SANTO TOMAS
DE AQUINO

SUMA
TEOLOGICA

TOMO IV

1-2 q.1-48

SUMA TEOLOGICA

IV

SUMA TEOLOGICA

DE

SANTO TOMAS DE AQUINO

Que bajo los auspicios y alta dirección de la Pontificia Universidad de Salamanca

Y por iniciativa de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas

Edita la Biblioteca de Autores Cristianos

TOMO IV

SEMINARIO METROPOLITANO
DE NUESTRA SEÑORA

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS
Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA COMISION DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACION CON LA B. A. C. ESTA INTEGRADA EN EL AÑO 1954 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P., *Obispo de Salamanca y Gran Canciller de la Pontificia Universidad.*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. LORENZO TURRADO, *Rector Magnífico.*

VOCALES: R. P. Dr. Fr. AGAPITO SOBRADILLO, O. F. M. C., *Decano de la Facultad de Teología;* R. P. Dr. MARCELINO CABREROS, C. M. F., *Decano de la Facultad de Derecho;* M. I. Sr. Dr. BERNARDO RINCÓN, *Decano de la Facultad de Filosofía;* R. P. Dr. JOSÉ JIMÉNEZ, C. M. F., *Decano de la Facultad de Humanidades Clásicas;* R. P. Dr. Fr. ALBERTO COLUNGA, O. P., *Catedrático de Sagrada Escritura;* reverendo P. Dr. BERNARDINO LLORCA, S. I., *Catedrático de Historia Eclesiástica.*

SECRETARIO: M. I. Sr. Dr. LUIS SALA BALUST, *Profesor.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. APARTADO 466
MADRID . MCMLIV

SUMA TEOLOGICA
DE
SANTO TOMAS DE AQUINO

Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr.

FR. FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P.
OBISPO DE SALAMANCA

INTRODUCCION GENERAL

POR EL R. P. MTRO.

FR. SANTIAGO RAMIREZ, O. P.
RECTOR DE LA FACULTAD TEOLÓGICA DE PP. DOMINICOS DE SAN ESTEBAN Y PROFESOR DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

SEMINARIO METROPOLITANO
DE NUESTRA SEÑORA

SEGUNDA PARTE
DE LA
SUMA TEOLOGICA

SECCION PRIMERA

1) Dios como fin supremo y último de las criaturas racionales.
2) Medios adecuados para conseguir este fin.

TOMO IV

Tratado del fin último del hombre
Tratado de los actos humanos
Tratado de las pasiones

TOMO V

Tratado de los hábitos
Tratado de las virtudes en general
Tratado de los vicios y pecados en general

TOMO VI

Tratado de la ley
Tratado de la gracia

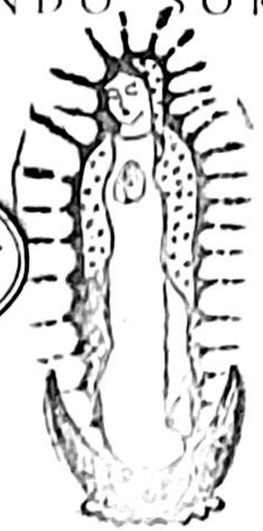
TOMO IV

TRATADO DE LA BIENAVENTURANZA Y DE LOS ACTOS HUMANOS

VERSIÓN E INTRODUCCIONES DEL PADRE
FR. TEOFILO URDANOZ, O. P.

TRATADO DE LAS PASIONES

VERSIÓN E INTRODUCCIONES DE LOS PADRES
FR. MANUEL UBEDA PURKISS, O. P.
PROFESOR EN LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA Y EN LA ESCUELA DE PSICOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE MADRID
FR. FERNANDO SORIA, O. P.



SEMINARIO METROPOLITANO
BIBLIOTECA
DE NUESTRA SEÑORA (SEVILLA)

SEMINARIO METROPOLITANO
DE NUESTRA SEÑORA
BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID · MCMLIV

R. 918.

NIHIL OBSTAT :
Fr. Alberto Colunga, O. P.
S. Theol. Magister.
Fr. Antonio Royo, O. P
S. Theol. Lector.

IMPRIMI POTEST :
Fr. Aniceto Fernández, O. P.
Prior Prov.

IMPRIMATUR :
† Fr. Franciscus, O. P.
Episcopus Salmant.
Salmanticae, 13 junii 1954.

INDICE GENERAL

Págs.

Introducción general a la parte moral de la «Summa» 3
I. La moral, ciencia teológica 4
II. Naturaleza y objeto de la teología moral 14
III. Método de la teología moral 39
IV. División de la teología moral de Santo Tomás 50

Bibliografía 62

TRATADO DE LA BIENAVENTURANZA

Introducción al «Tratado de la bienaventuranza» 75

Introducción a la cuestión 1.—Del fin último de la vida humana. 81
1. Sentido y orden de la cuestión 81
2. La finalidad en la acción humana 82
3. Unidad del fin último en todo el universo 91

Sección primera de la Segunda Parte

Prólogo 99

Cuestión 1.—Del último fin del hombre 99
Art. 1.—Si el hombre debe obrar por un fin 100
Art. 2.—Si obrar por un fin es propio de la naturaleza racional. 102
Art. 3.—Si los actos humanos se especifican por el fin 105
Art. 4.—Si hay un fin último de la vida humana 107
Art. 5.—Si un mismo hombre puede tener varios fines últimos. 110
Art. 6.—Si todo cuanto el hombre desea lo quiere por el último fin 112
Art. 7.—Si es uno mismo el fin último de todos los hombres... 114
Art. 8.—Si todas las criaturas convienen en su último fin..... 116

Introducción a la cuestión 2.—La bienaventuranza objetiva 118
1. Idea de la bienaventuranza 118
2. La bienaventuranza objetiva 119
3. Contenido y fuentes de esta cuestión 121
4. El eudemonismo de Santo Tomás 123
5. Principios de solución 125

Págs.

CUESTIÓN 2.—Del objeto en que consiste la bienaventuranza del hombre 130

Art. 1.—Si la bienaventuranza del hombre consiste en las riquezas 130
Art. 2.—Si en los honores 133
Art. 3.—Si en la fama o gloria 135
Art. 4.—Si en el poder 137
Art. 5.—Si en algún bien del cuerpo 140
Art. 6.—Si en el placer 142
Art. 7.—Si en algún bien del alma 145
Art. 8.—Si en algún bien creado 148

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 3.—La bienaventuranza formal 151

1. Sentido de la cuestión 151
2. Contenido de la cuestión 152

CUESTIÓN 3.—Qué es la bienaventuranza 162

Art. 1.—Si la bienaventuranza es algo increado 163
Art. 2.—Si es una operación 165
Art. 3.—Si la beatitud es una operación de la parte sensitiva o solamente de la intelectiva 168
Art. 4.—Si consiste en una operación del entendimiento o de la voluntad 171
Art. 5.—Si es operación del entendimiento especulativo o del práctico 171
Art. 6.—Si consiste en la consideración de las ciencias especulativas 177
Art. 7.—Si en el conocimiento de las substancias separadas, que son los ángeles 181
Art. 8.—Si consiste en la visión de la divina esencia 182

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 4.—El estado de la bienaventuranza... 185

1. El amor y gozo beatíficos 185
2. La comprehensión y las dotes del alma 187
3. Rectitud de la voluntad e impecabilidad 188
4. La bienaventuranza y la resurrección de los cuerpos 190
5. La perfección del cuerpo humano en la bienaventuranza..... 192

CUESTIÓN 4.—De las cosas que se requieren para la beatitud 197

Art. 1.—Si la delectación se requiere para la bienaventuranza 197
Art. 2.—Si en la bienaventuranza es más principal la visión que la delectación 199
Art. 3.—Si para la bienaventuranza se requiere la comprehensión 201
Art. 4.—Si se requiere la rectitud de la voluntad 203
Art. 5.—Si se requiere el cuerpo 205
Art. 6.—Si se requiere alguna perfección del cuerpo 210
Art. 7.—Si se requieren algunos bienes exteriores 213
Art. 8.—Si se requiere la compañía de los amigos 215

Págs.

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 5.—Obtención de la bienaventuranza. 218

1. Posibilidad de la unión beatífica y su obtención por el hombre 218
2. Exposición teológica. La sobrenaturalidad perfecta de la bienaventuranza, y visión de Dios 219
3. La posición del problema moral 230

CUESTIÓN 5.—De la consecución de la bienaventuranza 232

Art. 1.—Si el hombre puede conseguir la bienaventuranza 232
Art. 2.—Si un hombre puede ser más bienaventurado que otro... 234
Art. 3.—Si alguno puede ser bienaventurado en esta vida 236
Art. 4.—Si la bienaventuranza, una vez conseguida, puede perderse 239
Art. 5.—Si el hombre por sus medios naturales puede obtener la beatitud 242
Art. 6.—Si el hombre alcanza la bienaventuranza por la acción de alguna criatura superior 245
Art. 7.—Si se requieren algunas obras buenas para que el hombre alcance de Dios la bienaventuranza 248
Art. 8.—Si todo hombre desea la bienaventuranza 250

TRATADO DE LOS ACTOS HUMANOS

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 6.—Del voluntario e involuntario 257

1. Contenido del tratado 257
2. Del voluntario e involuntario 260
3. Cosas que influyen en el voluntario 266
4. Otras influencias del voluntario 267

CUESTIÓN 6.—Del voluntario e involuntario 269

Art. 1.—Si se da el voluntario en los actos humanos 271
Art. 2.—Si se da en los animales irracionales 274
Art. 3.—Si puede darse el voluntario sin acto alguno 276
Art. 4.—Si puede inferirse violencia a la voluntad 278
Art. 5.—Si la violencia causa el involuntario 280
Art. 6.—Si el miedo hace al acto totalmente involuntario 282
Art. 7.—Si la concupiscencia causa el involuntario 285
Art. 8.—Si la ignorancia causa el involuntario 287

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 7. — Las circunstancias del acto humano 290

CUESTIÓN 7.—De las circunstancias de los actos humanos 292

Art. 1.—Si la circunstancia es accidente del acto humano 293
Art. 2.—Si el teólogo debe tener en cuenta las circunstancias de los actos humanos 295
Art. 3.—Si en el libro 3 de la «Etica» se enumeran convenientemente las circunstancias 298

Págs.

Art. 4.—Si son las principales las circunstancias del fin y de la materia del acto 300

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 8-10.—Del acto de la voluntad y sus principios motivos 302

1. La voluntad inicial del fin 302
2. Mutuo influjo del entendimiento y la voluntad 302
3. La voluntad, causa impulsora y eficiente 308
4. El entendimiento y su moción especificativa 310
5. El apetito sensitivo mueve a la voluntad 313
6. Los principales «motivos» de la voluntad en su ejercicio 314

CUESTIÓN 8.—De la voluntad y de su objeto 320

Art. 1.—Si la voluntad es solamente del bien 321
Art. 2.—Si la voluntad quiere sólo el fin o también los medios para el fin 323
Art. 3.—Si la voluntad puede en el mismo acto moverse al fin y a los medios 326

CUESTIÓN 9.—Del motivo de la voluntad 328

Art. 1.—Si la voluntad es movida por el entendimiento 328
Art. 2.—Si por el apetito sensitivo 331
Art. 3.—Si la voluntad se mueve a sí misma 333
Art. 4.—Si la voluntad es movida por un principio exterior 335
Art. 5.—Si por algún cuerpo celeste 337
Art. 6.—Si es sólo por Dios como principio exterior 340

CUESTIÓN 10.—De qué modo se mueve la voluntad 343

Art. 1.—Si la voluntad se mueve naturalmente a algo 343
Art. 2.—Si la voluntad se mueve necesariamente por su objeto... 346
Art. 3.—Si la voluntad es movida necesariamente por el apetito inferior 348
Art. 4.—Si es movida necesariamente por Dios como principio exterior 351

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 11-12.—De la fruición y de la intención 354

1. De la fruición 354
2. De la intención 355

CUESTIÓN 11.—De la fruición 357

Art. 1.—Si la fruición es acto de la potencia apetitiva 357
Art. 2.—Si la fruición conviene sólo a la criatura racional o también a los animales 359
Art. 3.—Si la fruición es sólo del último fin 361
Art. 4.—Si la fruición es sólo del fin ya poseído 364

CUESTIÓN 12.—De la intención 366

Art. 1.—Si la intención es acto del entendimiento o de la voluntad 366

Págs.

Art. 2.—Si la intención se refiere sólo al último fin 368
Art. 3.—Si uno puede intentar dos cosas a la vez 370
Art. 4.—Si la intención del fin es el mismo acto que la volición de los medios 372
Art. 5.—Si la intención conviene a los animales 374

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 13.—Del acto de la elección 376

1. La libertad, propiedad del acto electivo 376
2. La libertad humana y su definición 382
3. El objeto de la elección 383

CUESTIÓN 13.—De la elección de los medios conducentes al fin 386

Art. 1.—Si la elección es acto de la voluntad o de la razón ... 386
Art. 2.—Si la elección se da en los animales irracionales 389
Art. 3.—Si la elección se refiere sólo a los medios o también a veces al fin 391
Art. 4.—Si la elección se refiere sólo a los actos realizados por nosotros 393
Art. 5.—Si la elección versa sólo sobre cosas posibles 394
Art. 6.—Si el hombre elige por necesidad o libremente 396

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 14.—De la deliberación o «consilium»... 399

1. Su naturaleza 399
2. El juicio práctico o sentencia 400
3. Objeto del consejo 401

CUESTIÓN 14.—Del consejo que precede a la elección 402

Art. 1.—Si el consejo es una indagación 402
Art. 2.—Si el consejo versa sobre el fin o sólo acerca de los medios 405
Art. 3.—Si el consejo se refiere sólo a las acciones que son hechas por nosotros 406
Art. 4.—Si el consejo se da en todas nuestras acciones 408
Art. 5.—Si el consejo procede de manera analítica 410
Art. 6.—Si el consejo tiene proceso al infinitivo 411

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 15.—Del consentimiento o «consensus». 414

1. Origen e idea del mismo 414
2. Teoría especial de Suárez 416

CUESTIÓN 15.—Del consentimiento 417

Art. 1.—Si el consentimiento es acto de la facultad apetitiva o de la aprehensiva 418
Art. 2.—Si se da en los animales irracionales 420
Art. 3.—Si es acerca del fin o de los medios 421
Art. 4.—Si el consentimiento en el acto corresponde sólo a la parte superior del alma 423

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 16-17.—Del uso y del imperio 426

1. El «usus» e «imperium» 426

Págs.

2. Naturaleza del acto del imperio 429
3. Los actos imperados 430
4. La síntesis del acto humano 431

CUESTIÓN 16.—Del uso 435

Art. 1.—Si el uso es acto de la voluntad 435
Art. 2.—Si el uso se da en los animales 437
Art. 3.—Si puede versar el uso también sobre el último fin 439
Art. 4.—Si el uso precede a la elección 440

CUESTIÓN 17.—De los actos imperados por la voluntad 443

Art. 1.—Si el acto de imperar es propio de la razón o de la voluntad 443
Art. 2.—Si el imperar pertenece a los animales 445
Art. 3.—Si el uso precede al imperio 447
Art. 4.—Si son un mismo acto el imperio y el acto imperado o bien diversos 449
Art. 5.—Si el acto de la voluntad es imperado 451
Art. 6.—Si el acto de la razón es imperado 453
Art. 7.—Si los actos del apetito sensitivo son imperados 455
Art. 8.—Si los actos de la vida vegetativa son imperados 458
Art. 9.—Si los actos de los miembros exteriores son imperados ... 459

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 18.—De la bondad y malicia de los actos humanos 463

1. Orden y sentido de la cuestión 463
2. El «ser moral» de nuestros actos 464
3. Los principios o fuentes de la moralidad 465
4. La indiferencia de los actos humanos 472
5. La obligación de ordenar todos los actos al fin honesto 475
6. Aplicaciones. Ordenación virtual al fin último 476

CUESTIÓN 18.—De la bondad y malicia de los actos humanos en general 480

Art. 1.—Si toda acción humana es buena o hay alguna mala ... 481
Art. 2.—Si la acción humana deriva su bondad o malicia del objeto 483
Art. 3.—Si la acción humana es buena o mala por las circunstancias 485
Art. 4.—Si lo es por el fin 487
Art. 5.—Si alguna acción humana es buena o mala por su especie 489
Art. 6.—Si el acto recibe la bondad o malicia del fin 492
Art. 7.—Si la especie de bondad derivada del fin está contenida en la especie proveniente del objeto como género, o a la inversa 494
Art. 8.—Si hay algún acto indiferente en su especie 497
Art. 9.—Si hay algún acto indiferente en el individuo 499
Art. 10.—Si alguna circunstancia puede constituir el acto humano en una especie de bondad o malicia ..... 50[illegible]

Págs.

Art. 11.—Si toda circunstancia que aumenta la bondad o malicia constituye al acto moral en una especie determinada, buena o mala 501

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 19.—La moralidad del acto interior 507

1. Sentido y orden de la cuestión 507
2. Bondad y malicia del acto interior 508
3. Los demás principios morales del acto interior 510

CUESTIÓN 19.—De la bondad y malicia del acto interior de la voluntad 513

Art. 1.—Si la bondad de la voluntad depende del objeto 513
Art. 2.—Si la bondad de la voluntad depende únicamente del objeto 515
Art. 3.—Si depende de la razón 517
Art. 4.—Si de la ley eterna 519
Art. 5.—Si la voluntad en desacuerdo con la razón errónea es mala 521
Art. 6.—Si la voluntad conforme con la razón errónea es buena. 524
Art. 7.—Si la bondad de la voluntad respecto de los medios depende de la intención del fin 527
Art. 8.—Si el grado de bondad o malicia en la voluntad corresponde al grado de bondad o malicia de la intención ... 529
Art. 9.—Si la bondad de la voluntad depende de la conformidad con la voluntad divina 532
Art. 10.—Si es necesario, para que la voluntad humana sea buena, conformarse con la voluntad de Dios aun en el objeto querido 533

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 20.—La moralidad del acto exterior ... 538

1. Sentido y orden de la cuestión 538
2. Los principios morales del acto externo 539
3. La moralidad propia del acto exterior 540
4. La moralidad de los efectos del acto externo 542

CUESTIÓN 20.—De la bondad o malicia de los actos humanos exteriores 547

Art. 1.—Si la bondad o malicia se encuentra en el acto de la voluntad antes que en el acto exterior 548
Art. 2.—Si toda la bondad o malicia del acto exterior depende de la bondad y malicia de la voluntad 550
Art. 3.—Si la bondad y malicia del acto exterior y del acto interior es una misma 551
Art. 4.—Si el acto exterior añade alguna bondad o malicia al acto interior 554
Art. 5.—Si el efecto resultante del acto exterior añade algo a su bondad o malicia 556
Art. 6.—Si el mismo acto exterior puede ser bueno y malo 559

Págs.

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 21.—Propiedad de la moralidad de los actos humanos 561

CUESTIÓN 21.—De las consecuencias de los actos humanos en razón de su bondad o malicia 563

Art. 1.—Si el acto humano, en cuanto bueno o malo, implica la noción de rectitud o de pecado 563
Art. 2.—Si implica la noción de laudable o culpable 566
Art. 3.—Si implica la noción de mérito o demérito 569
Art. 4.—Si el acto humano, en cuanto bueno o malo, tiene mérito o demérito ante Dios 571

TRATADO DE LAS PASIONES

INTRODUCCIÓN AL TRATADO 577

1. Concepto genérico de las pasiones humanas 579
2. Evolución del concepto de pasión hasta Santo Tomás 581
3. El concepto de pasión en Santo Tomás 589
4. Moralidad de las pasiones 598
5. El concepto de la pasión después de Santo Tomás 607
6. Integración de las experiencias actuales con la doctrina de Santo Tomás 615
7. El tratado de las pasiones en la «Suma Teológica» 621

BIBLIOGRAFÍA 624

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 22.—Del sujeto de las pasiones del alma 627

CUESTIÓN 22.—Sujeto de las pasiones del alma 628

Art. 1.—Si existe alguna pasión en el alma 629
Art. 2.—Si la pasión reside en la parte apetitiva del alma más bien que en la aprehensiva 631
Art. 3.—Si la pasión reside en el apetito sensitivo más bien que en el intelectivo, llamado voluntad 634

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 23.—De la diferencia de las pasiones entre sí 637

1. Principio de distinción genérica de las pasiones 637
2. Criterio de distinción específica de las pasiones 639
3. Distinción de las pasiones en especies subalternas 641
4. División de las pasiones en especies átomas 641

CUESTIÓN 23.—De la diferencia de las pasiones entre sí 643

Art. 1.—Si las pasiones que están en el apetito concupiscible son diversas de las que están en el irascible 643
Art. 2.—Si la contrariedad entre las pasiones del irascible radica en la contrariedad del bien y el mal 646

Págs.

Art. 3.—Si hay alguna pasión del alma que no tenga contrario. 649
Art. 4.—Si en una misma potencia hay pasiones diferentes en especie que no sean contrarias entre sí 650

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 24.—Del bien y del mal en las pasiones del alma 651

CUESTIÓN 24.—Del bien y del mal en las pasiones 655

Art. 1.—Si el bien o el mal moral pueden hallarse en las pasiones del alma 655
Art. 2.—Si toda pasión del alma es moralmente mala 657
Art. 3.—Si la pasión aumenta o disminuye la bondad o malicia del acto 660
Art. 4.—Si alguna pasión es buena o mala por su especie 662

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 25.—Del orden de las pasiones entre sí. 665

1. Del orden genérico de las pasiones 665
2. Del orden entre las pasiones del apetito concupiscible 666
3. Del orden entre las pasiones en el apetito irascible 667
4. Pasiones principales 668
5. Conclusión 669

CUESTIÓN 25.—Del orden de las pasiones entre sí 670

Art. 1.—Si las pasiones del irascible son anteriores o posteriores a las del concupiscible 670
Art. 2.—Si el amor es la primera de las pasiones del apetito concupiscible 673
Art. 3.—Si la esperanza es la primera entre las pasiones del irascible 676
Art. 4.—Si el gozo, la tristeza, la esperanza y el temor son las cuatro pasiones principales 679

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 26.—Del amor 682

CUESTIÓN 26.—De las pasiones del alma, y primeramente del amor. 685

Art. 1.—Si el amor reside en el concupiscible 686
Art. 2.—Si el amor es pasión 688
Art. 3.—Si el amor es lo mismo que la dilección 690
Art. 4.—Si el amor se divide convenientemente en amor de amistad y amor de concupiscencia 693

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 27.—De la causa del amor 695

CUESTIÓN 27.—De la causa del amor 700

Art. 1.—Si el bien es la única causa del amor 700
Art. 2.—Si el conocimiento es causa del amor 702
Art. 3.—Si la semejanza es causa del amor 704
Art. 4.—Si alguna otra de las pasiones del alma es causa del amor 707

Págs.

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 28.—De los efectos del amor 709

1. Efectos inmediatos y cuasi elícitos del amor 710
2. La mutua inhesión del amante y el amado 712
3. El efecto cuasi exterior 714
4. Efectos psíquicos del amor 715
5. Efectos fisiológicos u orgánicos del amor 716
6. Efectos inmediatos y cuasi imperados del amor 717

CUESTIÓN 28.—De los efectos del amor 718

Art. 1.—Si la unión es efecto del amor 718
Art. 2.—Si la mutua inhesión es efecto del amor 721
Art. 3.—Si el éxtasis es efecto del amor 724
Art. 4.—Si el celo es efecto del amor 726
Art. 5.—Si el amor es una pasión que hiere al amante 728
Art. 6.—Si el amor es causa de todo cuanto hace el que ama ... 730

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 29.—Del odio 732

CUESTIÓN 32.—Del odio 736

Art. 1.—Si el mal es causa y objeto del odio 737
Art. 2.—Si el odio es causado por el amor 739
Art. 3.—Si el odio es más fuerte que el amor 741
Art. 4.—Si puede alguien odiarse a sí mismo 743
Art. 5.—Si se puede tener odio a la verdad 745
Art. 6.—Si puede tenerse odio en universal a alguna cosa 747

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 30.—De la concupiscencia 749

CUESTIÓN 30.—De la concupiscencia 753

Art. 1.—Si la concupiscencia reside solamente en el apetito sensitivo 753
Art. 2.—Si la concupiscencia es una pasión especial 755
Art. 3.—Si hay una concupiscencia natural y otra no natural... 758
Art. 4.—Si la concupiscencia es infinita 760

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 31.—De la delectación 763

CUESTIÓN 31.—De la delectación en sí misma 770

Art. 1.—Si la delectación es pasión 771
Art. 2.—Si tiene lugar en el tiempo 773
Art. 3.—Si difiere del gozo 775
Art. 4.—Si hay delectación en el apetito intelectivo 777
Art. 5.—Si las delectaciones corporales y sensibles son mayores que las delectaciones espirituales e inteligibles 779
Art. 6.—Si las delectaciones del tacto son mayores que las de los otros sentidos 783
Art. 7.—Si hay alguna delectación no natural 785
Art. 8.—Si puede una delectación ser contraria a otra 787

Págs.

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 32.—De la causa de la delectación ... 790

CUESTIÓN 32.—De la causa de la delectación 794

Art. 1.—Si la operación es la causa propia de la delectación 794
Art. 2.—Si el movimiento es causa de la delectación 796
Art. 3.—Si la esperanza y la memoria son causa de delectación. 799
Art. 4.—Si la tristeza es causa de delectación 801
Art. 5.—Si las acciones de otros nos son causa de delectación... 802
Art. 6.—Si hacer bien a otros es causa de delectación 804
Art. 7.—Si la semejanza es causa de delectación 807
Art. 8.—Si la admiración es causa de delectación 809

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 33.—De los efectos de la delectación.... 812

CUESTIÓN 33.—De los efectos de la delectación 814

Art. 1.—Si compete a la delectación dilatar 814
Art. 2.—Si la delectación produce sed y deseo de sí 816
Art. 3.—Si el deleite impide el uso de la razón 819
Art. 4.—Si el deleite perfecciona la operación 821

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 34.—De la bondad y malicia de los deleites 823

CUESTIÓN 34.—De la bondad y malicia de las delectaciones 826

Art. 1.—Si toda delectación es mala 827
Art. 2.—Si toda delectación es buena 830
Art. 3.—Si alguna delectación es óptima entre todas las cosas ... 832
Art. 4.—Si la delectación es la medida o regla según la cual se juzga del bien o del mal moral 835

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 35.—Del dolor y la tristeza considerados en sí mismos 838

CUESTIÓN 35.—Del dolor o tristeza en sí mismos considerados 841

Art. 1.—Si el dolor es una pasión del alma 842
Art. 2.—Si la tristeza es lo mismo que el dolor 844
Art. 3.—Si la tristeza o dolor es contraria a la delectación 846
Art. 4.—Si cada modo de tristeza es contrario a todos los modos de delectación 848
Art. 5.—Si hay alguna tristeza contraria al deleite de la contemplación 851
Art. 6.—Si debe evitarse más la tristeza que desearse la delectación 855
Art. 7.—Si el dolor exterior es mayor que el dolor interno 859
Art. 8.—Si son sólo cuatro las especies de tristeza 862

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 36.—De las causas de la tristeza o dolor. 865

CUESTIÓN 36.—De las causas de la tristeza o dolor 866

Art. 1.—Si la causa del dolor es el bien perdido o el mal presente 867

Págs.

Art. 2.—Si la concupiscencia es causa del dolor 869
Art. 3.—Si el apetito de la unidad es causa del dolor 871
Art. 4.—Si el poder al que no se puede resistir es causa del dolor 873

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 37.—De los efectos del dolor o tristeza. 875

CUESTIÓN 37.—De los efectos del dolor o tristeza 876

Art. 1.—Si el dolor priva de la facultad de aprender 877
Art. 2.—Si la pesadumbre del ánimo es efecto de la tristeza o dolor 879
Art. 3.—Si la tristeza o dolor debilita toda operación 881
Art. 4.—Si la tristeza perjudica al cuerpo más que las otras pasiones del alma 883

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 38.—De los remedios de la tristeza o dolor 886

CUESTIÓN 38.—De los remedios de la tristeza o dolor 887

Art. 1.—Si el dolor o tristeza se mitiga por cualquier delectación. 887
Art. 2.—Si el dolor o tristeza se alivia con el llanto 889
Art. 3.—Si el dolor y la tristeza se mitigan por la compasión de los amigos 891
Art. 4.—Si por la contemplación de la verdad 893
Art. 5.—Si con el sueño y los baños 894

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 39.—De la bondad o malicia del dolor o tristeza 897

CUESTIÓN 39.—De la bondad y malicia de la tristeza o dolor 899

Art. 1.—Si toda tristeza es mala 900
Art. 2.—Si la tristeza puede ser un bien honesto 902
Art. 3.—Si la tristeza puede ser un bien útil 904
Art. 4.—Si el dolor del cuerpo es el sumo mal 906

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 40.—De la esperanza y la desesperación. 909

CUESTIÓN 40.—De las pasiones del irascible. Y primero de la esperanza y la desesperación 912

Art. 1.—Si la esperanza es lo mismo que el deseo o anhelo 913
Art. 2.—Si la esperanza reside en la potencia aprehensiva o en la apetitiva 915
Art. 3.—Si la esperanza se da en los animales 918
Art. 4.—Si la desesperación es contraria a la esperanza 920
Art. 5.—Si la experiencia es causa de la esperanza 922
Art. 6.—Si rebosa la esperanza en los jóvenes y en los ebrios... 924
Art. 7.—Si la esperanza es causa del amor 926
Art. 8.—Si la esperanza lleva a la operación o más bien la impide. 927

Págs.

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 41.—Del temor 929

CUESTIÓN 41.—Del temor considerado en sí mismo 931

Art. 1.—Si el temor es una pasión del alma 931
Art. 2.—Si es una pasión especial 933
Art. 3.—Si hay algún temor natural 935
Art. 4.—Si se asignan convenientemente las especies del temor. 937

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 42.—Del objeto del temor 941

CUESTIÓN 42.—Del objeto del temor 942

Art. 1.—Si el objeto del temor es el bien y no el mal 943
Art. 2.—Si el mal de la naturaleza es objeto de temor 945
Art. 3.—Si hay temor del mal de culpa 947
Art. 4.—Si el temor mismo puede ser temido 949
Art. 5.—Si las cosas repentinas son más temidas 951
Art. 6.—Si se teme más lo que no tiene remedio 953

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 43.—De la causa del temor 955

CUESTIÓN 43.—De la causa del temor 956

Art. 1.—Si el amor es causa del temor 956
Art. 2.—Si la impotencia es causa del temor 958

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 44.—De los efectos del temor 960

CUESTIÓN 44.—De los efectos del temor 961

Art. 1.—Si el temor produce contracción 961
Art. 2.—Si el temor induce a consultar 965
Art. 3.—Si el temor produce temblor 967
Art. 4.—Si el temor impide la operación 968

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 45.—De la audacia 971

CUESTIÓN 45.—De la audacia 973

Art. 1.—Si la audacia es contra el temor 974
Art. 2.—Si la audacia sigue a la esperanza 975
Art. 3.—Si algún defecto es la causa de la audacia 977
Art. 4.—Si los audaces son más valerosos al principio que en el momento mismo de los peligros 980

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 46.—De la ira en sí misma considerada 983

CUESTIÓN 46.—De la ira en sí misma considerada 989

Art. 1.—Si la ira es una pasión especial 989
Art. 2.—Si el objeto de la ira es el bien o el mal 991
Art. 3.—Si la ira reside en el concupiscible 993
Art. 4.—Si la ira se da con la razón 995
Art. 5.—Si la ira es más natural que la concupiscencia 996
Art. 6.—Si la ira es más grave que el odio 999

Págs.

Art. 7.—Si la ira se refiere solamente a los mismos a quienes se refiere la justicia 1002
Art. 8.—Si se asignan convenientemente las especies de la ira... 1004

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 47.—De la causa efectiva de la ira y de sus remedios 1007

CUESTIÓN 47.—De la causa efectiva de la ira y de sus remedios 1011

Art. 1.—Si el motivo de la ira es siempre alguna acción contra el que se irrita 1011
Art. 2.—Si sólo el desdén o menosprecio es el motivo de la ira. 1013
Art. 3.—Si la excelencia del que se irrita es causa de la ira 1016
Art. 4.—Si el defecto de otro es causa de que nos enojemos contra él con más facilidad 1018

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 48.—De los efectos de la ira 1020

CUESTIÓN 48.—Efectos de la ira 1020

Art. 1.—Si la ira causa delectación 1022
Art. 2.—Si la ira produce una gran efervescencia 1024
Art. 3.—Si la ira impide en gran manera el uso de la razón 1027
Art. 4.—Si la ira causa gran taciturnidad 1029

INTRODUCCION GENERAL A LA PARTE MORAL DE LA "SUMMA"

INTRODUCCION GENERAL A LA PARTE MORAL DE LA "SUMMA"

El prólogo que encabeza esta parte de la *Summa* es muy breve; tal vez el más breve de todos, si bien Santo Tomás ha sido muy parco en introducciones y prólogos a sus obras, a los que dedicaba apenas unas líneas.

Y, no obstante, con él se introduce la parte más extensa de las tres que comprende la *Summa Theologica*. Es la *Segunda parte*, que Santo Tomás, por su misma extensión, la subdividió en dos partes o secciones, llamadas posteriormente *Prima secundae* (1-2), o primera sección de la *Segunda parte*, y *Secunda secundae* (2-2), o sección segunda de esta *Segunda parte*. Comprenden un ingente número de 114 y 189 cuestiones, respectivamente. En total, 303 cuestiones.

Esta *Segunda parte* va de lleno dedicada a la teología moral, y ocupa toda la parte moral de la teología del Aquinate. Puede, sin embargo, añadirse, con todos los autores modernos, como parte de la teología moral, la consideración práctica y secundaria de la teología de los sacramentos.

En este prólogo de la *Prima secundae* afirma sencillamente, trayendo unas palabras de San Juan Damasceno, que, una vez estudiado el *Ejemplar*, que es Dios, con todas las cosas que han procedido de El, pasa al estudio del hombre en cuanto es imagen suya; imagen ciertamente dinámica y operativa, pues se trata del hombre en cuanto principio de sus actos y dueño de los mismos por el libre albedrío. En la división general que estableció al principio de la *Summa* [1] designaba a esta *Segunda parte* "del movimiento de la criatura racional a Dios". Sabe, sin embargo, perfectamente Santo Tomás, y así lo va a indicar en seguida, que inicia la *consideración moral* de la teología—"moralis consideratio, quae est humanorum actuum" [2]—y que esta consideración de los actos humanos en su marcha o desvío hacia la bienaventuranza, buenos o malos, virtudes o vicios, comprende "toda la materia moral" [3], pues a ella han de reducirse todos los demás temas o "sermones morales".

Sin solución de continuidad ha insertado Santo Tomás su teología moral entre las dos grandes partes dogmáticas de su *Sum-*

[1] 1 q.2 prol.
[2] 1-2 q.6 prol.
[3] Prol. ad 2-2.

ma. En contra de ello, vemos que ha prevalecido el uso general de estudiar y tratar la teología moral como disciplina autónoma e independiente de la dogmática. Es lo que vemos constantemente en toda clase de obras manuales y de exposición científica modernas. ¿Cuál debe ser, pues, su puesto dentro de la organización del saber teológico y cómo debe encuadrarse en la unidad de la teología? El camino está trazado a este respecto en la introducción a la teología moral que ha puesto al frente de su magno comentario sobre estas primeras cuestiones de la 1-2 de la *Summa* el R. P. Ramírez [1], y nosotros no haremos sino seguirle de cerca y en gran parte extractarle.

I. La moral, ciencia teológica

a) En la época patrística

Cierto es que, ya desde la época patrística, la exposición de la doctrina revelada, de la verdad cristiana, ha comprendido siempre dos partes importantes: una *dogmática* o *especulativa,* que contenía las grandes verdades sobre Dios y sus misterios; otra *práctica,* encaminada a exponer la doctrina sobre la conducta humana o vida moral, sobre el orden de los actos humanos a Dios con las reglas y principios de los mismos según las Letras sagradas. *Res fidei et morum, de credendis et agendis,* las cosas de fe y costumbres, ha sido la división constante de la enseñanza revelada en la exposición patrística y en los documentos de la Iglesia. Ya en San Pablo encontramos el comienzo de esta división, pues sus epístolas suelen contener dos partes, una *dogmática* y otra *moral* o *práctica.* Los Padres cultivaron intensamente este segundo aspecto de la doctrina revelada, que como tal no entraña una distinción perfecta respecto de las cosas de la fe, pues que también son enseñanzas de la fe contenidas en la divina Escritura. Desde la *Didaché,* el *Pastor* de Hermas, San Clemente Papa y, sobre todo, Clemente Alejandrino, la primitiva literatura cristiana iba recogiendo y exponiendo las doctrinas morales contenidas en los Libros sagrados. Tertuliano, si bien declinando en errores por sus tendencias rigoristas, y, sobre todo, San Cipriano son excelentes moralistas, que en sus exhortaciones y obras escritas han hablado tan altamente de las virtudes cristianas, de la virginidad, de la limosna, del bien de la paciencia, etc. Entre los Padres griegos, los grandes representantes de la dogmática y teología trinitaria y cristológica, como San Basilio, San Gregorio Niseno, San Gregorio Nacianceno, San Cirilo de Jerusalén

[1] J. M. Ramírez, O. P., *De hominis beatitudine tractatus theologicus. T.I Continens prolegomena duo et primum totius operis librum* (Salmanticae 1942).

y San Efrén fueron también grandes doctores de doctrinas morales, que penetraron profundamente y expusieron el ideal de la vida moral cristiana.

Los Padres latinos han dado a sus enseñanzas y a sus exposiciones de la verdad revelada un matiz más marcadamente moralista. San Ambrosio, con sus libros *De officiis,* llegó a construir un cuerpo de ética cristiana mucho más alta que la de su modelo Cicerón. San Agustín es el Padre de la teología científica, no sólo en la dogmática, sino también en la moral. En este campo valdrá también el Doctor Hiponense como la máxima autoridad patrística para la teología occidental. El Doctor de la Gracia será a la vez el Doctor de la Caridad, que en sus numerosas obras de carácter moral y práctico ha centrado magníficamente toda la moral cristiana en la doctrina de la caridad y en la dramática lucha entre ese amor divino y el amor de sí mismo. Pero sobre todo San Gregorio Magno representa el doctor de la Iglesia más típicamente moralista, que, con sus amplios *Tratados morales* en forma de exposiciones alegóricas a Job, ha influído como una fuente inmediata y de primer orden en toda la moral ascética de la Edad Media, siendo a la vez, con su *Libro de la regla pastoral,* el padre e iniciador de la moral casuística y pastoral.

b) En la Edad Media

Pero sólo a la salida del período patrístico y con la introducción de la discusión dialéctica en las escuelas de la primera Escolástica del siglo XII comienza la doctrina teológica a organizarse científicamente en sus diversas ramas, y también la teología moral. El fruto maduro de esta estructuración en un cuerpo doctrinal son las *Summae Sententiarum, Summae Theologiae,* cuyos modelos primeros fueron los *Sententiarum libri tres* de San Isidoro de Sevilla, la *Summa de sacramentis christianae fidei* de Hugo de San Víctor, la anónima *Summa Sententiarum* y el famoso *Sententiarum libri quatuor* de Pedro Lombardo, que fueron multiplicándose en abundante colección de *Sumas* y *Sentenciarios* hasta abocar en las magistrales *Sumas* de los autores del siglo XIII, de un Guillermo de Auxerre, Guillermo de Alvernia, Alejandro de Hales, San Alberto Magno y San Buenaventura.

Pero la exposición de la doctrina moral no obtenía gran cabida en ellas, si la comparamos con la exposición dogmática de los misterios de la fe. Sólo Santo Tomás había llevado a una admirable unidad y equilibrio armónico, en amplitud, orden y jerarquía, la síntesis de lo dogmático y lo moral, lo especulativo y lo práctico, en el desarrollo de su *Summa.* Por esta razón, y por las necesidades prácticas del uso y ministerio pastoral, fueron formando al lado de estas obras mayores y de síntesis

especulativa, aptas para los maestros y disputas de escuelas, otro género de *Sumas* dedicadas a exponer la teología moral de un modo práctico y compendioso, adecuado a los fines del ministerio sacerdotal. Son las *Summae confessorum, Summae casuum* o *Summae de poenitentia,* que abreviaban los tratados mayores sobre las materias de *virtutibus et vitiis* y de preceptos, agregando todos los elementos de la ciencia canónica, colecciones de cánones, dispensas y censuras tomadas de los Decretos, necesarias para aquellos fines. La misma materia del Derecho canónico no la juzgaban extraña a la función y cometido de la teología. En este género va a la cabeza la *Summa de poenitentia* de San Raimundo de Peñafort († 1275), una de las primeras y principales, y a ella siguen una pléyade de *Sumas* o *Súmulas* que tanto desarrollaron la moral casuística, como la *Summa Monaldina,* o de Fr. Monaldi († 1280); *Summa Artesana, Summa Pisanella, Summa Rosella.* Seguirán en los siglos posteriores la *Summa Theologiae Moralis* de San Antonino de Florencia († 1459), la más notable y elevada de todas; la famosa *Summa Silvestrina* o de Silvestre Prierías, O. P. († 1523); la *Summa Aurea,* de Bartolomé Fumi, O. P.; las *Súmulas* de Cayetano y numerosos *Manuales* o *Institutiones* de clérigos y confesores, etc.

Mas la teología moral, así acrecentada y cultivada en obras y tratados propios, iba adquiriendo todas las apariencias de una disciplina teológica distinta e independiente. Su nombre propio de teología moral se presenta dado expresamente en el siglo XVI, con la obra del jesuíta Azor como *Institutiones Morales,* como *Theologia Moralis* por Maldonado, H. Henríquez, y otros, si bien habían precedido en la misma denominación la *Summa (Theologiae) Moralis* de San Antonino de Florencia y los *Moralia,* tratados teológicos del famoso Almain (1510).

c) En la Edad Moderna

Tras esto, ya en los comentarios de Suárez a los sacramentos (hacia el 1592) aparece la denominación expresa de las dos teologías: una dogmática o especulativa, o *teología dogmático-escolástica*—para expresar las dos suertes de cuestiones que encierra, unas de contenido puramente dogmático, y otras cuestiones derivadas de lo dogmático o conclusiones teológicas—; y otra práctica y casuística, o *teología moral.* Tal denominación bipartita de una doble teología se hizo de uso común en los teólogos clásicos del siglo XVII. Pero en ellos la separación tenía un valor material. Como Santo Tomás, sostenían todos la unidad indivisible de la teología y aun prácticamente estudiaban en un solo cuerpo de doctrina lo dogmático y lo moral, lo especulativo y lo práctico, pues ambos aspectos tenían cabida en sus monumentales comentarios, donde exponían las cuestiones morales y

prácticas como derivaciones o consecuencias de las grandes disputas dogmático-escolásticas, de la visión y conocimiento especulativo de las verdades teológicas en sí mismas [5].

Pero, separadas ya prácticamente las materias con las numerosas obras especiales de teología moral que iban produciéndose y el amplio desarrollo de la moral casuística, era fácil dar el paso a la afirmación de la teología moral como disciplina independiente y autónoma. Los primeros conatos en este sentido fueron dados por el jesuíta Vázquez. Este teólogo argüía por el enorme material de elementos racionales que se había introducido en la exposición de la teología moral, afirmando que tal saber no podía ser homogéneo con la teología dogmática, sino una especie de ciencia distinta. Consideradas, en efecto, todas las conclusiones que en la *Segunda parte* de la *Summa* se demuestran como basadas en la pura razón natural, sobre la moralidad de los actos humanos, gravedad de los pecados, hábitos, vicios y virtudes, y, sobre todo, la gran parte de lo que los moralistas introducen sobre materias de derecho civil y justicia, etc., puesto que son materias irreductibles a la pura teología, un saber moral así organizado demuestra ser "un hábito de ciencia distinto de la teología". Vázquez, sin embargo, no enseña que sea una nueva ciencia dentro de la teología, sino más bien insinúa que pertenecen estas materias a la filosofía moral; o tal vez forman un hábito científico subalternado a la teología [6].

La escisión, sin embargo, entre la teología moral y la dogmática sólo fué llevada a cabo más tarde, cuando ya en el siglo XVIII, bajo la influencia del racionalismo wolfiano y la Ilustración, la teología se hallaba en plena decadencia. Los teólogos de los países germánicos, bajo la influencia de la filosofía de las luces y las ideas reformadoras de José II, trataron también de reformar y enmendar la teología mediante la aplicación del método de Wolf a la ciencia revelada. Se atacó duramente a la teología sistemática que la Escolástica había construído. La teología dogmática debía ser depurada de su sólida armazón especulativa y quedar reducida a una ciencia positiva, simple colección de hechos históricos, documentos conciliares y textos de Santos Padres.

Según el esquema wolfiano de la división de la filosofía, la teología debía también constituir un sistema de disciplinas diversas, trabadas y ordenadas entre sí por rigurosa demostración a modo de proposiciones matemáticas. La decadencia y dispersión de esta teología especulativa en una multitud de ciencias autónomas rompió con la unidad tradicional de la misma, y en su lugar sucedió una suerte de *Enciclopedia teológica.* De este modo,

---

[5] J. M. Ramírez, *De hominis beatitudine* t.1 p.11-12.

[6] Vázquez, *Comment. ac disput. in 1-2 S. Thomae* praef. t.1 (Compluti 1599) p.2, et t.2 p.1-2. Cf. 1 d.7 c.6 n.10 (Compluti 1596) p.39.

los teólogos sacro-imperiales de la época de la Ilustración y de la filosofía racionalista de Wolf comenzaron a dividir la ciencia sagrada en una serie de disciplinas separadas, que llamaron "las distintas especies de la teología". La teología bíblica, patrística, dogmática, moral, escolástica, positiva, litúrgica, pastoral, ascética, mística... y numerosas otras, que debían tratarse como ciencias especiales, cada una con su propio método.

Los teólogos germánicos del siglo XVIII que siguen esta corriente son legión: Brandmeyer, S. Wiest, O. Cist.; Gautier, S. I.; Kilber, S. I., autor del *Cursus Wirceburgensis;* D. Schram, O. S. B.; Gerbert, O. S. B.; Schenkl, O. S. B.; Schouppe, S. I., etc.[7] Todos ellos saludaron la separación de la teología moral respecto de la dogmática—en que les habían precedido ya los teólogos protestantes—como un gran progreso para reformar la ciencia moral, depurarla y enmendarla de todo el fárrago de escolástica que del régimen de unión o confusión venía arrastrando y constituirla en una teología práctica.

Es la época de decadencia teológica, que da origen también a la lamentable separación de la teología espiritual, como ciencia práctica o arte especial distinta de la dogmática y la moral y, dentro de ella, de la ascética y mística como especies distintas entre sí. Tan infeliz división ha venido manteniéndose hasta nuestros días, en una corriente de escuelas y autores de espiritualidad como base para asentar las dos vías específicamente distintas de la vida espiritual, y que se refleja en las siguientes palabras de un tratadista moderno: "Tenemos por esencial o específica la distinción entre las aludidas ciencias (dogmática, moral, ascética, mística), y no simplemente modal, como quieren otros, a semejanza de lo que ocurre en las ciencias naturales" [8].

Y es también la época en que florecen con profusión las introducciones, isagoges, pródromos y *apparatus,* bien de la teología en general o distintos para cada una de las partes de ella, con los cuales se quería adaptar las nuevas aplicaciones metodológicas de la filosofía de las luces para la sistematización de las disciplinas teológicas. El P. Ramírez recoge, por vía de ejemplo, 38 de estas obras especiales introductorias y metodológicas del siglo XVIII, contra 20 del siglo XIX y 19 de comienzos del presente siglo, sin contar los extensos prolegómenos introductorios en las obras generales de teología [9].

[7] RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* cit. p.20-24.

[8] F. NAVAL, *Curso de teología ascética y mística* prelim. n.4. Cf. RAMÍREZ, o.c., p.24.

[9] J. M. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* t.1 prol.1.° p.27-30. Merecen citarse, para la teología moral, las obras de CONCINA, O. P., *Ad theologiam christianam dogmatico-moralem apparatus* (Romae 1751); PATUZZI, O. P., *Prodromus ad universam morum theologiam, De locis theologiae moralis,* in sua *Ethica christiana* t.1 (Bassani 1760); ZACCARIA, S. I., *Dissertatio prolegomena ad A. M. de Ligorio moralem theologiam* (Venetiis 1757); M. SCHENKL, O. S. B., *Introductio* in sua *Ethica christiana* t.1 (Ingolstadii 1800).

d) REACCIÓN ACTUAL. UNIDAD DE LA CIENCIA TEOLÓGICA

Pero ya grandes autores del mismo período decadente del siglo XVIII y posteriormente, con el nuevo resurgir de la Escolástica, la gran mayoría de los teólogos han vuelto a la concepción tradicional de la unidad indivisible de la teología y de la integración en ella de todas sus partes y disciplinas teológicas principales. El acuerdo es más unánime aún por lo que se refiere a la unión de la dogmática y la moral. Tal fué, además, la enseñanza unánime de la Escolástica tradicional, de Santo Tomás y toda su escuela. Para el Angélico, como para San Alberto y San Buenaventura, la ciencia sagrada constituye una impresión y reflejo de la ciencia divina —*quaedam impraessio et sigillatio divinae scientiae*—, y como participación de esa ciencia de Dios, una y simplicísima, si bien universal en su contenido y que se extiende a todos los objetos posibles, no admite pluralidad esencial ni divisiones específicas que rompan su unidad indivisible. *La teología es una en especie átoma, como es la misma ciencia de Dios,* repite Santo Tomás [10].

La razón adecuada de ello es la unidad indivisible de su objeto y del medio formal del conocimiento teológico. La teología es la ciencia divina, cuyo sujeto propio es Dios, y todas las demás cosas las estudia en orden a Dios, sin poder salir de esta razón formal y regla divina en la consideración de sus restantes objetos. Asimismo, todo conocimiento teológico procede bajo la luz y medio formal de la divina revelación.

La ciencia teológica extenderá su ámbito y campo de visión a las más varias materias, especulativas o prácticas y morales, sobre Dios, el mundo o el hombre, pero siempre bajo su ángulo propio de visión y en cuanto nos son manifestadas por la divina revelación o pueden derivarse nuevas verdades de los principios de la fe por deducción y racional argumentación. *Revelación virtual* es llamado este conjunto de principios y verdades de la revelación expresa, en cuanto contienen virtualmente otro cúmulo de verdades o conclusiones teológicas que de ellas pueden deducirse por la aplicación del discurso racional fundado en las premisas de fe.

Siempre, sin embargo, la fe en la divina revelación será principio de conocimiento y causa principal del asentimiento a las verdades deducidas que asume los datos de la razón como instrumento y medio secundario de penetrar y descubrir nuevos conocimientos en el contenido de la revelación.

Ahora bien, la luz de la divina revelación es una, y de un modo uniforme ilumina todos los campos del saber teológico.

[10] *In Sent.* 1 prol. a.2; *In Sent.* 1 d.35 a.2 ad 4; 1 q.1 a.3-7.

Y como la ciencia divina, siendo única e indivisible, conoce en el medio puro y simplisisimo de la esencia divina todos los objetos posibles, del mismo modo ocurre con esa divina luz participada en nosotros; toda la diversidad de materias científicas y objetos cognoscibles pueden convenir en una razón formal superior de objeto científico en cuanto son divinamente revelables [11].

La analogía con las ciencias humanas no tiene aquí validez. La filosofía se sistematiza en un conjunto de ciencias esencialmente diversas, porque cada objeto científico entraña una propia cognoscibilidad, que determina diversos principios y propiedades y diverso modo de saber.

Todos esos objetos de ciencias particulares pueden congregarse y unificarse en una razón superior de ciencia bajo un medio formal único de conocimiento y demostración, que es la luz de la revelación y los principios de la fe.

Es, en efecto, una ley ontológica que las formas superiores contienen de un modo eminente y unido las perfecciones que se encuentran dispersas y divididas en los seres inferiores. También los hábitos y potencias más altas pueden comprender bajo una razón más universal todas las diferencias de objetos y hábitos de orden inferior, como la razón reúne el conocimiento de lo sensible y espiritual; la voluntad, los movimientos del irascible y lo concupiscible; el sentido interior, todas las cualidades sensibles percibidas por los sentidos externos. Tal es el caso de la teología, ciencia de lo sobrenatural en cuanto tal, que abarca, en la unidad indivisible de ese haz de luz divina, el conocimiento de los misterios revelados y de cuanto por medio de la revelación pueda conocerse de las cosas humanas y de las disciplinas filosóficas.

Por eso, las diferencias de *especulativo y práctico* en el mundo de la ciencia humana constituyen ciertamente diferencias formales. La filosofía moral se distingue de las demás ciencias filosóficas especulativas, de la prudencia y las artes, de los hábitos intelectuales especulativos. Mas respecto de la teología significan diferencias simplemente materiales. Como la razón humana es a la vez especulativa y práctica, y el entendimiento divino, en su máximo grado, contemplativo y operativo, del mismo modo la teología, a semejanza de la ciencia de Dios, que es a la vez causa de las cosas y de nuestra potencia intelectual, a cuya doble condición especulativa y práctica se adapta, debe reunir en la eminencia de su objeto formal ambos modos. Bajo un mismo objeto formal considera la teología tanto los objetos de pura ciencia o *speculabilia* como lo práctico y operable. Es, por lo demás, la condición de todos los demás hábitos cognoscitivos infusos, o que participan de la ciencia divina. La fe y los dones

[11] 1 q.1 a.3 ; *In Sent.* 1 d.35 a.2 ad 5.

de sabiduría, de entendimiento y de ciencia, que nacen de la fe viva, tienen asimismo ese doble carácter: especulativo principalmente, como dones contemplativos, y *per se secundo* afectivos u ordenados a la vida práctica [12].

Así, pues, la teología moral se ha de reducir a la unidad específica de la ciencia sagrada, no como teología distinta e independiente, sino *como una parte integrante principal* de la misma. Ella se reserva principalmente la función práctica de la teología, consistente en la consideración de Dios como fin último y en la dirección y ordenación de toda la vida humana a El. Digo *principalmente* porque, en rigor, todo acto de teología en todas sus diversas materias es a la vez especulativo y práctico. Como la ciencia de Dios en sí misma, la contemplación del objeto divino es siempre afectiva, pues su misma bondad por fuerza ha de provocar los afectos y mover la voluntad a su amor y a tender hacia El. Y tanto más apta será a mover la voluntad cuanto más honda sea la contemplación o conocimiento de la verdad divina. Sólo que las nociones de *praxis* y *especulación* han de depurarse, aplicadas a estos hábitos cognoscitivos sobrenaturales, del mismo modo que a la ciencia divina. Lo práctico ya no es propiamente la acción transeúnte productora de un efecto exterior, sino la *inmanente*, el movimiento quieto e íntimo de la voluntad; es decir, se torna en *afectivo*, así como la simple especulación de las ciencias inferiores adquiere en aquéllas un modo eminente y superior, que es la *contemplación* quieta y sosegada [13].

De la teología, así como de la ciencia de Dios y dones del Espíritu Santo especulativos, decía Cayetano que no son propiamente especulativos o prácticos, sino hábitos de orden superior que contienen de modo eminente los caracteres de práctico y especulativo subordinados y depurados [14].

Mas la teología moral ejercita la función más propiamente práctica, activa la ordenación de los actos humanos al fin sobrenatural. Todos los tratados teológicos que a este aspecto del orden moral de la vida humana con el estudio de los medios dados al hombre para alcanzar el fin eterno se refieren, serán contenidos en su materia y cometido propio. Forma con la dogmática las dos partes *integrantes constitutivas* de una *teología* en especie indi-

[12] 1 q.1 a.4.5 ; *De verit.* q.3 a.3 ad 6 ; *In Sent.* 1 prol. q.1 a.3 sol.1. Cf. J. M. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* t.1 (Matriti 1947) p.225.

[13] J. M. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* t.3 p.226. Cita un texto expresivo de González de Albelda, O. P., afirmando el carácter especulativo-afectivo de todo acto de fe y todo conocimiento teológico. «Omnes actus fidei sunt simul speculativi et practici, etiam omnes actus theologiae idipsum habent ; nam si principia sunt simul speculativa et practica, etiam conclusio quae inde procedit debet participare rationem practici et speculativi simul» *(Comment. in 1 partem* q.1 a.4 d.4 n.69 [Compluti 1621] p.41. Io. A S. THOMA, *Cursus Theol. in 1 partem* d.2 a.10 n.17-18).

[14] CAIETANUS, *In 1 partem* q.1 a.4 n.3 et passim. Cf. RAMÍREZ, o.c., p.228.

visible. Desde los Santos Padres, en efecto, la doctrina de la ciencia sagrada encerraba, como sus dos partes fundamentales, *res fidei et morum*.

Pero ni aun ambas materias son perfectamente diferenciadas. Las *res morum* entran de lleno dentro de las *res fidei*, doctrinas dogmáticas o derivadas de los principios de la fe, pues la moral teológica ha de extraer sus conclusiones y enseñanzas de las fuentes de la revelación.

Las decisiones de los concilios, las reglas de fe y doctrina de la Iglesia han recaído muchas veces sobre cuestiones morales y de la vida práctica cristiana. El magisterio de la Iglesia reclama para sí, hoy más que nunca, el derecho que le asiste, por su misión de custodiar, guardar, mantener fielmente el depósito de la revelación, a la enseñanza cierta, juicio o dictamen definitivos sobre cualquier materia de orden moral.

No sólo existe distinción inadecuada—como entre el todo y una parte—entre la teología dogmática y la moral, sino que deben notarse, en muchos aspectos y temas, fusión y mutuas implicaciones. Como hemos dicho, las más altas y especulativas doctrinas dogmáticas, como los misterios de la Trinidad, encarnación y vida de Cristo, tienen un valor eminentemente práctico, y su estudio y contemplación debe traducirse y cristalizar en hondas consecuencias para la vida cristiana. A su vez, muchas cuestiones morales constituyen los más hondos tratados dogmáticos. Piénsese no sólo en los sacramentos, sino también en el *Tratado de gracia*, que Santo Tomás encuadra en la parte moral de la teología por ser la gracia el factor y principio básico de la ordenación de los actos humanos a Dios; y a la vez es altamente dogmático e incluído por todos los tratadistas modernos en sus dogmáticas.

e) Utilidad práctica de la división

La *separación de la teología moral* de la dogmática tiene, pues, *sólo un valor práctico*, como las dos partes principales de la misma teología, que distintamente son tratadas con vistas a los fines de estudio y aprendizaje, pues aquí, como en todo, se impone la ley de división del trabajo; pero nunca confiere a la moral teológica un valor de ciencia independiente, de nueva especie de teología. Más aún, la costumbre de establecer tal separación radical en la enseñanza y en los libros, desligando la moral de todo contacto con el dogma, con las fuentes de la revelación, trae grandes desventajas científicas. El sistema tradicional de estrecha conexión entre la moral y lo estrictamente dogmático, entre las cuestiones especulativas y las consecuencias práctico-morales,

reportaba mayores ventajas, "no compensadas con las utilidades del método actual" [15].

Santo Tomás argüía por el uso en los Libros Sagrados de proponer indistintamente—*permixtim*—, ora un documento moral, ora una altísima verdad dogmática [16]. El ideal, pues, y método más teológico sería estudiar, como en los clásicos, en estrecha unión lo casuístico con las cuestiones especulativas, y todo unido con las fuentes dogmáticas de la revelación. De este modo no se caería tan fácilmente en el vicio de una casuística fría, seca y descarnada de todo jugo y valor teológico, reducida a simple recuento de opiniones. "Los casuístas que no deducen la ciencia moral de los principios de la fe, decía San Alfonso María de Ligorio, no son teólogos". El modelo perfecto de esta unidad y conexión íntima del estudio homogéneo de lo dogmático y lo moral o casuístico es la *Summa* de Santo Tomás.

Síguese también que no es necesaria una introducción distinta a la teología moral en el sentido entendido por los "teólogos sacroimperiales" y por todos los partidarios de la misma como teología independiente. Introducción significa indicación de un nuevo método o camino a seguir, lo que supondría entonces que el *método teológico varía esencialmente* aplicado a la parte moral. Pero sabemos que uno es el método en teología: el que procede y demuestra por la autoridad divina contenida en las fuentes de la revelación, como unos son los principios o verdades reveladas y uno el sujeto o razón formal de la misma, que es Dios. El método teológico debe permanecer substancialmente inmutado en la dogmática, moral y teología espiritual, y no puede señalarse otro camino, lógico o teológico ni método distinto de saber para la moral, porque no pueden señalarse nuevos principios teológicos, nueva revelación y otra razón de deidad para ella.

Santo Tomás, que multiplicaba con abundancia cuestiones si el caso lo requería, sólo escribió una cuestión de introducción para toda la *Summa*, tanto más que la parte moral forma un todo aún materialmente indivisible con la dogmática.

Pero sí es posible y se requiere introducción especial en el sentido de que cabe una diversa aplicación accidental de los principios teológicos a la materia moral. La unidad eminente de la teología no impide esta diversificación tan grande de sus materias, especulativo-dogmáticas o prácticas y morales, a las cua-

[15] Así lo afirma, entre otros, L. Janssens, O. S. B., *Summa Theologica ad modum commentarii in Aquinatis «Summam»* t.1 (Friburgi Br. 1900) p.3: «Ex hac maiore connexione traditionali rei moralis cum re stricte dogmatica profluebant multa bona, a methodo hodierna vix plene compensanda».

[16] S. Th., *In Sent.* 1 prol. a.2 arg.2: «Quae sunt *diversarum scientiarum*, distinctim et in diversis libris determinantur. Sed in *Sacra Scriptura permixtim in eodem libro* quandoque determinatur de moribus, quandoque de creatore, quandoque de creaturis, ut patet fere in omnibus libris. Ergo ex hoc non diversificatur Scientia Sacra».

les el método teológico debe amoldarse revistiendo modalidades distintas, según lo decía admirablemente Santo Tomás: "Quamvis ista scientia una sit, tamen de multis est et ad multa valet, secundum quae oportet modos eius multiplicari" [17].

La introducción especial deberá exhibir esta materia moral en sus exigencias metódicas propias y aplicar a ella las características de la teología y su método.

II. *Naturaleza y objeto de la teología moral*

a) La moral y el orden moral

Santo Tomás no ha instituído una flamante especulación inicial sobre *el ser moral* o *el deber ser*, como se dice hoy día. No obstante, poseía él alta intuición de este término de lo moral, si bien fundada en conocimiento imperfecto de su semántica y significación original. Observa que el apelativo *moralis*, como el término *mores*, de donde deriva, tiene doble acepción. Puede significar una tendencia natural o connaturalizada a ciertas acciones; es decir, un modo de obrar constante, uniforme y propio de cada naturaleza, lo que se aplica también a los animales y seres irracionales: *more brutorum, more leonum*, de *moribus caelorum*. O también la costumbre, es decir, este modo de obrar constante y uniforme adquirido por un hábito. Y añadía que los griegos habían marcado estas dos acepciones en la diferencia gramatical del ἔθος y ἦθος. Esta última señalaría el modo de obrar propiamente humano o por hábito [18].

Pero la diferencia de palabras griegas no estaba ahí, sino en la clásica oposición del ἦθος y πάθος. Según Quintiliano, *pathos*, o pasión, señala la afección vehemente, impetuosa e inmoderada, que se encuentra también en los animales, mientras que el *ethos* indicaba la afección suave y moderada, llevada con humanidad, propia de hombres [19]. Y corresponde exactamente al sentido originario del término latino *mores*, que deriva etimológicamente no de *mox* o *mora*, como algunos dijeron, sino de *modus* o, más bien, *a moderatione*, indicando bien a las claras la moderación o morigeración en los movimientos del alma. Los *mores* latinos son propiamente los modos de obrar moderados, y morales las pasiones y afectos reducidos a debido modo, a una medida o justo medio, en que consiste el bien moral.

[17] *In Sent.* 1 prol. q.1 a.5 ad 2. Cf. Ramírez, o.c., t.1 p.34.

[18] 1-2 q.58 a.1: «Mos autem duo significat; quandoque enim significat consuetudinem...: quandoque vero significat inclinationem quandam naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum».

[19] Quintilian., *Institutiones oratoriae* l.4 c.2 n.18-13. Cf. Ramírez, o.c., t.1 p.36-40.

Mos o *modus* indicaba este modo de obrar en la doble acepción señalada por Santo Tomás. Bien un modo de obrar connatural y constante, propio de cada ser, criaturas inanimadas o vivientes; o bien, en sentido más propio, *mos* se distinguía del movimiento natural, señalando una manera de obrar constante y duradera, hecho uniforme y casi natural por el repetido ejercicio de la acción; es decir, un hábito o costumbre, que ha humanizado las pasiones. Por eso la etimología del ἦθος griego es la misma que la de la *consuetudo* latina: viene de ἔθ o también συέθ, de donde *suetum* y *consuetudo*. Y de la misma forma verbal se origina la = el hábito.

Por medio de los hábitos adquiridos, el hombre contrae, pues, esa *moderación* en sus sentimientos y actos, requerida para que sean morales. Pero esto supone a la vez un obrar con dominio de la propia actividad, lo que es propio de la voluntad humana deliberada. Sólo, pues, en sentido metafórico puede hablarse de *mores* o costumbres en los seres irracionales, y ya San Ambrosio afirmaba que "mores proprie dicuntur humani".

Por eso Santo Tomás ha captado, por fin, esta idea originaria, definiendo lo *moral* como "el acto humano perfectamente voluntario" o que tiende a un fin: "Idem sunt actus morales et voluntarii" [20].

Pero si sólo las acciones y costumbres humanas son formal e intrínsecamente morales, la denominación *moral* se atribuye en una vasta red de analogías a numerosos objetos, y veremos más tarde cómo los entes morales constituyen un amplio campo del ser al lado de los seres físicos, como efectos o causas, relaciones y demás productos de la actividad humana. Entre ellos el de *ciencia moral*—filosofía, teología—ocupa un lugar preferente. Morales serán todas las ciencias que consideren esas acciones voluntarias del hombre. Según Cicerón, era la ciencia que trataba "de vita et moribus hominum", es decir, de la manera de vivir rectamente para obtener la felicidad: "ad beate vivendum refertur". Esto tenía para el orador latino sentido muy hondo y humano. Los primeros filósofos, decía, se ocuparon con afán en considerar los astros, los movimientos de los cielos, etc. "*Socrates*, primus, *philosophiam devocavit* de caelo, et in urbibus collocavit et in domos etiam introduxit, et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere" [21]. Lo que expresa muy al vivo el carácter práctico de la ciencia moral, que se adentra en el estudio y conocimiento del hombre, para conducir su vida y actividad a su verdadero destino feliz, en oposición a la antigua filosofía, demasiado especulativa y ocupada en estéril contemplación sideral.

También para Aristóteles la ciencia moral era "la filosofía

[20] *In Lucam* prol. n.8; 1-2 q.1 a.3.

[21] Cicero, *Quaest. Tuscullanae* l.5 c.4; I *Academic.* l.1 c.5.

de las cosas humanas" (περι τὰ ἀνθρώπινα), dividiéndose así con las restantes disciplinas teóricas o metafísicas el campo total de la filosofía, que es "rerum divinarum humanarumque scientia".

Para Santo Tomás, la filosofía, obra de la razón o del sabio, constituye un orden, ya que *sapientis est ordinare*. Y de los cuatro órdenes con los que, según él, puede enfrentarse la razón humana, el último de ellos constituye el orden moral, objeto de la ética. Uno es el orden físico u ontológico, "ordo rerum naturalium", objeto de pura contemplación—*quem ratio considerat*—, y que da lugar a la filosofía natural y metafísica; otro es el orden lógico, objeto de acción puramente intelectual—*quem ratio considerando facit in proprio actu*—, a que se refiere la lógica; otro es el orden de la acción exterior del hombre, que recae sobre el mundo para formarlo—*quem ratio considerando facit in rebus exterioribus*—, y es objeto del arte y de la técnica; por fin, está el orden de la acción humana en sí misma—*ordo actionum voluntariarum*—, es decir, el orden moral, objeto de la ciencia moral [22].

Esta ciencia verdaderamente humana, inventada u organizada por Sócrates, el primer filósofo humanista, tiene, pues, por objeto el *orden moral*. Este constituye un *orden* con razón y más justicia, si cabe, que los anteriores. "Orden es la apta disposición de cosas diversas a un fin". El *orden moral* será también la recta disposición de los entes morales, que son las acciones humanas y todas las cosas creadas en cuanto al uso que hace de ellas el hombre—en relación al fin último de la vida humana—. Ahora bien, el obrar por un fin es lo propio de las acciones voluntarias o morales. No es, pues, extraño que Santo Tomás afirme sea el sujeto propio de la ciencia moral el orden de los actos del hombre a su fin [23].

Este orden moral es doble. Hay un *orden moral natural*, determinado por el fin natural de la vida humana, por una serie de *medios* impuestos como necesarios o convenientes para conseguir esa finalidad natural y el conjunto de relaciones morales que de esos movimientos u ordenación natural resultan respecto de Dios, de sí mismo y de la vida social, fundadas en las exigencias de la naturaleza. Tales constituyen la *moralidad natural* de nuestros actos.

Y existe asimismo un *orden moral sobrenatural*. Este orden se funda en la *elevación* gratuita de la criatura al fin y destino sobrenaturales; en la concesión de la gracia y de todos los medios abundantísimos para conseguir el mismo: revelación, redención, sacramentos; y en los nuevos preceptos o ley superior que

[22] *In Ethic.* I lect.1 n.2.

[23] *In Ethic.* I lect.1 n.3: «Sicut subiectum philosophiae naturalis est motus, vel res mobilis, ita subiectum *moralis philosophiae* est operatio humana ordinata ad finem, vel etiam homo voluntarie agens propter finem».

se imponen, las *relaciones morales* distintas que surgen, correspondientes a la nueva forma de vida sobrenatural que ha de llevar en este estado y según esta vocación divina de hijos de Dios y de redimidos por Cristo. Su resultante es la nueva forma *de ser moral* que de ahí brota, los *mores christiani*, la moralidad sobrenatural de las acciones humanas [24].

Estos dos órdenes morales, de hecho existentes en el mundo, dan lugar a una doble ciencia o saber moral, plenamente distinto. El orden moral natural es objeto de la filosofía moral. El orden moral sobrenatural, objeto de la teología moral. Como teología, es "la ciencia divina comunicada sobrenaturalmente a nosotros por la divina revelación". Se trata de la revelación virtual o mediata, no la revelación formal, a la que responde el conocimiento sobrenatural producido por la luz de la fe. A aquélla responde el conocimiento sobrenatural mediato, o conocimiento obtenido por discurso y deducción racional de los datos revelados, como indica el término λογος, que, cuando entra en composición, equivale a *discurso científico*. Θεολογία significa, pues, un conocimiento científico, por demostración, de Dios sobrenaturalmente revelado y de las cosas divinas, o de las cosas creadas en orden a Dios y a través de Dios.

b) Objeto de la teología moral

Pero la clasificación o noción esencial de una ciencia, como de todo hábito o potencia, sólo se obtiene mediante la indagación de su objeto en sus distintos aspectos, cuyo resultado inmediato será la definición de esa ciencia.

Es bien conocida la triple gradación de objeto en toda la Escolástica empleada: objeto material, objeto formal *quod* o terminativo, objeto formal *quo* o puramente motivo. Distinción que se hace patente en el ejemplo clásico del triple objeto de la vista: las cosas que se ven, el color, la luz.

El *objeto material* de la teología moral son los *actos humanos*, las acciones voluntarias, *creatura operans*. Dentro, en efecto, del objeto teológico, el de la moral se distingue parcialmente del de la dogmática. Porque ambas partes se refieren al mismo objeto total, que es Dios. Tratan *De Deo rebusque divinis*. Pero la dogmática trata de Dios como objeto de contemplación; considera a Dios en sí mismo, en sus perfecciones y en sus obras. Su materia es *de rebus fidei, de credendis*. La moral, en cambio, trata de Dios *como objeto de tendencia* de las criaturas racionales hacia El. Considera a Dios término finalizante y de beatitud en el movimiento de la criatura humana hacia El, en los *actos morales* del hombre. Su *materia* inmediata es *de rebus morum, de agendis*.

[24] A. Peinador, *Theologia moralis fundamentalis* t.I (Madrid 1945) p.9ss.

Dios permanece como objeto principal y último también en la consideración de la teología moral. Es el sujeto *primero* y *principal de atribución* en ella, puesto que el teólogo moral parte siempre de Dios, de su bondad, como término final y bienaventuranza; de sus exigencias morales sobre la criatura, como legislador, etc., para determinar todas las reglas del obrar moral en el hombre. En El se resuelven todas las normas de obrar y conocimientos de moral. En un sentido inverso, la filosofía moral parte de la consideración del hombre en su obrar por un fin natural, de las exigencias morales conforme a su naturaleza, de la ley moral inmanente a su naturaleza, y sólo se remonta a Dios en cuanto término final y extrínseco. En el horizonte de la moral natural no aparece Dios en primer plano; la ley moral puede conocerse y obliga aun con ignorancia de Dios. No se parte de Dios, sino sólo bajo la razón implícita de sumo bien o fin último, mas no *sub ratione propria Deitatis,* de Dios en sí beatificante.

Esta visión teocéntrica no impide que el propio objeto o materia que estudia inmediatamente la moral teológica sean los actos humanos. Constituyen juntamente—como los llama Santo Tomás (I *Ethic.* lect.1)—el sujeto secundario inmediato de atribución, a la vez que de inhesión, como próximos o inmediatos portadores que son de la moralidad sobrenatural. Ellos son el sujeto receptor de la forma moral de la ordenación al fin. Pero el sujeto completo y subsistencial—*subiectum quod*—es evidentemente el hombre operante y tendiendo por sus actos libres al bien moral. Y el sujeto propio de la moralidad sobrenatural es el hombre *per actus salutares,* por *sus actos sobrenaturales elevados* por la gracia. Estos son la materia propia, el objeto material del teólogo moral.

En lo que aparece otra gran diferencia respecto de la ética, pues el sujeto propio de ésta es el *hombre* en su moralidad natural. Mas el sujeto de la moral teológica es el *cristiano*—decía el cardenal Ceferino González—, el hombre elevado al orden sobrenatural, restaurado y redimido por Cristo y tendiendo a la vida eterna por actos que superan la naturaleza humana [25].

No son, sin embargo, ajenos al dominio de la teología moral todos los actos humanos naturales. Ellos constituyen su objeto material extensivo, *su materia apropiada,* ya que todos los actos buenos naturales pueden ser *movidos* e imperados por la caridad al fin superior y ser referidos a la vida eterna, así como lo malo e inhonesto en el orden moral humano es contrario a la ley eterna y ofensa de Dios. El orden moral teológico y el filosófico no se dividen adecuadamente, por cuanto aquél incluye y absorbe a éste y añade sus propios elementos, como las formas superiores contienen virtualmente las inferiores; así el alma humana con-

[25] CARD. CEFER. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental* (Madrid 1873) t.2 p.783 c.1.

tiene todo el ser de las formas de vida sensible y espiritual. En rigor, y dada la condición actual del hombre elevado o la vocación universal a la vida divina que se nos confiere por Cristo, no se da de hecho sino un orden moral único, combinado, pero que es formalmente sobrenatural.

Sólo la abstracción racional separa, sin mentir ni deformar la realidad, los dos órdenes morales, constituyendo las dos ciencias morales.

Mas el teólogo moral no ha de ceñir su atención científica al hombre en cuanto a la moralidad y ordenación de sus actos libres. Como *objeto material remoto,* le cumple extender su estudio a todo lo que puede referirse e influir en el obrar humano, omo factores e impulsores de actos voluntarios, como objetos o fines. Y pues la voluntad humana no conoce límites en la amplitud de su objeto, todos los seres corporales y espirituales pueden incidir en la consideración del teólogo moral. Por algo la ciencia moral es la ciencia de *todos los negocios humanos,* ciencia del vivir humano en cuanto tal, y pues que todas las cosas exteriores están sometidas *al uso* y *al dominio* de la voluntad, el filósofo moralista—y mucho más el teólogo—puede juzgar, y a su modo también usar, del conocimiento de todos los objetos, de todas las demás ciencias, de todas las cuestiones económicas, sociales, psicológicas del vivir humano. Las ciencias antropológicas le están de una manera especial relacionadas, y por eso el teólogo moralista ha de ocuparse de todos los factores psíquicos y hasta fisiológicos que influyen en la acción voluntaria, las pasiones, los elementos de la vida vegetativa, de que tanto depende el psiquismo superior y la misma voluntad—por lo tanto, todo el campo de la medicina—, y más aún los trastornos de la vida consciente o enfermedades mentales. Pero aun en el mundo exterior nada hay —bienes exteriores, agentes del mundo, riquezas, pobreza, etc.— de que la malicia humana no pueda abusar o aprovechar la rectitud humana para su bien. Los mismos seres espirituales —ángeles, demonios y Dios con sus inspiraciones—son agentes y motores de la vida moral e inciden como tales en la consideración del teólogo moral. Por algo se ha dicho que la teología moral es "de inmensa amplitud objetiva" [26].

La diversidad de materias tratadas en una ciencia se unifican en el *objeto formal quod,* o *terminativo,* que es el especial aspecto objetivo que una ciencia considera y a través del cual contempla todos sus objetos materiales. En la teología moral, esta razón formal de objeto puede afirmarse que es "la moralidad sobrenatural de los actos humanos", o "el orden moral sobrenatural", o "Dios como fin sobrenatural y asequible por operaciones morales meritorias".

[26] RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* t.1 p.53.

Como moral, en efecto, la teología ha de considerar su sujeto—los actos humanos—, no en su ser psicológico o vital, sino bajo la razón formal de morales, es decir, tendiendo libremente a un fin y adecuados o no a la regla moral. Como teología, debe tener por objeto formal a Dios *sub ratione Deitatis*.

Ambos aspectos se compaginan muy bien en el ser moral sobrenatural. La deidad se incluye formalmente en los actos sobrenaturales, ya que éstos se dirigen y terminan en Dios como es en sí. Por tanto, que el objeto formal es la moralidad sobrenatural, equivale a decir que es la misma razón *trascendente* de deidad *considerada* o *aplicada* a *esta materia* especial de los actos humanos, porque lo sobrenatural es lo divino participado, comunicándose a nosotros. La moralidad teológica constituye en rigor moralidad divina, especificada y finalizada por Dios en su vida íntima.

De este modo, el objeto de la teología no cambia. En la parte moral se mantiene el mismo que en la dogmática, si bien reviste esta modalidad distinta por aplicarse a la materia especial de los actos humanos: *Deus in se ut est assequibilis a nobis operatione morali*.

A su vez, las dos fórmulas son idénticas a la tercera del "orden moral sobrenatural". Como hemos indicado, la moralidad consiste formalmente en el orden de la acción voluntaria a sus fines, por conformidad con la regla moral. Toda la vida moral es un conjunto de relaciones de adecuación e inadecuación de nuestros actos con las reglas morales, con los fines propios y, en última instancia, con el fin último de la vida humana. La distinción de un doble fin o bienaventuranza del hombre es la que determina el doble orden moral, natural o sobrenatural.

Pero la moralidad sobrenatural, como lo voluntario en general, no se participa de un modo uniforme en nuestros actos. No todas las acciones humanas son efectos en substancia sobrenaturales ni proporcionados a la vida eterna. De un modo intrínseco y como en sujeto inmediato y propio, la forma moral sobrenatural se encuentra en los actos interiores—elícitos—de la caridad. La deidad se incluye formalmente sólo en los actos de la caridad divina, pues ésta, como virtud teológica, tiene a Dios en sí mismo por objeto y término inmediato de su obrar. De ella desciende esta moralidad sobrenatural sobre los actos imperados, exteriores e interiores, de todas las demás virtudes, pues que todos deben ordenar al sumo Bien, a Dios como es en sí. De la caridad se participa la moralidad sobrenatural intrínsecamente en las virtudes infusas y, por extrínseca y lejana moción, en los actos naturales y operaciones exteriores. En todos ha de poner aquella moción de la caridad la forma de *actus salutaris* perfecto, meritorio *de condigno* de la vida eterna.

Con todo rigor es, pues, llamada la caridad *forma de la vida cristiana*, por su función de informar todas las virtudes y sus actos, ordenando toda la actividad humana al logro de la vida eterna.

En ello tenemos un caso de analogía de atribución, una jerárquica participación de la razón formal de moralidad sobrenatural en los actos humanos, a partir del principio formal de la misma, que es la caridad. Esta ha de constituir los demás actos virtuosos in *genere moris stricte theologici*. La moral teológica es esencial y eminentemente una *moral de la caridad*.

Por fin, el objeto formal *quo*, o puramente motivo, debe ser el principio formal de conocimiento en la moral teológica. Como hemos dicho, este medio no puede ser otro que la *divina revelación*. Lo sobrenatural sólo es susceptible de un conocimiento adecuado y propio a través de la luz divina que al hombre se comunica por la divina revelación. "Deitati respondet una tantum ratio adaequata obiecti ut obiectum est, et haec est *lumen divinum*", decía Cayetano [27]. Y la vida moral cristiana es, en su fondo íntimo, sobrenatural. Si una gran parte de ese orden moral teológico, o sea, la moralidad mala, los pecados y los vicios, destruyen, más bien que edifican, la vida sobrenatural, por eso mismo pertenecen al mismo orden de conocimiento como privación y oposición a ese orden divino, según el axioma: *Contrariorum eadem est ratio ac scientia*. Y, en efecto, sólo cabe esclarecer las sombras de la malicia infinita del pecado y de la vida pecadora, a la luz de la revelación, por su oposición a la bondad divina, como ofensa suya y en contraste con los esplendores del bien y la virtud sobrenatural.

La divina revelación, como término de conocimiento inmediato, da sólo el asentimiento de fe. Se trata de la revelación como *principio* del conocimiento de nuevas verdades en ella contenidas, y que han de descubrirse por deducción racional. Bajo este aspecto se llama revelación virtual, es decir, las verdades de fe como principios y premisas del razonamiento teológico para la demostración científica de nuevas conclusiones. Los principios de fe y las verdades todas de la revelación formal son aplicadas por la razón discursiva a la *res morum*, a la materia propia de los actos humanos, para la construcción de la teología moral.

La moral teológica procede siempre de los principios revelados; es un proceso científico que se mueve a la luz de la revelación. Es la idea de San Agustín de que la teología moral asume la función de la razón superior, la inquisición a través de las razones divinas: *Inhaeret rationibus divinis consulendis*, juzgando, en efecto, por razones eternas sobre las cosas tem-

[27] CAIET., *Com. in* I *partem* q.1 a.3 n.9.

SEMINARIO METROPOLITANO BIBLIOTECA DE NUESTRA SEÑORA

porales e imponiendo en la dirección de los actos humanos una regla superior de orden divino [28].

La luz de la revelación unifica todo proceso teológico y establece la unidad indivisible de la teología moral con la dogmática. El contenido de la revelación será siempre la fuente primaria de donde debe extraer el teólogo moral sus conclusiones. Como toda la teología, la moral es un saber formalmente racional y hábito adquirido de orden entitativamente natural, aunque en su raíz sea sobrenatural. La razón es el gran instrumento y causa inmediata de la elaboración de la moral teológica, actuando en virtud de las premisas de fe, como causa principal del asentimiento teológico. De esta combinación de luz de la fe y de la razón humana brotan consecuencias para el método teológico, que han de ponerse de relieve también en la teología moral.

c) Definición de la teología moral

Las definiciones que se dan de la teología moral resultan exactamente de la combinación de estos objetos. Dícese ser "la parte de la ciencia teológica que, procediendo según los principios revelados, estudia la ordenación de los actos humanos a Dios como fin sobrenatural" [29]. O también, *Scientia ordinis humanorum actuum in beatitudinem supernaturalem, ex revelatione virtuali procedens* [30].

En ella se expresa la materia inmediata sobre que versa toda la consideración moral, que son los actos humanos como sujeto o receptor inmediato de la forma moral cristiana. Esta moralidad sobrenatural se designa formalmente por un orden de la acción voluntaria a su fin último, que es la eterna beatitud; de tal suprema ordenación derivan después todas las reglas del obrar moral, en cuya conformidad o desacuerdo consiste el bien o el mal moral, y como ciencia de un orden que ha de establecerse e instaurarse en el obrar voluntario, la moral es *ciencia práctica,* cuya consideración toda tiene por finalidad la dirección práctica de las acciones. Por esta materia inmediata se distingue sobre todo de la teología dogmática, de orden puramente especulativo como consideración inmediata de la Deidad en sí misma. Si la dogmática se ha llamado *scientia fidei vel credendorum,* la teología moral es la *scientia caritatis vel agendorum.*

Santo Tomás ha expresado en diversas fórmulas equivalentes

[28] S. Th., *In Sent.* 2 d.24 q.2 a.2; 1-2 q.74 a.9; *De malo* q.7 a.5; S. August., *De Trin.* l.12 c.7: ML 42,1005.
[29] B. H. Merkelbach, O. P., *Summa theologiae moralis ad mentem S. Thomae* ed.3.ª t.1 (Parisiis 1930) n.3 p.10.
[30] Ramírez, *De hominis beatitudine* t.1 p.61.

y exactas esta idea esencial y definición de la moral teológica. A veces, por una definición general que determina sólo el sujeto primario y principal de ella, como al decir que la teología en su parte moral "trata de Dios en cuanto es fin especialmente (sobrenatural) de la creatura racional" [31], o bien en la forma común aquí indicada, como ciencia que "considera los actos humanos en cuanto que por ellos el hombre se ordena a la bienaventuranza sobrenatural" [32].

Pero sobre todo Santo Tomás ha usado dos fórmulas equivalentes, llenas de sentido, para expresar esta misma definición. La primera, en la introducción y división general a la *Summa.* La teología moral, dice, *agit de motu rationalis creaturae in Deum* [33].

Ante todo se expresa la materia propia de la teología moral como un "movimiento de la criatura racional", porque el ser moral es una propiedad que afecta a los actos del hombre, al ser dinámico de éste, más bien que a su esencia estática. Y de entre los actos humanos, los de la vida cognoscitiva, de entendimiento y facultades sensibles, no son aún movimientos; éstos son principalmente los actos apetitivos y de tendencia, máxime los de la voluntad. El hombre se mueve por su voluntad libre. La forma va implicada en el término *in Deum* (supuesto Dios en sí mismo), pues señala un orden y tendencia de los actos humanos al fin sobrenatural, que es el orden moral teológico. El orden, en efecto, de causalidad final, indicado en la partícula *in Deum,* es el orden moral, mientras que el orden *a Deo,* el proceso de causalidad eficiente, es el orden dogmático.

Toda la vida moral del hombre, toda acción buena, es, pues, un moverse hacia Dios, una conversión a Dios, al cual nos acercamos, según la expresión agustiniana, *non passibus corporis, sed gressibus mentis vel affectibus.* Y el primer principio e impulsor de este movimiento del alma hacia el Bien divino es "el acto propio de la caridad, por el cual se ordenan todos los actos de las demás virtudes al fin sobrenatural" [34]. Por aquí también aparece que toda la moral teológica se concentra en actos de caridad, como las virtudes todas, para San Agustín y Santo Tomás, se reducen a un único *ordo amoris* [35].

La segunda y más profunda fórmula es la que emplea aquí Santo Tomás para caracterizar toda la consideración de la moral teológica: *de homine viatore secundum quod est imago Dei* [36]. En ella van subyacentes todas las enseñanzas del santo

[31] 1 q.2 prol.
[32] 1-2 q.7 a.2: *Considerat actus humanos secundum quod per eos homo ad beatitudinem (supernaturalem) ordinatur.* Cf. 1 q.1 a.4.
[33] 1 q.2 prol.
[34] 1-2 q.114 a.4.
[35] 1-2 q.62 a.2 ad 3.
[36] 1-2 prol.

Doctor sobre la imagen de Dios en el hombre. Por su naturaleza intelectual, el hombre es la imagen ontológica de Dios; en sus operaciones también refleja la imagen divina, obrando por su vida o actividad intelectual *ad similitudinem specificam Dei.* Tanto esta imagen psicológica u operativa como aquella ontológica pueden referirse o a la imagen natural de Dios, *imago creationis,* o a la imagen sobrenatural, *imago recreationis,* imagen por gracia, en que el alma reproduce en sí, sobre todo por sus actos, hasta la vida íntima de Dios trino.

Esta imagen dinámica sobrenatural es la que considera directamente la teología moral, puesto que la ontológica es objeto de la consideración dogmática. Y Santo Tomás la encuentra formalmente en que el hombre es dueño de sus propios actos *por el libre albedrío, quasi potestatem suorum operum habens.* Dueño de sus obras, lo será también de sus destinos obrando por un fin. El hombre imita formalmente la vida de Dios, en cuanto se mueve a un fin libremente y con dominio de sus actos.

Los actos de las virtudes infusas son los que realizan la imagen operativa sobrenatural, elevando el obrar humano y ordenando los mismos actos naturales de virtudes adquiridas a la vida eterna. Entre ellos, son los actos de caridad los que expresan la imagen más perfecta de Dios en esta vida, siendo sólo superados por los actos beatíficos, que ya no son imagen de acción, sino ultramorales, de vida inmanente o pura contemplación [37].

Además de tendencia y movimiento finalista hacia el ejemplar, la imagen se enlaza con su prototipo por causalidad eficiente y formal. Pero sobre todo se reduce a la causa formal, de tal modo que la perfección de la imagen en el hombre reside en imitar, copiar a su divino modelo, y toda su acción ha de ser de asimilación o conformación. En lo cual vemos de nuevo resolverse la teología moral en la *ratio Deitatis,* como formal aspecto de objeto que considera. Si la razón de ser de la imagen está en referirse trascendentalmente a la forma ejemplar, la perfección y fin de la imagen divina o sobrenatural en el hombre consistirá en tender y conformarse a Dios como es en sí, y, por lo tanto, todo el estudio de la moral teológica, que trata de esa imagen, no sale de los límites de la *ratio Deitatis,* de la consideración de Dios en su vida íntima. La moral teológica está envuelta y penetrada de lo divino por este triple influjo causal que la noción de imagen encierra: de influencia eficiente, tendencia finalista y asimilación consciente de los *mores divini* en la vida del hombre.

Surge de esta profunda noción tomista de la moral teológica, como tratado de la imagen operativa de Dios en el hombre, una

[37] S. TH., *Comp. theol.* p.2 c.4.5; *Summa Theol.* 1 q.35 a.2 ad 3; q.93 a.1 ad 2. Cf. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* t.1 p.69ss.

consecuencia importante: que la esencia de la moral sobrenatural, es decir, de la vida cristiana, ha de ponerse en la *imitación de Dios,* y que la teología moral trata de esta imitación como su materia y objeto propio.

Hay en este sentido plena concordancia de esta idea de Santo Tomás con la Sagrada Escritura y los Santos Padres. También para la doctrina evangélica y paulina la vida moral del cristiano consiste en labrar y perfilar la imagen divina en nosotros, en la imitación del Padre y del ejemplar divino visible, que es Cristo. No sólo Cristo se ha dado a sí mismo como modelo perfecto de todas las virtudes (Mt. 11,29), ya que El es la imagen perfecta del Padre, sino que directamente nos ha propuesto al Padre como ejemplar último de toda perfección: *Estote ergo perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est* (Mt. 5,48). San Pablo insiste en la misma enseñanza de la imitación divina, ya que para él toda la nueva vida del cristiano consiste en un renovarse y transformarse según esta imagen celestial de Cristo, *que debemos llevar en nosotros* (1 Cor. 15,47; 2 Cor. 3,18; Col. 3,10).

Por eso se presenta a sus discípulos—en general esto vale de la vida de todos los santos—como norma y modelo de esta imitación y seguimiento de Cristo: *imitatores mei estote sicut et ego Christi* (1 Cor. 4,17; 11,1).

La doctrina de la *filiación divina,* según la cual la moral y la vida sobrenatural consisten en la vida de la gracia, que nos hace ser hijos de Dios y mueve a vivir como tales y desarrollar esta vida de hijos, nos habla en forma bien elocuente de esa misma idea. Lo propio del hijo es ser imagen del padre—*origo viventis a vivente... in similitudinem naturae*—, y todos sus actos deben enderezarse a imitar a su padre—imagen operativa—. El acto propio de los hijos, decía Santo Tomás, es el amor a sus padres. De ahí que los hijos de Dios deben sobre todo imitar al Padre por los actos propios del hijo, que son los de caridad. *Imitatores Dei estote, sicut filii carissimi et ambulate in dilectione* (Eph. 5,1). De nuevo la moral evangélica se resume y concentra en la imitación de Dios por el acto propio de caridad, que es el vínculo de perfección.

Esta doctrina de la imitación de Dios es parcialmente verdadera en toda moral, aun natural. Si bien el Antiguo Testamento no la ha enseñado expresamente ni Dios era directamente propuesto como modelo del obrar humano, ello se debía a que la revelación antigua trataba sobre todo de salvaguardar la elevación y eminencia del concepto de Dios. Sólo la literatura rabínica interpretó, bajo la influencia del helenismo, los conceptos de seguimiento de Dios, de andar en los caminos de Dios, tan comunes especialmente en los Salmos, en el sentido de una imitación del obrar divino en la vida del hombre.

En cambio, lo mejor de la filosofía griega ha visto el ideal moral del hombre, el supremo ápice de su perfección, en la imitación de Dios, en el seguimiento y participación de su naturaleza. Estos conceptos adquieren gran desarrollo en la filosofía de Platón, en el sistema ético religioso de los estoicos y en Filón de Alejandría. En Platón ya es desarrollada la idea de imitación del divino ejemplar como un proceso de *asimilación* a Dios y *participación* de la divinidad, considerados como equivalentes, si bien esta asimilación no es física, sino de las cualidades morales de Dios, y tiene lugar por la práctica de las virtudes, verdaderas participaciones de lo divino, en que a la vez se cifra la felicidad del hombre [38].

El cristianismo o moral sobrenatural ha dado un sentido pleno al antiguo principio ético de la imitación de Dios, elevándole a un plano incomparablemente superior. Por la participación de la vida divina mediante la gracia, la imitación de Dios se trueca en dichosa realidad, porque adquiere un alcance ontológico. La filiación divina, que es otorgada al hombre, hace de la imitación y seguimiento de la perfección del Padre el gran precepto del Nuevo Testamento, cuya fuerza propulsora será la caridad. Introdujo, además, otra innovación substancial, en cuanto hizo de Cristo el modelo inmediato de nuestra imitación de Dios. Mediante la encarnación, el ideal divino a seguir se nos propone sensiblemente y en figura humana por la imitación de Cristo [39].

Así, pues, como quería Platón, la imitación de Dios no sólo tiene sentido moral, sino que se realiza por participación física de lo divino. A través de la forma moral trascendente de la gracia y caridad, los *mores christiani* se hacen realmente divinos, y la moralidad sobrenatural, una moral divina.

d) La teología moral y las ciencias afines

La naturaleza de la teología moral, así caracterizada, fácilmente nos lleva a precisar sus relaciones con otras disciplinas afines, teológicas y filosóficas. Interesa ante todo señalar una neta distinción entre la moral teológica y la ética. Las siguientes diferencias colocan a ambas en dos planos científicos totalmente diversos.

Difieren: 1.° Por *el sujeto* u objeto material. En la ética es el hombre, como principio de operaciones naturales, quien recibe la forma de moralidad natural; en la moral teológica, el

[38] Las fuentes para todo esto pueden verse en: A. Heitmann, O. S. B., *Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte* (Romae, Herder, 1940). No sólo trata de esos Padres, sino que una parte importante va dedicada al A. T. y a los filósofos. Para Platón, p.20.

[39] Heitmann, o.c., p.66ss.

hombre como principio de actos vitales sobrenaturales, elevado al orden de la gracia con sus nuevas leyes, exigencias y ordenación a la vida eterna; es decir, el cristiano. 2.° Por *el objeto formal* y sujeto de ciencia. En la moral sobrenatural se conserva en todo rigor la razón formal de la deidad en el estudio de los actos morales, según la idea expresada por Santo Tomás: "Omnia tractatur in sacra theologia sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem" [40]. Mas en la filosofía moral permanece como objeto primario el ser moral de los actos voluntarios, en cuanto referidos al hombre, principio y regla próxima de los mismos. 3.° *Por los principios,* en todo acordes con la diversidad formal de objetos. La moral teológica procede siempre por los principios de la revelación; la filosofía moral se sirve en sus demostraciones de las luces y principios de la razón natural. 4.° La última diferencia es *por el fin* a que se ordenan ambas ciencias prácticas y directivas de la conducta humana, pues la teología moral estudia el orden de las acciones morales al fin sobrenatural y a la salud eterna, mientras la ética considera el orden moral humano de dirección de la vida del hombre al fin natural.

No obstante la neta distinción de ambos órdenes científicos, las relaciones e interferencias mutuas son muy grandes. Como la gracia o vida sobrenatural supone la naturaleza y se inserta en ella, así la moral teológica y filosófica no se distinguen adecuadamente, sino que aquélla incluye y comprende toda ética natural, elevándola. Esta inclusión se demuestra respecto de los cuatro aspectos indicados. *La materia,* porque la teología moral comprende también toda la materia de la moral filosófica, según hemos dicho; todos los actos voluntarios, aun naturales, del hombre, están en relación de conveniencia u oposición al fin sobrenatural, porque todos ellos deben ser medios para conseguir la salvación eterna. Por el *objeto formal,* porque la razón suprema de la Deidad puede penetrar, invadiendo con una luz y conocimiento divinos, el estudio de todas las cosas humanas.

En fin, *por los principios,* pues es obvio que los principios superiores de la revelación contienen en su luz divina los principios de la pura razón, y desde la eminencia de esas razones superiores se pueda juzgar de todas las cosas conocidas por deducción natural. Los principios divinos de la revelación, aplicados a la regulación de la conducta, son las normas de la ley eterna. Pero bien sabemos que toda la vida temporal ha de ser regulada por la ley eterna o razón superior; todas las acciones deben ser sometidas a sus supremas normas. Ambos tipos de ciencia moral, recayendo sobre la misma materia de los actos humanos, la estudian a la luz de principios diversos y en muy distinta perspec-

[40] I q.1 a.7.

tiva. Así, en los actos buenos, la ética los considera como algo honesto, en su razón de rectitud moral; la teología los mira como *actus salutares,* en tanto conducen o son meritorios para la vida eterna. En el mal y los vicios, la ética verá un desorden contrario a la recta razón; la teología los condenará como pecado y como transgresión contraria a la ley divina, como ofensa de Dios y que nos aparta de El. Las leyes humanas y sociales impondrán el cumplimiento de ciertos actos como necesarios o convenientes para el bien común de la sociedad. Ante la ley eterna y los principios de fe, esas prestaciones sociales y obligaciones civiles serán juzgadas como obligatorias en conciencia y deberes también para con el Legislador supremo, que sanciona la autoridad humana legítima y sus prescripciones como vínculos morales ante el foro de Dios. Y puesto que no hay acción mala, según la recta razón, que a la vez no sea transgresión de la ley eterna y pecado, ni bien *honesto* que no sea aprobado y adecuado a la ley de Dios, de ahí que toda la materia de la filosofía moral es de nuevo asumida y apropiada por la moral teológica [41].

La misma relación se comprueba por *razón del fin;* como el fin supremo de una organización, v. gr., en una batalla, corresponde al mando supremo, quien debe disponer de todos los fines particulares, paralelamente la ciencia del fin sobrenatural tiene por cometido y competencia propia imponer esa dirección al fin supremo también a todas las formas de la actividad natural, que remotamente pueden ordenarse y servir de medios para la obtención de la vida eterna; y desde la altura de ese orden superior juzgar de todas las ciencias normativas de orden humano, de sus prescripciones y regulaciones propias

Por aquí vemos el papel que corresponde a la teología moral respecto de todas las llamadas *ciencias morales y sociales.* Son éstas la *ética racional, sociología, derecho, política, economía,* etcétera. Todas ellas son ciencias normativas de la conducta, que tienen a su cargo un ordenamiento de los actos humanos en cierto aspecto parcial o determinado campo individual, social, económico, en que la vida del hombre se desarrolla. Pues bien, la teología moral debe ejercer respecto de todas ellas su propia función sapiencial o de sabiduría suprema, de que se ha hablado en la *Introducción general* a la *Summa* [42], en su triple aspecto de *juzgar de los principios* y resultados de estas ciencias humanas, *de ordenarlas* todas a los fines superiores de la verdad teológica y *usar* de sus resultados y propios conocimientos para el desarrollo de la ciencia teológica en servicio de la fe.

[41] S.TH., 1-2 q.71 a.6 ad 5; *De verit.* q.15 a.5; *In Sent.* 2 d.35 a.2; BÁÑEZ, *De iustitia et iure* prol. col.2; SUÁREZ, *Tract. de legibus* proem. (Parisiis 1866): Opera, V p.X-XI. Cf. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* t.1 p.60.

[42] MUÑIZ, O. P., *Suma Teológica* (BAC, Madrid) t.1 introd. p.50.

Esto significa que no puede darse separación o independencia absoluta de estas ciencias de moral particular respecto de la teología moral; que no son del todo ajenas al campo de la consideración del teólogo las cuestiones sociales, jurídicas, políticas o económicas, como el orden temporal de las cosas humanas no puede separarse del orden sobrenatural y teológico.

"El teólogo moral ha de analizar a la luz de la Verdad divina y contrastar con las normas supremas del destino eterno todos los *problemas humanos* hasta en sus últimas derivaciones y consecuencias. Afirmamos, por lo tanto, no la desvinculación y secesión, sino la *subordinación* de estas disciplinas morales a la teología, entendiendo que todos los problemas éticos, jurídicos, sociales y económicos tienen una proyección y trascendencia teológica; entrañan otros tantos problemas teológicos que sólo a la luz de la teología moral deben en última instancia solventarse. Y como toda la naturaleza está en conexión esencial con el orden sobrenatural, así todo el ámbito de las regulaciones temporales y ordenaciones humanas ha de someterse a las superiores normas de la ley eterna. La teología moral incluye, pues, dentro de su propio campo—como materia *indirecta y apropiada*—todo el orden ético, jurídico y social, ya que todo lo recto y justo, lo injusto e ilícito en las acciones humanas ha de ser sancionado por la autoridad divina, en tanto nos conduce a nuestro último fin o nos aparta de él. En consecuencia, el orden jurídico, y con él toda la vida política, económica y civil, forma parte del orden moral teológico, como conjunto de medios que, en los designios de Dios, sirven en último término para realizar los caminos de salvación hacia el fin sobrenatural" [43].

Tenemos una brillante confirmación de esto en lo que han enseñado y, sobre todo, practicado, en pos de Santo Tomás, los teólogos clásicos, con Vitoria a la cabeza; éste, en efecto, afirmaba, con ocasión de sus magistrales *Relecciones jurídicas,* que su "oficio y función", al asentar los principios del derecho en la sociedad política, no era de simple jurista, sino de teólogo, porque no hay negocio ni problema humano ajeno a las preocupaciones y perspectiva universal del teólogo [44]. Así procedieron estos teólogos, alumbrando con el juicio superior de las *rationes aeternae* tantas cuestiones de derecho y política e ilustrando y corroborando la verdad de las deducciones de aquellas ciencias a la luz radiante de la divina revelación. Y gracias a este fecundo impulso y lumbre superior llegaron a descubrir los más

[43] T. URDÁNOZ, O. P., *Sentido cristiano de la democracia:* Ciencia Tomista, 75 (1948) p.242-3.

[44] VITORIA, *Relect. de potest. civ.,* n.1 ed. GETINO (Madrid 1934) II p.171: «Officium ac munus theologi tam late patet, ut nullum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a theologica professione et instituto».

altos principios y nobles verdades del derecho y la ciencia social.

Sostener lo contrario equivale a afirmar la validez de la moral independiente, racionalista y atea; el maquiavelismo y liberalismo en política, una economía desligada de todos los lazos de justicia y de moral, el positivismo jurídico y el absolutismo y divinización del Estado y todos los demás errores sobre la vida moral y social que han sido reprobados por la doctrina católica [45]. Todas estas ciencias normativas de la vida individual y social, así como deben encuadrarse en lo moral, así deben reconocer sumisión a las eternas normas de dirección última del destino del hombre, dadas en la teología moral.

Pero si no hay una ética, sociología y economía independientes, cuyas enseñanza y preceptos puedan estar en oposición a la verdad revelada y a la verdad teológica, tampoco debe haber confusión de campos. La subordinación de la filosofía moral a la ciencia de la fe no indica absorción de aquélla en la moral teológica ni elevación de las mismas a un plano sobrenatural. La filosofía moral puede y debe organizarse como ciencia puramente racional, y el teólogo debe respetar esta ciencia moral autónoma con sus propios principios, método y conclusiones. Su objeto es el orden moral puramente natural, cuyas reglas y dirección debe conocer por motivos y demostración meramente racionales.

Se enlaza, no obstante, esta cuestión con las recientes controversias sobre la filosofía cristiana, que han derivado hacia una cierta confusión acerca de los límites entre la teología y la filosofía moral. Y es que el problema de la posibilidad de una ética autónoma puramente racional es más agudo que el de las demás ciencias filosóficas. La ciencia moral, siendo esencialmente orientada a la acción, debe por necesidad considerar no sólo la esencia del hombre operante, sino también sus *condiciones existenciales*, ya que la acción supone la existencia del agente y está condicionada por ella. Mas he aquí que la moral racional parte de la hipótesis de la naturaleza íntegra del hombre, que puede por sí mismo conseguir su propio fin último. La fe, en cambio, nos dice que la realidad existencial es muy otra, pues no existe otro fin último de la vida humana sino el sobrenatural.

Por esta razón, J. Maritain ha formulado una teoría, seguida por otros muchos, sobre la organización del saber cristiano. Sostiene Maritain que una ética puramente natural no sólo es imperfecta en el estado actual del hombre elevado, sino que

[45] La condenación de los errores de la moral independiente, liberalismo y amoralismo en las relaciones civiles por Pío IX puede verse en la enc. *Quanta cura* y el *Syllabus* (Denz. 1690ss.1739ss.1756ss). Cf. BOUQUILLON, *Theologia moralis fundamentalis* 3.ª ed. (Brugis 1903) introd. c.1 p.45s; A. PEINADOR, *Teología moralis fundamentalis* (Madrid 1945) I p.8.

fatalmente ha de conducir a desviaciones en la dirección de la conducta humana. Que la filosofía moral, para ser "completa y adecuada a su objeto", debe considerar al hombre en su estado actual de elevación al fin sobrenatural y recibir, por lo tanto, de la revelación y la teología un complemento de luces y confortaciones subjetivas, por lo que queda intrínsecamente sobreelevada. De este modo se constituye en ciencia subalternada a la teología, con género de subalternación propia y total. Tal filosofía moral "adéquatement prise" no se presenta, sin embargo, como simple prolongación de la teología, sino como ciencia distinta por el distinto género de objeto formal *quo*. Aunque tengan comunes el objeto material y formal *quod*, es decir, aunque esta filosofía moral adecuada se ocupe de la dirección sobrenatural del hombre cristiano, lo hace por sus propios medios naturales. Se mueve hacia Dios en espiral, no en línea recta, por sus propios principios y fuentes de saber racionales. Tal sería, según Maritain, el tipo de ética cristiana, filosofía moral completa en su género y adecuada, sin cuyo complemento de principios y verdades reveladas queda esencialmente incompleta, deformada e incapaz de dirigir la acción humana a su fin. Maritain había introducido un segundo complemento a la ética, esta vez como ciencia distinta e intermedia entre la moral especulativa y la prudencia, la "filosofía moral práctico-práctica", que aplica toda la moral teórica a la dirección concreta de las acciones humanas [46].

Con razón ha sido rechazada y rebatida esta concepción innovadora de Maritain por los buenos teólogos, como los PP. Ramírez, O. P., y Deman, O. P. [47], pues no salva la recta distinción entre el orden teológico y el filosófico ni la autonomía de la ética como ciencia racional. Tal saber moral cristiano es necesariamente teológico, porque la ciencia que recibe principios pertenecientes a la revelación, verdades sobre el fin sobrenatural, la naturaleza caída, el pecado original, etc., no es pura

[46] J. MARITAIN, *Les degrés du savoir* (París 1932) c.8 ann.7; c.11-12; *De la philosophie chrétienne* (París 1933) p.69ss.102ss; *Science et sagesse* (París 1935) p.363ss.—En favor suyo, IVES SIMON, *Réflexions sur la connaissance pratique:* Revue de Philosophie (1932) p.535-537; *Critique de la connaisance morale* (París 1934) p.90ss; MENNESSIER, O. P., *Notes de théologie spirituelle:* La Vie Spirituelle, 44 (1935) Suppl. p.59-60; LEMMONYER, O. P., *La théologie spirituelle comme science particulière:* La Vie Spirituelle, 30 (1932) Suppl. p.161-166; M. LABOURDETTE, *Connaissance pratique et savoir moral:* Rev. Thom. 48 (1948) p.142-179.

[47] S. RAMÍREZ, O. P., recensión en Bulletin Thomiste, 2 (1935) p.423-432, y discusiones *De philosophia morali christiana:* Divus Thom. 14 (Friburgo 1936) p.87-122.181-204; DÉMAN, O. P., *Sur l'organisation du savoir moral:* Rév. de Sciences, 23 (1934) p.258-280; *Questions disputées de science morale:* ibid., 26 (1937) p.279-285; MANSER, O. P., *Gibt es eine christliche Philosophie?:* Divus Thom., 14 (Friburgo 1936) p.19-50.123-141; O. LOTTIN, O. S. B., *Principes de morale* I (Louvain 1947) p.28-31; VAN STEENBERGHEN, *La notion de philosophie chrétienne:* Rév. Néosc. de Phil., 35 (1933) p.546.

filosofía, sino teología. Se dice, además, de ella que "entra en el mundo de la espiritualidad, de la gracia y santidad". Nos sitúa, pues, en pleno campo teológico, lo que no podía ser menos, porque la elevación subjetiva de luces y conocimientos que recibe de la revelación le hacen capaz de una dirección eficaz del obrar moral al fin sobrenatural. Por otra parte, el concepto de subalternación de la filosofía a la teología es desafortunado y falso. La subalternación propia tiene lugar entre dos formas de saber homogéneo, y entre filosofía y teología hay profunda distinción, no sólo de género, sino también de orden, como entre la naturaleza y la gracia.

Además, tal filosofía moral no sería adecuada a los fines que ha de cumplir, porque su inutilidad es evidente. Para los infieles, porque les será tan difícil admitir esta filosofía como la teología, hallándose esencialmente fundada sobre los principios de la fe, que ellos rechazan. Para los fieles, porque les es más fácil y completo remitirse, para la dirección de su conducta a la vida eterna, a la teología moral, ya que ésta tendrá respuestas más adecuadas y más completo conocimiento de lo sobrenatural. Resultaría, además, una filosofía ininteligible a los extraños, y fideísta, porque recibe sus principios por fe humana y no puede resolver sus conclusiones en la evidencia. Mejor es integrar estos conocimientos y verdades obtenidas a partir de principios revelados en la teología, porque también ésta es un saber adquirido, de orden formalmente racional, pero que hunde sus raíces en los principios de la fe y en el mundo de verdades sobrenaturales.

Debemos, pues, afirmar, en el sistema de Santo Tomás, la posibilidad y el hecho de una "ética pura" como verdadera ciencia moral, especulativa y práctica, aunque imperfecta, como existe una metafísica y otras ciencias puramente filosóficas, como existe el orden natural tanto en el mundo físico y de las leyes naturales como en el campo de la actividad humana de las leyes morales, que no ha sido destruído por la gracia y la sobrenaturaleza. Santo Tomás afirmó esto en el *orden existencial*, reconociendo, por ejemplo, el valor y la estructura científica de una ética aristotélica, pues sobre ella fundó todo su sistema moral [48]. Dentro de sus propias limitaciones de una vida moral imperfecta, tal ética puede dirigir bien la acción, sin que deforme la noción de vida moral y fines morales, porque abstrae de lo existencial, y *abstrahentium non est mendacium*. Como todas las ciencias, la filosofía moral opera y considera su objeto directamente en el orden de esencias, obteniendo conclusiones universales que son reglas morales válidas para *todos los estados y*

[48] S. TH., *In Boethium «De Trinitate»* q.3 a.1. Véase también *La philosophie chrétienne:* Journées d'Etudes de la Société Thomiste, 2 Juvisy 1933).

condiciones de la naturaleza humana. La teología misma las tiene muy en cuenta, y se funda a veces en todas estas prescripciones de lo lícito e ilícito, lo justo y lo injusto de la ciencia moral natural, pues que son válidas también ante la ley eterna.

Si, en el *orden existencial* y de condiciones prácticas de la naturaleza caída, la dirección de la vida moral es tan defectuosa, es casi siempre por defecto de los principios de dirección práctica y de obrar—prudencia y virtudes morales—, no por desconocimiento teórico de lo bueno y lo ilícito. Por algo los *vulnera naturae* no han afectado tanto al entendimiento especulativo, sino a la razón práctica; se refieren a las virtudes cardinales, y el *vulnus ignorantiae* señala errores prácticos de la prudencia. Las virtudes intelectuales, o hábitos de la ciencia, del arte y la técnica, no han padecido tanto, sino subsisten en el estado de naturaleza caída.

Y no estará de más señalar el fallo general de esta concepción exagerada de la filosofía cristiana de contenido específico propio, en una tendencia a rebajar y depreciar el valor de la pura filosofía y de la misma facultad racional, cayendo en un cierto fideísmo afín al tradicionalismo. Santo Tomás ha afirmado repetidas veces la capacidad de la razón para llegar por sus solas fuerzas al conocimiento de la verdad natural, metafísica y moral, y construir por sí misma esas disciplinas del saber supremo racional aun en el actual orden existencial. El término "filosofía cristiana" no puede, por lo tanto, significar una denominación substancial, que la distinga específicamente de la simple filosofía del pensamiento humano: por fuerza representará algo adjetivo respecto de la auténtica y propia filosofía, indicador de esas influencias exteriores, sí, pero decisivas, que ha recibido la filosofía de la revelación en su desarrollo histórico, influencias de dirección orientadora hacia la verdad, de aportaciones objetivas, control negativo y subordinación de todo saber racional a las normas superiores, aunque extrínsecas, de la verdad sobrenatural.

También es de advertir que esta concepción, al menos en cuanto a la filosofía moral cristiana, parte, por otro lado, de una idea estrecha e insuficiente de la teología y sus funciones. Creen que la "ciencia sagrada" debe limitarse sólo al dominio de lo sacral, a las materias de orden sobrenatural, sin ocuparse para nada de las cuestiones del orden temporal y humano. Pero ya hemos visto cómo estas materias no están fuera del dominio de lo teológico. En todos los problemas de la vida terrestre ha de decir la última palabra la teología cuando están en juego los intereses eternos. Y de este modo habrá de descender al terreno de lo práctico hasta sus últimas derivaciones, juzgando siempre por los principios de la revelación.

Con razón ha sido llamada la teología moral la *ciencia prác-*

tica suprema con relación a las demás disciplinas prácticas, morales y sociales. Ella, en efecto, es la norma suprema según la cual han de ser reguladas todas éstas, en tanto que en la organización de sus fines y medios propios, en la formación de sus propias reglas de obrar, deben tomar en cuenta la subordinación al fin último del hombre y a las reglas superiores de la teología moral, que asume así una *función de magisterio* sobre las otras ciencias normativas. Es, además, la única moral absolutamente práctica y directiva de la vida del hombre, no en un estado hipotético, sino en sus *condiciones existenciales*, es decir, del hombre caído en el pecado y elevado por la redención a la felicidad eterna. El orden moral pleno y total del hombre en el actual estado es el orden moral teológico, no el de una supuesta filosofía subalternada a la fe [49].

c) La teología moral y las otras disciplinas teológicas

Los principios sentados impiden que la teología moral pueda guardar plena separación específica con otras disciplinas o ramas del saber teológico; respecto de ellas sólo podrá darse distinción accidental y grandes afinidades o mutuas relaciones, que brevemente aclararemos.

De la *dogmática*, supuesta ya la unidad indivisible del saber teológico, la moral guarda una neta distinción de sujeto material, en cuanto ambas se reparten las dos materias principales y constitutivas de la ciencia sagrada: *res fidei, dogmata, de credendis; res morum, opera, de agendis:* fe y costumbres, doctrina y vida. De las tres formas de consideración divina que señalaba A. de Hales: "Doctrina sacra... dicitur divina... quia a Deo et de Deo et ductiva ad Deum", la dogmática se reserva las dos primeras partes: la consideración de Dios, de sus misterios y de las criaturas en cuanto efectos exclusivos de Dios. La moral obtiene la tercera parte o sujeto secundario: el orden libre de la criatura racional a Dios. De ahí su condición de teología práctica y ciencia de dirección de la vida en oposición a la dogmática, que es especulativa y de contemplación de su objeto. No se excluye, sin embargo, que la misma teología dogmática sea secundariamente práctica y vital o diga un orden remoto a la acción, como fundamento que es de la parte moral y fin de la misma. En el cielo cesará ese inferior aspecto práctico o el movimiento hacia Dios, y todo lo moral se resolverá en lo dogmático, en la plena contemplación teológica, acto a la vez de suma vitalidad y de perfecta quietud.

La moral se distingue de la ciencia del derecho canónico, que es otra disciplina práctica dentro de la ciencia teológica.

[49] Merkelbach, O. P., *Summa theol. moralis* n.4 (París 1930) p.12; Vermeersch, *Theolog. mor.* I n.1.3 (Romae 1933) p.4.

Hemos de reconocer que, como ya decía San Antonino de Florencia, "scientia canonica est quaedam practica theologia" [50], si bien como última derivación de la ciencia teológica, ya que el derecho canónico, como un conjunto de normas prácticas y determinaciones positivas, se asemeja más al modo de ciencia *quia*, o *positiva*, dentro de lo teológico, según observaba el mismo San Antonino [51].

Las diferencias entre ambas no pueden ser tales que impliquen la escisión del derecho canónico respecto de la teología moral, pues por los principios de la revelación, de donde parte el objeto formal, y por el campo material, es decir, la ordenación de la sociedad sobrenatural de la Iglesia, en que se actúa, pertenece plenamente al dominio teológico; pero le dan su fisonomía de ciencia práctica autónoma, mas no separada específicamente de la teología moral, del mismo modo que la ciencia del derecho humano constituye disciplina autónoma, aunque integrada en la moral.

Estas diferencias entre ambas son fácilmente perceptibles.

1) *Por el fin:* El derecho canónico considera los actos humanos del cristiano y las leyes en cuanto se ordenan al fin próximo del bien común, del régimen y ordenación de la Iglesia. La moral estudia esas mismas leyes y actos del cristiano en cuanto le conducen a su último fin personal o le llevan a Dios.

2) *La materia* en el derecho canónico es más restringida. Este versa directamente sobre las acciones exteriores del cristiano, aquellas con las que se organiza el orden social y constitución de la Iglesia. Asimismo, también principalmente se refiere a las leyes positivas o eclesiásticas que emanan de la Iglesia para su organización y régimen social. La moral, en cambio, estudia principalmente los actos internos y sobrenaturales, con los que se une el hombre a Dios o se aparta de El; desde esa interioridad moral, como consecuencia, estudia las acciones externas o imperadas por los actos internos sobrenaturales; respecto de las leyes, considera inmediatamente las leyes divinas, mediatamente también se extiende a todas las leyes positivas, en cuanto a su relación al orden divino o a la vida eterna.

3) *Por el modo de consideración formal*, accidentalmente diverso. El derecho canónico estudia esos actos externos de los miembros de la Iglesia y leyes que los ligan directamente al *foro externo*, es decir, en cuanto a su positiva vinculación u obligatoriedad ante la autoridad de la Iglesia y su régimen so-

[50] *Summa moralis* p.3.ª tit.5 c.3 (Venetiis 1582) III fol.75r. Cf. Ramírez, *De hominis beatitudine* t.1 p.10.

[51] Ibid., fol.75r: «Differunt theologia et sciencia canonica in modo considerandi quantum ad quinque: Primo quidem quia a Theologia determinatur illa materia de divinis Sacramentis et aliis ac moribus fidelium *modo subtili et quasi propter quid...*; in Iure autem canonico, *modo grosso et positivo et solum quia*».

cial. La moral estudia los actos de todos los hombres y la ley divina universal *in foro interno et conscientiae,* es decir, en cuanto a su obligatoriedad en *conciencia,* que es obligación ante Dios y su ley eterna.

En perfecto paralelismo se aplican, pues, a estas disciplinas teológicas, los tres criterios de *finalidad social o puramente individual,* de exterioridad o interioridad, de positiva y estricta juridicidad o simple moralidad, que deslindan los campos del derecho y la moral humanos, sin escindirlos.

Apenas es menester mencionar la distinción y afinidad de la moral con la *teología pastoral,* que no es nueva ciencia teológica, sino método y arte prácticos de apostolado, de enseñanza y aplicación de las doctrinas teológicas, sobre todo de las normas de la moral, a la vida de las almas. Otro tanto vale decir de la *teología kerygmática o de la predicación* que actualmente se quiere distinguir, y trata de adaptar el tesoro de la ciencia teológica a las almas y proponerla de un modo asequible a ellas. Evidentemente que—contra lo que sus autores proclaman—esta teología no puede ser otra que la verdadera y tradicional ciencia sagrada, eficazmente combinada con los métodos del arte oratoria y de apostolado, para su mayor influencia y penetración en las almas.

En cuanto a la *liturgia,* hemos de decir que es una parte de la teología positiva, emparentada con la moral y derecho canónico, pero más aún, como las demás ramas de teología positiva, patrística, bíblica, etc., en relación con la dogmática.

Por fin, también se habla de la separación de la moral teológica respecto de la *teología ascética y mística.* Los grandes tratadistas místicos de los siglos XVII y XVIII dieron un magnífico desarrollo a esta ciencia de la perfección cristiana, hasta constituirse en disciplina teológica especial. Esta autonomía fué mal entendida por algunos, que hicieron de ella una especie independiente de teología.

Pero es evidente la identidad esencial de la teología ascética y mística con la moral, como parte bien propia de ésta. El mismo es el objeto formal *quod* en ella, porque ya hemos visto que la teología moral centra toda la consideración, como en su objeto primario, en el acto propio de la caridad, forma de toda la vida moral sobrenatural; y esta misma vida de la caridad, como esencia y vínculo de la perfección, es el objeto formal y aspecto primario en el estudio de la ascética y mística. Y a la teología moral, en rigor, le compete conocer todo el proceso de la vida de la caridad y de la virtud infusa hasta llegar al fin último, es decir, hasta su consumación en la vida eterna [52].

[52] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation* I ed.7.ª (Romae 1923) p.28; *Las tres vías y las tres conversiones* e.esp. (Barcelona 1941). Cf. RAMIREZ, *De hominis beatitudine* t.1 p.60; F. A. PEINADOR, *Theolog. mor. fundamentalis* n.20.

La diferencia accidental se establece por división parcial de las materias. Comúnmente la teología moral se ocupa de modo especial en el estudio de los actos necesarios al fin o de precepto, de lo lícito y lo ilícito, de los pecados y de las obras compatibles con la caridad; de éstos se separan los actos de consejo o de perfección, objeto de la ascética y de la mística. Se distinguen, por lo tanto, como los grados de caridad incipiente o necesaria, proficiente y perfecta. Dentro de estos últimos, la ascetica se reserva las vias de la caridad *proficiente,* o los comienzos de la perfección cristiana y los medios comunes y ordinarios de obtenerla—de adquirir virtudes, extirpar vicios, etcétera—; y a la mística le es propia la vía *unitiva,* o de los perfectos, caracterizada por el predominio de la vida mística, de la contemplación infusa y la moción pasiva de los dones del Espíritu Santo. La ascética y mística añaden, además, sobre la moral la parte accidental de método y práctica, estudio de los medios e instrucciones concretas para conseguir la perfección, en lo que encierran un nuevo aspecto de *arte.* Por esta razon no es de alabar la tendencia de quienes prácticamente reducen la moral teologica a la ciencia de lo lícito e ilícito, separando de ella todo lo referente al estudio de las virtudes para la teología espiritual. Entonces la teología moral quedaría descarnada y vacia de todo jugo teológico y dejaría de ser ciencia, quedando reducida a una pura casuística. Esta visión estrecha ha sido declarada dañosa y "verdadera mutilación" de la teología moral [53]. Mucho menos constituye la moral de Santo Tomás, en cuya sistematización tiene más cabida el análisis de las virtudes—de la moralidad buena—que de los pecados, pues éstos sólo se encuadran y se estudian en oposición a aquéllas. El teólogo moral no puede prescindir de un amplio tratado de las virtudes, porque la suya es ciencia práctica que enseña los caminos del bien más que del mal; no puede limitarse a dar meras reglas de discriminación entre lo licito y lo ilícito; no es posible, además, que enseñe a evitar lo ilícito y el pecado quien no proponga fines más altos, actos positivos de bien, y sólo se contente con el minimum necesario. Por eso su ciencia debe comprender la dirección de toda la vida moral y ordenacion del hombre hacia su fin último, desde los más imperfectos hasta los grados más perfectos del bien y formas acabadas de santidad.

La teologia moral incluye como campo propio el estudio de la virtud sobrenatural en todos sus grados y el tratado científico, por lo tanto, de la perfección cristiana. Y aun en el aspecto practico, ilustres teólogos modernos [54] claman por esta concepción del Aquinate y por que los cursos de teología moral no

[53] A. VERMEERSCH, *Theol. moralis principia* t.1 ed.3.ª (Romae 1936) p.3.
[54] Véase, sobre todo, VERMEERSCH, *Theol. moralis* cit.5-10, quien cita autores modernos de defensores de esta tesis.

renuncien a esta materia suya de la perfección y los consejos, abandonándola enteramente a la ascética y mística, pues este divorcio antinatural entre lo bueno necesario y lo mejor, daría lugar a minimizar peligrosamente la dirección y aspiraciones morales, justificando el ideal de aquellos que quieren contentarse con lo estricto y necesario. La teología espiritual—ascética y mística—todavía tiene su campo propio y razón de ser en ahondar y desarrollar las cuestiones de espiritualidad, que no pueden ser abordadas sino en sus principios por el teólogo moral, y en el terreno práctico de técnica y arte de vida espiritual que le es propio, en cuanto expone los caminos de espiritualidad o medios prácticos para conseguir la perfección.

Como consecuencia de todo lo dicho salta a la vista la incongruencia de aquellos que quieren definir la teología moral, a la usanza de Kant, señalando su objeto, que sería el *deber-ser*. Y atribuyen a Suárez el gran mérito de haber construído la moral cristiana como ciencia del *deber-ser*, a cuya alta concepción no se había remontado Santo Tomás [65].

Es verdad que aquí en Santo Tomás no aparece esta idea del *deber-ser* como primaria noción y constitutiva de lo moral; desde luego tampoco está en Suárez, pues toda la especulación sobre el deber moral, como idea central de la ética, procede de Kant y de la filosofía postkantiana. Y es, sobre todo, falso que la moral sobrenatural haya de concentrarse en el deber y toda la vida moral en el mero cumplimiento de deberes, como quería Kant. Tendríamos una moral limitada a lo estrictamente necesario, a lo preceptuado; con esto ya no serían morales los actos de consejo y de perfección, o la vida de heroísmo, y habríamos destruído entonces la parte más noble y elevada de la moral cristiana. No; la vida moral cristiana no es simplemente moral de abstractos deberes, sino esencialmente *moral de la caridad*, que es vida movida por el impulso y resorte del amor de Dios, tendencia y movimiento hacia el fin último, la bienaventuranza eterna. Ni tampoco el *ser moral* teológico es formalmente un *deber ser*, sino ser de un acto voluntario movido por el amor y ordenado al fin último, a Dios en sí. Sólo en una parte de estos actos la ordenación al fin es preceptiva o constituye un *deber*.

Por algo Santo Tomás va a comenzar su estudio de la teología moral sentando como primer fundamento el orden de nuestros actos al fin último, que es la felicidad o la beatitud eterna del hombre. Y no se puede cambiar esta orientación finalista y eudemonista de la moral teológica por otras supuestas formas de moral del deber o de la ley, sin caer en manifiestos errores.

[65] E. ELORDUY, *La moral suareciana:* Anuario de la Asociación Franc. de Vitoria (Madrid 1946) vol.6 p.97-188.

III. Método de la teología moral

Por su propio nombre (μέθ-οδος = *camino hacia, por*), el método indica la *vía* o el *modo* propio de investigación de una ciencia. Cada ciencia, en efecto, tendrá sus procedimientos especiales de indagación científica, sus características metódicas, según la naturaleza de ella; así, uno será en las ciencias experimentales, otro en las ciencias físicas, matemáticas, racionales, etc. El objeto a conocer impondrá las diversas formas de procedimiento o el camino que se ha de seguir para conseguir la meta.

En teología moral, este método vendrá determinado por dos conceptos: 1) Por razón *del objeto*, como ciencia teológica. 2) Por razón *del fin*, sobre todo objetivo, como ciencia práctica.

a) Por el objeto

La teología moral es una ciencia *propter quid*, una ciencia teológica esencialmente racional y discursiva. Como tal, aunque su objeto formal sea divino, el medio de conocimiento no es puramente divino, como en la fe, ni puramente humano, como en la ciencia natural, sino resulta de la confluencia de las dos luces; participará de la luz de la divina revelación por sus principios y de las luces de la razón filosófica por los materiales de conocimiento. Y siendo la demostración el instrumento necesario de la ciencia teórica y la vía única para el conocimiento de las conclusiones, el método científico consiste, en el fondo, en averiguar *el medio de la demostración* en que se basa el nervio de la argumentación silogística y en el recto uso del mismo. Esta *via inventionis medii*, invención del medio silogístico o de las fuentes de la demostración, en que se cifra y condensa el método de una ciencia racional, debe adaptarse a la estructura del raciocinio teológico. Es éste normalmente un silogismo cuya premisa mayor será una proposición revelada y cuya menor lo formará una verdad racional. Y pues el medio de la argumentación se halla en las dos premisas, los caminos o método de la argumentación moral teológica serán conjuntamente la *via fidei et auctoritatis divinae* y la *via rationalis scientiae*. Y como la mayor, que contiene el dato revelado, ilumina con su luz—como premisa principal—y eleva la verdad de los datos racionales aportados por la menor, la invención del medio o las fuentes de la argumentación e investigación teológica son, ante todo, las fuentes que contienen el depósito de la revelación. El método de la teología moral debe ser, ante todo, positivo, que derive sus argumentos y conocimiento de la autoridad divina. Así afirmaba Santo Tomás: "Argumentare ex auctoritate (divina) est maxime proprium huius doctrinae"; y añade que de la verdad filosófica o de los datos ra-

cionales se sirve la ciencia sagrada para manifestar la verdad sagrada o mejor conocerla [56].

Todas las fuentes reveladas y de la autoridad teológica pueden proporcionar medios de demostración y de conocimiento para la teología moral, si bien con algunas particularidades respecto de ella.

1) *La Sagrada Escritura,* pues ya en el Antiguo Testamento abundan en extremo las riquezas de doctrina moral. En él se contienen todos los fundamentos del orden moral; los preceptos de ley natural son en sí y en sus consecuencias inculcados y sancionados por la autoridad divina; por ejemplos, exhortaciones, promesas y castigos, se inculca constantemente la doctrina de las virtudes y una vida moral íntegra. El Nuevo Testamento vino a introducir claramente la revelación moral sobrenatural, enseñando la doctrina de la caridad y de las demás virtudes sobrenaturales; en él se contiene, además, la institución de nuevos preceptos positivo-divinos concernientes al nuevo orden moral cristiano, de los medios sobrenaturales para alcanzar la vida eterna, la doctrina de la perfección y de los consejos y un general complemento y perfección de la ley moral—*no vine a destruir la ley, sino a perfeccionarla.* Mt. 5.17—, a la cual infundió un nuevo espíritu y orientación hacia el fin propiamente sobrenatural de la vida eterna, manifestado sobre todo en la doctrina de las bienaventuranzas.

2) *La divina tradición,* que desarrolla y completa la revelación contenida en las Sagradas Letras, dando sobre todo formas auténticas y prácticas de interpretación de las mismas. Pero la tradición revelada se nos transmite por múltiples vías, que son sobre todo los lugares o fuentes teológicas siguientes.

3) Ante todo, *la enseñanza oficial y universal de la Iglesia,* manifestada en *los documentos y decisiones de los pontífices.* Son la expresión del magisterio supremo de la Iglesia, que declara, propone, conserva e interpreta auténticamente la verdad por autoridad doctrinal del Romano Pontífice. En materia moral, estas enseñanzas se contienen, no sólo en solemnes e infalibles definiciones, sino también en las leyes eclesiásticas e instituciones establecidas en la Iglesia universal, las cuales, dada la santidad de la Iglesia, han de contener una realización viva de la más pura doctrina moral; por fin, en las decisiones del Pontífice, del Santo Oficio y las Congregaciones romanas, que condenan errores contra la sana moral o declaran normas prácticas de vida moral.

En este último aspecto son de decisiva importancia, en la argumentación teológico-moral, una serie de sentencias pontificias condenando doctrinas laxas en materia moral allá en la época de las agitadas luchas del probabilismo laxista y jansenismo. Por

[56] 1 q.1 a.8 ad 2. Cf. todo esto en RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* t.1 p.72-76.

Alejandro VII, por decretos de 24 de septiembre de 1665 y 18 de marzo de 1666, fueron condenadas 45 proposiciones (Denz. 1101-1145). Otras 65 aserciones fueron proscritas por Inocencio XI en decreto del Santo Oficio de 2 de marzo de 1679 (Denz. 1151-1216). Del mismo modo, Alejandro VIII reprobaba en decreto de 24 de agosto de 1690 dos proposiciones erróneas, y el 7 de diciembre del mismo año, otras 31 aserciones dogmático-morales, con diversas notas de reprobación (Denz. 1289-1321).

A estas autoridades el teólogo moral acude con frecuencia para dictaminar sobre la verdad de numerosas doctrinas y conclusiones de orden moral práctico a ellas opuestas. No son, en efecto, definiciones ni contienen, por lo tanto, infalible declaración de falsedad, pues son tachadas globalmente tales proposiciones como heréticas o próximas a herejía, erróneas, de sabor herético o erróneo, temerarias o escandalosas, etc., y se prohibe su uso y enseñanza bajo severas penas.

Sin embargo, no se puede deducir de ellas siempre un argumento cierto de autoridad, pues esa calificación global no se refiere a todas las proposiciones reprobadas como heréticas o erróneas; a algunas solo afectará la mínima calificación de escandalosas u ofensivas, que no implica un juicio directo de la Iglesia sobre su falsedad. Pero en virtud, además, de la aneja prohibición de defenderlas, fundaron un argumento teológico de doctrina segura, quedando reafirmada la conclusión opuesta como verdad y norma segura en conciencia.

Igual o mayor importancia han tenido en los tiempos modernos las decisiones sobre todo de Pío IX en el *Syllabus,* y de León XIII condenando errores modernos que, como el liberalismo y teorías sobre el poder del Estado, se refieren a problemas de moral social.

4) *Las decisiones de los concilios,* generales o particulares, universalmente recibidos, bien en sus definiciones doctrinales, bien con leyes o decretos disciplinares en que especialmente han dictaminado sobre numerosas cuestiones morales, como el matrimonio o preceptos sobre los sacramentos y otras normas específicas de vida moral sobrenatural.

5) *El comun sentir y "praxis" de la Iglesia,* manifestada en el magisterio ordinario del Sumo Pontífice y de los obispos con la predicación universal. En nuestros tiempos este magisterio ordinario, máxime del Sumo Pontífice, se ejerce muy activamente, con una constante enseñanza y dirección en los problemas morales. Son las enseñanzas contenidas en las encíclicas pontificias, que tan luminosas doctrinas y orientaciones morales han arrojado sobre cuestiones sociales, de matrimonio, de educación, moralidad pública, doctrinas jurídico-internacionales, etc. Si bien en ellas no se promulguen doctrinas con juicio infalible, se imponen como obligatorias y que deben ser acatadas aun con asentimiento interno por todos los fieles, y para el teólogo moral

constituyen una fuente segura de sus demostraciones teológicas. Asimismo, este común sentir se manifiesta en la *praxis* de la Iglesia docente y discente, en su vida, en sus leyes e instituciones, que forman un argumento viviente de doctrina moral; en especial, esta enseñanza práctica aparece en la liturgia, fiel depositaria y de excepcional garantía de tradiciones divinas y apostólicas, y que es como un documento vivo y fuente doctrinal que instruye sobre todo la materia moral de la religión y culto a Dios, de las virtudes interiores y deberes y relaciones para con Dios.

6) El *consentimiento unánime de los Padres*, que en cuestiones morales conservan toda su autoridad, como testigos calificados de la verdad revelada y la tradición divina, sobre todo cuando alguno de ellos o alguna enseñanza unánime ha recibido aprobación especial de la Iglesia. Y ya vimos cuán abundante es el tesoro doctrinal de enseñanza moral patrística, sobre todo del mayor de todos y Doctor de la caridad y de la moral sobrenatural, San Agustín.

7) El *consenso y sentir unánime de los teólogos*. Este, que es el último lugar propiamente teológico, es, sin embargo, uno de los más invocados en teología moral. No ha de extrañar que la moral, a diferencia de la dogmática, haga un uso tan amplio de esta fuente de argumentación y establezca a veces sus conclusiones y resuelva tantos casos fundándose en la autoridad de doctores y teólogos. Es la vía típica del moralista, que tiene su razón de ser en la índole propia de sus remotas conclusiones prácticas, pues a estas últimas derivaciones del obrar moral y particulares determinaciones de la acción en concreto no puede llegar la luz clara de la verdad revelada.

Tal alegación de la autoridad de los teólogos constituye el argumento propio de la *probabilidad*, como afirmaba Santo Tomás: "(Sacra doctrina utitur) auctoritatibus aliorum doctorum Ecclesiae, quasi arguendo ex propriis; sed probabiliter" [57]. En esta probabilidad hay, sin embargo, grados. La enseñanza común y casi unánime de los doctores y moralistas hace una doctrina segura, y sería temerario apartarse de ella. Fuera de eso, la autoridad aislada de alguno o algunos probados autores, *ceteris tacentibus*, da una *probabilidad extrínseca* a una opinión o solución moral. En divergencia de pareceres, el número y, sobre todo, calidad de los doctores que avalan una sentencia, la hacen más o menos probable que su contraria.

Pero el casuísmo y los sistemas morales han abusado de este argumento *extrínseco* de la probabilidad, reduciendo las resoluciones morales a un recuento de opiniones, con gran detrimento de la ciencia moral, en vez de atender ante todo a las *razones internas* de la doctrina.

[57] I q.1 a.8 ad 2.

La verdad no siempre está de parte del número. A veces un solo doctor muy probado da sólida probabilidad a su sentencia y doctrina; de aquellos sobre todo que, entre los teólogos clásicos, gozan de especial autoridad en alguna materia determinada.

Esta autoridad se acrecienta en aquellos que han recibido *especial aprobación* de la Iglesia. Tal aprobación especial ha sido dada en materias morales a Santo Tomás y San Alfonso María de Ligorio. La de Santo Tomás, cuya autoridad es máxima en todas las ramas de la teología y filosofía católicas, se extiende a todas las materias de la misma, como consta por las innúmeras aprobaciones y recomendaciones pontificias que ha recibido [58], en especial de los últimos papas desde León XIII hasta Pío XII, que, además, han impuesto la obligación de no apartarse de su doctrina filosófico-teológica, sino de explicarla y defenderla en sus principios y método y en su sistematización y doctrinas.

Después del Angélico, San Alfonso María de Ligorio goza de especial autoridad en teología moral, sobre todo en materias de moral práctica. Con motivo de su elevación al título de Doctor de la Iglesia, fueron examinadas sus obras, hallándose conformes con la doctrina de la Iglesia: "*Nihil in eis* censura dignum repertum fuit". A esta aprobación negativa de que no se oponen sus enseñanzas a la doctrina de la Iglesia, se añade la declaración de la Sagrada Penitenciaría: "Theologiae professor opiniones, quas in sua *Theologia Morali* profitetur B. A. a Ligorio, *sequi tuto possit ac profiteri*". Y añadía asimismo: "*Non est inquietandus confessarius*, qui omnes B. A. a Ligorio sequitur opiniones in praxi S. Poenitentiae tribunalis..." [59] La misma expresión la hacía suya Pío X, escribiendo, entre los elogios tributados a San Alfonso de Ligorio, "quem tuto omnes in morum doctrinis sequi possunt" [60]. Por esta causa, la autoridad del gran Doctor, tan benemérito en la materia de moral casuística, tan ponderado y ecuánime en escoger las opiniones medias, logrando fijar la opinión de los teólogos en muchos puntos de casuísmo, ha quedado universalmente reconocida, pudiendo seguirse todas sus opiniones como sólidas y prácticamente seguras.

Con todo, la sola autoridad de estos doctores, siquiera sea la de un San Agustín, Santo Tomás o San Alfonso de Ligorio en

[58] Véase todo el enorme conjunto de estas aprobaciones recogido por el P. S. RAMÍREZ, en el tomo I de esta edición de la *Summa* introd. p.38ss.

[59] Decreto de la Sagrada Congregación de Ritos de 18 de mayo de 1803. Respuesta de la Sagrada Penitenciaría de 5 de julio de 1831. Cf. documentos en S. ALPHONSI DE LIG. *Opera moralia* (ed. L. Gaudé, Romae 1907) t.I p.XIIIss.XLVIIss.

[60] Carta de Pío X al editor Leonardo Gaudé, de 12 de junio de 1905: *Opera moralia* t.I p.XII. Cf. PRÜMMER, *Man. theol. moralis* I n.6.

materias morales, no hace teológicamente cierta una doctrina ni crea obligación de un asentimiento interno. Sería temerario apartarse de sus sentencias sin razones poderosas o mayores autoridades en contrario, pero no dispensa a los demás teólogos de indagar, por razones y medios científicos, la verdad en sí misma. No ha de reprenderse en nada o censurarse, por ejemplo, a aquellos que siguen las opiniones de otros probados autores contrarios a las soluciones dadas por San Ligorio. En cuanto a Santo Tomás, ha de tomarse en cuenta que, además de aprobación especial, hay *norma preceptiva* de seguir su doctrina, y aquellos teólogos u opiniones que se aparten de ella ya no tienen aprobación ninguna, sino tal vez positiva desaprobación, puesto que, como auténticamente interpretaba esta aprobación Pío X, "en tanto la doctrina de algún otro santo o autor debe entenderse aprobada y recomendada en cuanto que está de acuerdo con los principios del Angélico o, por lo menos, en cuanto que no se le opone de ningún modo" [61].

b) La razón natural en teología moral

Y la argumentación teológica contiene la premisa menor, que es de razón natural, no revelada. Estas proposiciones menores han de aportar material de conocimientos racionales y contribuir así a la invención del medio, proporcionando fuentes de la argumentación teológica. De ella se toma *la fuente subsidiaria* de la teología moral, o los últimos lugares teológicos. La razón es auxiliar de la fe en la construcción de la ciencia teológica, y los datos de la razón constituyen las fuentes secundarias de la argumentación teológica, en su triple forma señalada por Melchor Cano: *razón humana* en sus principios y deducciones de tipo racional, *ciencias filosóficas y autoridades de los filósofos, historia.*

En este sentido, la teología moral utilizará sobre todo material de argumentación de la *ética*. Todo el campo de verdades de la filosofía moral puede ser asumido por la teología para sus demostraciones bajo la dirección de la premisa mayor de fe. Como la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona y la emplea para los fines propios de la gracia, así el teólogo moral no destruye las conquistas legítimas y todo el saber de la moral filosófica, sino las perfecciona y eleva, ordenándolas a sus fines y objeto propio, del cual reciben esas verdades más certeza, nuevo valor y escibilidad teológicas.

Estas verdades naturales, al ser elevadas y juzgadas a la luz de la fe por el hábito de la teología, pasan a ser verdades de la ciencia teológica. La premisa mayor es la que subordina y

[61] Pío X, motu proprio *Doctoris Angelici*, véase en Ramírez, *Summa* (BAC) t.1 íntrod. p.144.

asume a sí, a su propia esfera de luz o de escibilidad, el contenido filosófico de la menor, y no al contrario, como pensaba Maritain al sostener que los principios revelados fueran subordinados y transformados por la razón en ciencia racional, surgiendo como resultante la filosofía moral adecuada. El proceso es de elevación, y la conclusión producida por el instrumento de la facultad racional sobre los principios de la fe es homogénea con éste y del género de escibilidad teológica. Como el dogmático asume todos los resultados de la metafísica sobre los atributos de Dios, probándolos de nuevo y contemplándolos más a fondo a la luz de la revelación, con lo que se truecan en verdades dogmáticas y reveladas, así, dice Báñez, la teología moral puede considerar de nuevo, o someter a nuevo estudio científico, toda la materia de la filosofía moral, aunque de un modo más alto y profundo [62].

Bastaba tener presente para ello que todos los principios de filosofía moral, contenidos en el Decálogo y en las demás normas y preceptos de ley natural, están probablemente, al menos *implicite*, revelados. Se hallan, en efecto, contenidos en la ley evangélica, que les ha infundido un espíritu nuevo, y, en todo caso, puede ella juzgar de toda transgresión a esta ley moral natural, por ser a la vez transgresión de la ley eterna, ofensa divina, contraria al destino sobrenatural. Por lo tanto, todos los preceptos secundarios, emanados de aquellos principios de ley natural, son también conclusiones teológicas [63].

Después de la ética es evidente que el teólogo moralista ha de utilizar elementos y materiales de la ciencia psicológica. Los actos y procesos psicológicos del hombre son precisamente el sujeto inmediato en que se desarrolla toda su vida moral, el objeto material de su estudio. Y así como la ética racional es ciencia subalternada a la psicología, ya que parte de los datos y conocimientos de la ciencia psicológica como de principios que le sumnistran medios de demostración *propter quid*, del mismo modo la moral teológica dependerá substancialmente de las luces y datos de la psicología sobrenatural. En este caso se trata inmediatamente de una psicología trascendente, o conocimiento de la estructura psíquica de los actos sobrenaturales; pero al fin, y mediatamente, de la misma psicología humana, pues las operaciones de vida sobrenatural se insertan en los procesos naturales respectivos y se adaptan y corresponden perfectamente a ellos; de una ciencia psicológica depurada y elevada por la analogía teológica, por los datos de la fe y la teología dogmática sobre la imagen de Dios en el hombre, la inhabitación divina, la gracia, dones del Espíritu Santo. Esta psicología trascendental a que se subordina nuestra moral teológica, ya se ve que

[62] *Decisiones de iustitia et iure* prol.

[63] Bouquillon, *Theol. moral. fundam.* n.30ss.; A. M. Peinador, *Theologia moralis fundamentalis* I n.17 p.25 (Madrid 1945) p.19.

es parte de la dogmática, como la psicología de los puros espíritus es parte de la metafísica.

Por parte de la *materia remota* también ha de emplear en su servicio la teología moral todo el material de experiencia humana obtenido por la psicología y la observación; esta experiencia se refiere tanto a la psicología general como a los datos de la psicología individual, de que máxime dependen las decisiones prácticas de la moralidad subjetiva. El teólogo moral ha de tomar en cuenta la estructura psíquica del carácter e idiosincrasia particulares en la aplicación concreta de las soluciones morales; la misma psicopatología y estudio de las enfermedades mentales es de suma importancia para la aplicación de la moral. El teólogo moralista debe conocerlas, y más su campo psicológico propio, que es la experiencia de los santos o experiencia mística, ya que la moral teológica no es mera patología espiritual, sino ciencia que trata de las reglas de vida cristiana, cuyos modelos vivientes son las vidas de los santos.

Tal es asimismo la justificación del método teológico de Santo Tomás, que ha incorporado en su sistematización teológico-moral de la *Segunda parte* de la *Suma* tratados enteros de psicología racional y ética. La teología no puede desarrollarse y adquirir sólida estructura científica explicando a fondo los datos revelados, sin una amplia aportación de ese instrumento de progreso y explicación que es la razón y la ciencia racional. Ya decía Santo Tomás que la teología, en cuanto es maestra de todas las ciencias, debe poseer algo de todas ellas: *aliquid in se habet de omnibus scientiis* [64]. Por eso él movilizó en cierta manera todas las ciencias, todas las riquezas del saber antiguo, en servicio de la fe.

Los tratados, pues, *Del fin último, De los actos humanos, De las pasiones, De los hábitos y virtudes, De la ley,* etc., incorporados por Santo Tomás a su sistema de teología moral, si bien en su casi totalidad son de materia filosófica, constituyen, no obstante, encuadrados en la *Summa*, verdaderos tratados teológicos por su formal sentido y consideración.

c) La moral, ciencia práctica

Otro aspecto importante tiene la consideración metódica de la teología moral, y es *por el fin*, tanto objetivo como subjetivo, a que se ordena. Considerada en relación con el fin objetivo, la moral teológica es del tipo de *ciencia práctica*, con todas las consecuencias metodológicas que ello implica. Versa, en efecto,

[64] S. Th., *In Sent.* 1 d.22 expos.text.; *In Sent.* 1 prol. a.1: «Theologia debet omnibus aliis scientiis imperare et uti his quae in eis traduntur». Cf. J. Ramírez, O. P., *Introducción a la Suma Teológica* (BAC) t.1 p.88.202ss.

sobre un *objeto operable*, que son los *actos humanos* y *la ordenación* de los mismos en la vida concreta del hombre. El objeto operable implica también el *fin práctico* a que refiere toda su consideración la moral. Pero el criterio fundamental para distinguir la ciencia especulativa de la práctica es el fin. Aquélla tiene por fin la contemplación de la verdad; ésta orienta el conocimiento a la operación, a la dirección de los actos.

Por eso la teología moral es propia y formalmente práctica por el objeto y por el fin, porque el fin de toda doctrina moral no es la pura contemplación de la verdad, sino la operación recta, el hacernos buenos por la adquisición de la virtud: "Praesens negotium, scilicet, moralis philosophiae (et consequenter theologiae) non est propter contemplationem veritatis, sed est *propter operationem*. Non enim in hac scientia scrutamur quid sit virtus ad hoc ut sciamus huius rei veritatem; sed ad hoc, quod acquirentes virtutem, boni efficiamur" [65].

– Es, sin embargo, ciencia *mediatamente práctica,* porque el fin inmediato de la misma, como el de toda ciencia, es el saber; y aun el fin último es de nuevo la contemplación, la visión divina en la vida eterna. Sólo el fin mediato es la operación; pues, como ciencia directiva de la vida humana, orienta el conocimiento a la dirección práctica de la acción. Esta *praxis* no es lo recibido exterior, sino la acción inmanente humana. Por eso Santo Tomás llama a la moral, además de práctica, ciencia activa [66]. Así, pues, en la teología moral se hermanan lo especulativo de la ciencia y lo práctico de los hábitos de arte. Es *ciencia,* y como tal especulativa, que debe considerar el objeto operable, pero en universal; la ciencia moral se propone en conclusiones o aserciones universales, válidas para todos los casos, pues que abstraen de la determinación concreta del *aquí* y el *ahora*. Y es ciencia *práctica,* y como tal debe descender su consideración y atención científica a las determinaciones particulares, incluso a los singulares, aunque en cierta generalidad y en la vaga indeterminación *(indivisuum vagum)* de la casuística. Los hábitos cognoscitivos *inmediatamente prácticos* son la prudencia y las artes y técnica.

En materia moral es la prudencia la que propiamente aplica los datos de la ciencia moral a la dirección de la obra; por sus juicios de conciencia, de imperio, etc., impone la regla práctica de conducta a nuestros actos en inmediata atención de los singulares en cuanto tales.

[65] S. Th., *In Ethic.* 2 lect.2 ed. Pirotta n.256. Cf. *In Ethic.* 1 lect.3 n.40: «Finis huius scientiae (ethicae, et consequenter theologiae moralis) non est sola cogitatio... sed finis huius scientiae est actus humanus, sicut et omnium scientiarum practicarum». Cf. et *In Ethic.* 2 lect.9 n.351; lect.11 n.369; *In Boethium: «De Trinitate»* q.5 a.1 ad 3.

[66] *In Metaph.* 11 lect.7 ed. Cathala, n.2253; *In Boethium: «De Trinitate»* q.5 a.1 ad 4. Cf. P. Ramírez, *De hominis beatitudine* t.1 p.61.79ss.

Sólo en este sentido se justifica la opinión disidente de algunos tomistas clásicos, renovada por otros modernos. Juan de Santo Tomás, siguiendo a J. Sánchez Sedeño, defendía el carácter puramente especulativo de la moral en cuanto ciencia, admitiendo su influjo práctico en la vida del hombre sólo en cuanto se le añade la virtud de la prudencia. Si la moral filosófica o teológica es ciencia práctica, no lo es por sí sola, sino incluyendo la prudencia [67]. Sólo por esta inclusión o aplicación de la prudencia creen que debe interpretarse el pensamiento de los antiguos sobre la doctrina moral como ciencia práctica.

Tal apreciación, sin embargo, no es recta. Se opone a toda la tradicion, constante siempre en llamar, en pos de Aristóteles y Santo Tomás, a las disciplinas morales ciencias prácticas, con apelación propia y verdadera—*simpliciter*—por sí y separadas de la virtud moral de la prudencia [68]. De lo contrario, a ninguna ciencia podría llamarse práctica, y el tipo específico de saber práctico sería vana ficción. Si es cierto que la moral versa sobre un objeto operable *sed non operabiliter,* no en su última determinación singular, sino de un modo especulativo universal, esto no autoriza a llamarla ciencia meramente especulativa, o ciencia ordenada a la pura contemplación. Porque no es menos cierto que tal saber moral dice una *ordenación intrínseca a la acción* como regla y dirección de la misma, y por esta su finalidad inmanente se especifica su esencial practicidad. Si se quiere decir que lo *simpliciter* práctico no señala el conocimiento universal y abstracto de la ciencia, sino el conocimiento concreto de la prudencia, que es inmediata dirección de los actos, tal sería apelación indicadora de lo perfectamente práctico, del último producto de la razón práctica, como el *bonum simpliciter* es el bien perfecto y último. Pero como el bien substancial se salva sin esta última perfección accidental, de igual suerte la ciencia moral sin la prudencia puede ser propia y esencialmente ciencia práctica.

Es, por lo mismo, la teología moral *ciencia normativa.* Esta acepción moderna de lo normativo es en todo equivalente, según los mejores autores, a la noción antigua de lo práctico. Es normativo el conocimiento que sirve de norma o regla. Ahora bien, la idea de norma es coincidente con la *regula* escolástica: es una *regla o línea de dirección* ideal, inmutable y previamente establecida a la que debemos sujetar y adaptar la *praxis* = lo

[67] Io. a S. Thom., O. P., *Cursus philosoph. Logica,* p.2.ª q.1 a.4; q.27 a.1: ed. Reiser, I p.276.826; Sánchez Sedeño, O. P., *Logica magna* l.1 q.14 (Salmanticae 1609) p.83ss.; Leo Thiry, O. S. B., *Speculativum-practicum secundum S. Thomam* (Romae 1939) p.62ss. Cf. L. Eulogio Palacios, *Juan de Santo Tomás y la ciencia moral:* Revista de Estud. Políticos (1944) p.244ss.

[68] Cf. las referencias del Angélico en notas 65 y 66. Item *Summa Theol.* 1 q.14 a.16; q.79 a.11 ad 2; *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.3 ed.2.

factibile o *agibile,* acción exterior o inmanente. Estas reglas ideales cabe que sean trazadas por juicios de la razón práctica. Por eso, todo hábito intelectual práctico en que se contienen estos juicios—ciencias, artes, prudencia—, por fuerza será normativo. En todos éstos se da la misma función de dirigir y regular la acción, de adaptar y mensurar la obra a una norma intelectual, plan o regla de arte existente en la mente del artífice. La verdad en estos hábitos normativos es una verdad práctica, en que el entendimiento adecua a sí—a la regla mental por él establecida—la acción exterior, la obra de arte cuya ejecución dirige. Tal adecuación activa—a diferencia de la pasiva conformación a las cosas del entendimiento especulativo—es signo evidente del carácter *regulativo o normativo* de estos hábitos prácticos [69].

Las consecuencias metódicas de esta condición práctica de la teología moral son claras. El método de esta ciencia debe ser a la vez *analítico y sintético;* de ascenso analítico a la obtención de las reglas o conclusiones, y descenso sintético, o composición, al conocimiento y dictamen sobre los casos particulares. Una ciencia moral u operativa, dice Santo Tomás, no puede ser puramente especulativa, deteniéndose en la contemplacion de las reglas y verdades generales. Su perfección propia está en el descenso a la consideración de los casos particulares: "Omnis operativa scientia tanto perfectior est quanto magis particularia considerat in quibus est actus" [70]. Debe descender al estudio de la experiencia concreta, al terreno práctico en que se desarrolla la acción; pues, de lo contrario, la ciencia moral es poco útil: "sermones enim morales universales sunt minus utiles, eo quod actiones in particularibus sunt" [71].

Esto evidencia cómo la moral debe ser a la vez *speculativa y casuística,* armonizando el conocimiento teórico de una alta y profunda especulación moral, a través de los principios de la fe y las *rationes aeternae,* con la aplicación de esta ciencia a la

[69] L. Eulogio Palacios, *Sobre el concepto de lo normativo:* Rev. Esp. de Filosofía, 2 (1943) p.239-241.

[70] 1-2 q.6 prol. Cf. *De verit.* q.14 a.4: «Omnis operativa scientia tanto perfectior est quanto magis particularia considerat, in quibus est actus».

[71] 2-2 prol. Cf. 1 q.14 a.16 sed contra; Ramírez, *De hominis beatitudine* t.1 p.81. En su reciente obra *Principes de morale* t.1 Exposé systematique (Louvain 1947) p.50-54, que se refiere a la moral teológica, O. Lottin, O.S.B., sostiene que, si bien para la moral teológica es más propio e indicado el método deductivo, pero como proceso de invención —*via inventionis*—y en la exposición didáctica ha de preferirse el método de inducción o analítico, empleado por él.

Pero ocurre justamente lo contrario: que en los tratados expositivos o didácticos se emplea más el método deductivo y de síntesis, mientras que al proceso de invención le es consubstancial el método inductivo. En la ciencia teológica, que ha de demostrar y descubrir nuevas verdades por los principios de la fe, no parece haya opción, sino que, tanto en la investigación como en la exposición sistemática de la misma, habrá de darse preferencia a la vía de autoridad o proceso deductivo,

experiencia moral. No obstante, objetivamente hablando, debe prevalecer el aspecto teórico y de ciencia sobre lo casuístico; al fin, la moral es primera y esencialmente una ciencia, y la casuística pura no alcanza a serlo, porque los singulares como tales no son objeto de ciencia. Del mismo modo, la aplicación inmediata de las reglas morales a las mismas es incumbencia de la virtud de la prudencia. Prueba de ello es que la teología moral no llega a resolver todos los casos prácticos; ningún teólogo moral, con ninguno de sus principios o sistemas morales, puede solucionar en el orden teórico todos los casos morales. Siempre han de dejarse mil casos dudosos a las soluciones y certeza práctica de la prudencia moral, porque no es posible la aplicación exacta de los principios a la infinita complejidad de lo concreto.

Mas por razón del *fin subjetivo,* al que el operante o tratadista quiere ordenar su ciencia, nada impide que pueda acentuarse uno u otro aspecto metódico y que el estudio y exposición de la ciencia moral pueda tomar diversa orientación y forma. En este sentido puede distinguirse el método *escolástico* o *especulativo,* que resplandeció tanto en los autores clásicos, con Santo Tomás y sus comentaristas, y en el cual son tratadas con profundidad científica las grandes cuestiones teóricas de la doctrina moral. El *método casuístico,* propio de los sumistas medievales y llevado a extremos lamentables por el casuismo posterior, que llegó a convertir la teología moral en una doctrina de pecados con inmenso acervo de casos verdaderos o ficticios, sin base de principios ni conexión científica de verdades. Por fin, el *método ascético o espiritual,* que cultiva con preferencia la parte de la moral relativa a la perfección cristiana, la gracia y las virtudes, y en el que destacaron tanto los grandes autores místicos.

Es evidente que la primacía dada a una u otra tendencia metódica dependerá de la finalidad a que se destine su estudio. El que ha de habilitarse para el confesonario y el ministerio de las almas deberá ejercitarse mucho en la doctrina casuística. Los fines científicos y apologéticos de conocimiento profundo de las verdades morales y defensa de las mismas contra sus impugnadores exigirán adentrarse en el método y doctrina escolástica. Y así también para la predicación y enseñanza de la espiritualidad cristiana se dedicará preferente atención a la materia de virtudes y método ascético de la moral [72].

IV. División de la teología moral de Santo Tomás

Se ha hablado en el primer volumen de la división general en las tres grandes partes que comprende la *Summa* Supuesta

[72] D. M. PRÜMMER, *Manuale theol. moralis* I introd. n.8.

aquélla, se ha de establecer y justificar la división interna de esta *Parte segunda,* cuyo contenido es la moral teológica.

La división general se basa en dos consideraciones intrínsecas a la ciencia moral. La primera, que toda ciencia debe comenzar su estudio por el sujeto propio, que es a la vez objeto principal y razón formal de todas las demás partes u objetos secundarios de esa ciencia. Así, la moral, como ciencia teológica, debe estudiar al principio a Dios, término supremo del obrar de la criatura. Sabemos también que la moralidad teológica consiste en el orden de los actos humanos a su fin, y el fin es el principio de todas las cosas operables, no sólo en el plano mismo del obrar, sino también en el orden teórico del saber, mientras que las acciones humanas son como los *medios* para conseguirlo, la *materia* que recibe esa forma de orientación finalista. Por ambos conceptos, la teología moral tendrá por comienzo el tratado de Dios, como fin último y bienaventuranza sobrenatural del hombre. El segundo será el tratado de los *medios* para conseguirlo, que son todos los actos humanos. He aquí la primera división general de la parte moral de la *Summa.*

En segundo lugar, la teología moral es ciencia *mediate practica,* que debe acomodarse a la índole propia de nuestro conocer. Como ciencia nuestra, debe considerar su materia primero en universal; como saber práctico, debe descender al estudio de la acción humana en sus últimas determinaciones particulares, considerando los actos buenos y malos, virtudes y vicios, en sus especies ínfimas. La consideración universal es la primera, dada la índole de nuestro modo de conocer, que va de lo universal a lo particular, del conocimiento confuso y potencial al distinto y particularizado, que es más actual. Es el principio sentado por Santo Tomás al frente de la división por él impuesta (q.6 prol.): "Moralis consideratio... primo quidem tradenda est in universali" (1-2), "secundo vero in particulari" (2-2). Se impone, pues, la división de la sección moral de la *Summa* en tres partes:

I. Del fin último y bienaventuranza del hombre.

II. De los medios, que son los actos humanos *morales,* es decir, ordenados a ese fin.
- *a)* De los actos humanos y de sus principios en general (1-2).
- *b)* De los actos humanos morales en especial, o sea, de cada especie de virtud y vicio (2-2).

Si bien formalmente el tratado del fin último forma un todo independiente y es de suma importancia, por sus escasas dimensiones materiales (cinco cuestiones), ha sido agregado a la parte general. Por lo tanto, la *Parte segunda* o moral de la *Summa* de Santo Tomás se divide en dos grandes secciones: la *primera,* o moral general, que trata de los actos humanos y sus principios (*Prima secundae,* 1-2); la *segunda,* o *moral especial,* que trata de todos los vicios y virtudes, actos buenos y pecados, en particular (*Secunda secundae,* 2-2).

Con esta división del Aquinate está acorde la división moderna de la teología moral, que en todos los manuales necesariamente se distribuye en dos partes: *moral general* y *moral especial,* o de preceptos, virtudes y vicios.

Pero hay una variante esencial. Los teólogos modernos universalmente incluyen en sus tratados una tercera parte: *moral especial de sacramentos.* Santo Tomás la ha tratado también en su *Tercera parte* de la *Summa.* A ésta la ha encuadrado el Santo bajo el epígrafe de *camino o vía* dentro de la cual marchamos, en cuyo cauce se han de poner en práctica los medios para obtener el fin último. ¿Es específicamente moral esta parte? Su primer tratado, *Del Verbo encarnado,* se presenta plenamente dogmático y por todos estudiado en el campo de la dogmática. Pertenece a la revelación del misterio central cristiano, y objeto primario de la teología, que es la Divinidad. Y, sin embargo, es eminentemente moral, porque la vida de Cristo señala la fuente y el ejemplar vivo y realización práctica de toda la moral sobrenatural. Y los ejemplos son el complemento de las normas morales. La segunda parte, de los sacramentos, es a la vez dogmática, por los grandes misterios y verdades teológicas de índole especulativa que incluye, y moral en todas sus aplicaciones, porque la recepción de los mismos se refiere a los actos humanos y da lugar a innúmeras normas de vida moral cristiana. Toda la doctrina sacramental tiene sus aplicaciones concretas en la práctica de los mismos.

Sin embargo, no constituye una parte moral específicamente distinta de la moral común de los preceptos o de las virtudes y vicios. Toda la práctica de los santos sacramentos tiene lugar por la actuación de las virtudes teologales y, sobre todo, de la religión y algunas otras virtudes interiores, como la humildad, etc. La moral sacramental es la moral de la virtud de la religión y de la penitencia, que se incluye en aquélla. Santo Tomás ya indicó el lugar que corresponde a estos actos de la vida sacramental dentro de la religión, que es entre los actos de "asunción de las cosas divinas" [73]. Tampoco la moral sacramental introduce nuevos preceptos morales específicos, sino preceptos positivo-divinos, que completan los deberes religiosos morales para con Dios en el orden sobrenatural cristiano, y, sobre todo, muchas determinaciones positivo-eclesiásticas, que constituyen materia de derecho canónico.

[73] 2-2 q.39 a. prol.: «Deinde considerandum est de actibus exterioribus latriae quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur; quod est vel sacramentum aliquod vel ipsum nomen divinum. Se de sacramenti assumptione locus erit tractandi in Tertia huius operis Parte».

Más, aun no siendo una moral especial distinta, materialmente ha llegado a integrarse con ella una parte muy importante de la ciencia moral cristiana, ya que los actos sacramentales rodean y llenan casi toda la vida del cristiano; es parte de la ciencia moral de modo preferente casuística y *más propiamente materia* de derecho canónico. Convertida así en materia importante de las tres disciplinas dogmática, moral y canónica, la teología sacramental patentiza una vez más la indivisa unidad formal de la ciencia teológica, y muy especialmente de la dogmática y moral.

Contenido de la "Prima secundae".—No necesitamos reproducir el esquema de división, puesto en el primer volumen, de esta *Primera sección* de la *Segunda parte,* y que recoge los diversos tratados en él incluídos (cf. vol.1 p.8).

Pero no podemos menos de consignar algunas observaciones acerca de la organización de esta parte de la *Summa,* conteniendo la teología moral general. En primer lugar resalta el *carácter altamente científico* y racional que Santo Tomás ha querido darla. Se había acostumbrado a ver que autores y tratadistas de moral hacían de esta parte de los principios una rápida exposición a modo de breve introducción, traicionando la prisa del profesor por abordar lo único que al parecer interesaba a sus ojos: resolver los casos prácticos. Tal vez por ello se llegó, por parte de las filosofías modernas, al desprecio de esta moral contenida en los manuales teológicos, negando a esas obras el valor científico y proclamando, sobre todo los partidarios de la corriente positivista, que las disciplinas morales se han de reducir al tipo de ciencias positivas integradas por análisis de fenómenos psicológicos y sociológicos, sin carácter racional o normativo [74].

A fines del siglo pasado, la ingente obra de Th. Bouquillon llamaba la atención sobre la importancia que había de darse al estudio de los principios. El título de la misma, *Theologia moralis fundamentalis,* hizo común el nombre de moral fundamental para designar a esta parte que Santo Tomás llamó moral general o de los principios. Desde entonces han aparecido numerosas obras de teólogos que dieron un amplio margen al estudio científico de la teología moral fundamental, como Bucce-

[74] Cf. S. DEPLOIGE, *Le conflit de la morale et de la sociologie* (Louvain 1947) p.76ss.

roni, Göpfert, Mausbach, Prümmer, Merkelbach, Müller-Seipel, etcétera [75].

Mayor amplitud habían recibido aún en Santo Tomás y en sus discípulos, los comentaristas de la *Prima secundae*. En los siete grandes tratados que componen esta parte, los elementos de explicación racional ocupan un puesto preponderante, casi exclusivo. Aquí aparece en todo su apogeo, casi como en ninguna otra parte de la *Summa*, el instrumento de la razón teológica elaborando, con materiales de la ciencia puramente humana, los fundamentos para la explicación de la vida moral sobrenatural. El Santo utiliza tratados enteros de materia casi por completo filosófica, como el de los actos humanos, las pasiones, los hábitos, para entrar hasta el fondo en el movimiento del alma a Dios e iluminar, desde su raíz psicológica natural, todo el proceso de la actividad humana sobrenatural. Nada de simples prenotandos filosóficos para pasar al argumento de autoridad. El Santo pone aquí todo el saber filosófico y de su tiempo al servicio de la fe, para construir una exposición psicológica *sólidamente científica* de la naturaleza de la moral teológica y sus fundamentos, que satisfaga y dé plena luz a la inteligencia [76].

Por eso hay tratados enteros, sobre todo en esta parte moral de la *Summa*, como el de los actos humanos, de las pasiones, de los hábitos y de la ley, que no se encuentran en obras anteriores del Aquinate. Santo Tomás las elaboraba casi íntegramente con los materiales de la filosofía aristotélica por él depurados y asimilados en la síntesis teológica. Ya los contemporáneos del Santo notaban que esta *Segunda parte* de la *Summa* es la más original de todas [77]. Y los autores modernos exaltan la fuerza sistematizadora de la mente del Angélico, que se revela con máximo esplendor en esta su construcción moral [78]. "Como San Buenaventura, arrancado muy pronto de la enseñanza escolar, ha explotado a Aristóteles mucho menos que sus dos émulos dominicanos, la moral en éstos, sobre todo en Santo Tomás, se encuentra mucho más elaborada y sistemática. Por la fuerza de las cosas, un tratado sistemático de moral se dirigirá con pre-

[75] Th. BOUQUILLON, *Theologia moralis fundamentalis* ed.2.ª (Brugis 1890); BUCCERONI, *Commentarius de natura theologiae moralis* (Romae 1910); GÖPFERT, *Moraltheologie* (1910); MAUSBACH, *Katholische moral theologie;* MÜLLER-SEIPEL, *Theologia moralis;* PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis* ed.2.ª-3.ª (Friburgi 1923); MERKELBACH, *Manuale theologiae moralis* (1938) t.1, *De principiis* ed.3.ª (Parisiis 1938).

[76] S. TH., *Quodl.* 4 a.18. Cf. J. RAMÍREZ, *Introducción general a la «Suma»* p.202-203.

[77] *Chronica minor auctore Minorita Erphordiensi:* Monumenta Germaniae Historica, 24,212. Citado por RAMÍREZ, *Introducción general* p.199.

[78] GRABMANN, *Santo Tomás de Aquino,* trad. española de A. G. MENÉNDEZ REIGADA, O. P. (Madrid 1918) p.169. Cf. RAMÍREZ, O. P., *Introducción general a la «Suma»* p.199.

ferencia a Santo Tomás de Aquino... El historiador imparcial reconocerá que, en conjunto, la *parte de la "Suma Teológica" del santo Doctor consagrada a la moral es no sólo la obra más acabada del maestro, sino la obra maestra* de la moral del siglo XIII. ¿Será preciso añadir que se encuentra en Santo Tomás de Aquino esa concepción sana de la naturaleza humana, de su dignidad, de sus capacidades, que harían un día el honor del humanismo cristiano? Hoy, aun después de siete siglos, los *principios del Doctor Angélico aparecen como la expresión más humana, porque es la más racional,* del orden moral y sus exigencias" [79].

El *valor científico* de la moral fundamental de Santo Tomás se patentiza aún más en la *ordenación metódica* de los *siete tratados* que componen esta *Prima secundae: De ultimo fine, De actibus humanis;* tres dedicados a los principios intrínsecos: *De habitibus, De virtutibus, De vitiis et peccatis;* y otros dos a los principios extrínsecos: *De lege, De gratia.*

Esta ordenación y distribución de materia es plenamente racional y científica, y está determinada por *tres grandes principios* que rigen toda la concepción moral del Aquinate. *El primero* es que "todos los movimientos u operaciones humanas son realizados por un fin". Para Santo Tomás, el principio finalista es el más fundamental y constitutivo de toda la ética. La finalidad, consciente y libre, es inmanente necesidad de la voluntad del hombre, como, en otro plano distinto, de toda la naturaleza, y especifica todo su obrar moral, que se dice tal por esa libre determinación de la criatura al fin. Pero el fin es el principio intencional y psíquico de todos los apetitos y tendencias del hombre y de todos sus movimientos. Por eso la moral de Santo Tomás, que es un estudio "del movimiento de la criatura racional", tiene por comienzo y umbral el tratado del último fin; mas no debe terminar ahí, sino que la idea finalista está latente en casi todo razonamiento, en toda deducción moral de Santo Tomás, como la virtud del primer principio siempre es operante y actúa hasta las más remotas derivaciones. Para el Angélico, tendencia teleológica y eudemonológica se confunden, pues el fin y el bien son la misma cosa. Por eso el tratado del fin último es a la vez tratado de la bienaventuranza sobrenatural del hombre, y su moral se caracterizará tanto por ser la moral de los fines como por ser la moral de los bienes, por la idea finalista y eudemonista, o de la felicidad, perfectamente ensambladas.

El *segundo principio* es que la criatura racional es un ser en potencia, que no es reducido al acto sino por un ser en acto, es decir, por un principio activo superior, que en último término es la causa divina. Supremo principio del sistema filosófico-teológico de Santo Tomás, de que él ha hecho uso constante

[79] DOM O. LOTTIN, *Principes de morale* t.1, Exposé systematique (Louvain 1947) p.10.

en sus escritos, y en la *Primera parte* de la *Summa* le ha dado la primera egregia aplicación teológica, al establecer la divina premoción o el universal influjo de la causalidad de Dios, como creador , conservador y providencia suprema operante en todos los movimientos de los seres.

Las aplicaciones de este principio son absolutas, válidas para toda clase de movimientos, aun de orden intencional, y, por lo tanto, también para el campo moral. Por eso, si la moral trata del movimiento de la criatura racional a su fin, después de que el Angélico ha tratado de este movimiento, con el análisis exhaustivo de todas las manifestaciones del acto humano voluntario, la lógica interna exigía el hablar de los *principios activos del obrar moral,* por los que el ser humano, operante en potencia, es movido a sus actos hasta conseguir el fin supremo. Estos principios los alinea Santo Tomás en internos y externos. Entre los primeros, omitido el estudio de las facultades—principios meramente psicológicos, ya considerados en la *Primera parte*—, queda el análisis de los principios morales, que mueven determinadamente al bien o al mal: los tratados de los hábitos y virtudes, vicios y pecados. El estudio de los principios externos forma los tratados de la ley y de la gracia. Naturalmente, estos principios determinantes del obrar moral del hombre—agente en potencia—refluyen en último término en la divina causalidad. Pero la acción divina se ejerce a través de los dos principios exteriores, la ley —que obliga en virtud de la ley eterna, voluntad preceptiva de Dios—y la gracia—que es la misma moción o auxilio divino—, y a través de ambos está suficientemente considerada.

El *tercer principio,* clave de la moral tomista, es el axioma tan repetido por el Angélico de que la *gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona.* En virtud de esta ley, las mociones y principios de la gracia vienen a insertarse en los principios activos naturales en que se reciben, adaptándose a ellos, sin mengua ni disminución de esas facultades de la naturaleza, de su infinita complejidad de movimientos, tendencias y aptitudes operativas, sino subordinándose, en su plena integridad natural, a los nuevos impulsos e inclinaciones superiores. La gracia viene a aumentar las fuerzas naturales de un modo trascendente, haciéndolas servir—flexibles y dóciles—a su acción, como de las dos tendencias básicas decía el Angélico: "Naturalis ratio subservit fidei sicut et naturalis ratio subsequitur caritati" [80]. Del mismo modo, la naturaleza no es disminuída o debilitada, en todos los derechos y exigencias, por el orden sobrenatural [81]. Este principio es el que inspira, sobre todo, la ordenación y construcción de la moral tomista en el interior de cada tratado. Todo

[80] 1-2 q.1 a.8 ad 2.

[81] Véase R. MARTÍN, O. P., *De ratione el valore scientifico doctrinae moralis S. Thomae Aquinatis:* Ephem. Theol. Lovanienses (1924) pp.340-354.

lo natural es objeto de una amplia consideración, de un análisis profundo, en los últimos repliegues de los actos y afecciones, en los hábitos, virtudes y en las leyes; sobre ellos se levanta todo el edificio sobrenatural de la gracia, de las virtudes infusas, de la ley eterna, los conceptos teológicos de pecados y vicios, cuyo conocimiento no es dado directamente, sino se obtiene por analogía con los movimientos y actividad natural. La base filosófica del obrar natural ha de ser sólida y bien cimentada, para que tanto más alto se eleve la razón teológica en la demostración y diseño de los fenómenos y principios de obrar superiores, que constituyen el orden de la gracia.

En contraste con esta estructura, tan maciza y científica, de la moral fundamental de Santo Tomás, los autores, sobre todo modernos, nos ofrecen en sus tratados una orientación metódica y un diseño mucho más pobres de la misma fundamentología moral. Lo científico en ellos se ha reducido a un mínimo. Nada de estudio hondo de los actos y pasiones, del bien moral y sus normas y fuentes, de los hábitos virtuosos o viciosos, y otras inclinaciones que forman el substrato humano de la moralidad sobrenatural. Tras de apresurados análisis del voluntario y sus obstáculos, de la noción y principios del acto moral, se ocupan inmediatamente de preceptos, exponiendo un vasto tratado de las leyes, donde se extienden en minuciosas disquisiciones jurídico-canónicas de carácter positivo, prolongan con el tratado de la conciencia todo el campo de las aplicaciones subjetivas y concretas de la obligatoriedad de la ley, para terminar en prolijos análisis, enumeraciones y divisiones de los pecados. No interesan ya el estudio de los principios intrínsecos, es decir, de la dirección y desarrollo de las inclinaciones y tendencias interiores al bien para la formación de la virtud moral bajo la guía y principio rector de la prudencia, ni el estudio de los principios superiores del obrar moral, o las doctrinas de la gracia, que eleva la actividad humana al plano de la vida moral sobrenatural, proclamando el supremo dominio de Dios sobre las humanas voluntades. Todo ese saber teórico queda relegado a la dogmática. La teología moral adquiere una fisonomía plenamente *extrinsecista;* los principios morales son reducidos a los principios extrínsecos de leyes y preceptos que ligan la libertad humana, y toda la doctrina moral viene a reducirse a señalar los límites entre la libertad y la ley, a enseñar qué es lícito al hombre, hasta dónde puede dar rienda suelta a los impulsos depravados de su naturaleza sin caer en el pecado, es decir, una técnica de discriminación y clasificación de los pecados y de los actos lícitos. Es claro que en esta moral de los pecados, de lo lícito e ilícito, la verdadera concepción de la ciencia moral queda deformada en interés exclusivo de fines prácticos inmediatos, pues la teología moral en cuanto tal—y en el método seguido por Santo Tomás—tiene por finalidad

principal, como ciencia práctica, la información de la vida humana en el bien por el ejercicio de la virtud [82].

Otros incluso acentúan esta postura, creyendo que la orientación metódica y la jerarquía de principios dados en Santo Tomás son falsas. Que dan como resultado una moral finalista y eudemonista, mientras que la esencia del obrar moral se basa en el deber y en las leyes, y la verdadera ética cristiana ha de tener una motivación intrínseca más alta que los motivos del bien propio y la felicidad.

Ya hemos apuntado antes cómo esta tendencia extrinsecista de una ciencia moral basada únicamente en leyes y obligaciones, que arranca de mucho antes, tiene su culminación en el formalismo de la ética de Kant, el cual ha negado como morales todos los otros motivos de acción que no sean los del obrar por puro deber, y ha vulgarizado en la filosofía moderna esta especulación del deber autónomo, como la primera idea de la ciencia moral. Mas para Santo Tomás y para la ética cristiana, el deber no puede entrar como piedra angular en el edificio de la ciencia moral. Esta se caracteriza por su forma propia, que es la caridad, y la moral de la caridad sólo tiene por presupuesto radical o natural en qué insertarse esa tendencia trascendente y ordenación finalista de la voluntad al Bien absoluto y suprema felicidad. Es justamente el fundamento puesto por Santo Tomás. Esta moral de la caridad debe comprender todos los estudios del obrar moral, desde la moral de lo lícito e ilícito hasta los supremos grados de las vías iluminativa y unitiva, y esta perfección moral no puede medirse según el rasero de lo estrictamente preceptivo.

Pero, además, el deber moral, efecto formal de la ley, según los tomistas [83], es, como ésta, principio extrínseco del obrar moral, que debe reconocer un fundamento anterior en principios intrínsecos. La voluntad divina no puede imponer la ley moral arbitrariamente y por capricho exterior, sino que su promulgación es simple manifestación del orden moral intrínseco, de exigencias normativas absolutas impuestas por el Bien supremo y fin último de la voluntad del hombre. Este carácter absoluto del orden objetivo del Bien hace que unas acciones sean por sí mismas buenas o malas, por su capacidad intrínseca de tender al Bien supremo y conformarse con sus exigencias normativas,

[82] R. MARTÍN, O. P., art.cit., p.349.
[83] A. D. SERTILLANGES, O. P., *La philosophie morale de S. Thomas* (París 1916) p.138; *Les grandes thèses de la philosophie thomiste* (París 1927) p.233ss; M. S. GILLET, O. P., *La morale et les morales* 3.ªed. (París 1925) p.108ss; B. H. MERKELBACH, *Summa theologiae moralis* (1931) n.246; O. LOTTIN, *Loi morale naturelle et loi positive d'après S. Thomas d'Aquin* (Louvain 1920) p.63-4; *Principes de morale* t.2 (Louvain 1947) p.70-87; R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Le sens commun* (París 1909) p.79-80.

por su aptitud de medios para conseguir el Fin supremo o su oposición a él [84]. A conocer este fundamento intrínseco anterior, estas exigencias o tendencias objetivas de lo bueno y lo malo, en que ha de fundarse y de las que ha de fluir la ley y la obligación moral, dedica Santo Tomás todos esos primeros tratados de la *Prima secundae,* del fin y la bienaventuranza, de los actos humanos, de las fuentes del bien y del mal, de los principios intrínsecos del obrar moral. Si se hubiera limitado a simple enumeración o divisiones de leyes y preceptos, sin examinar a fondo la raíz de esta obligatoriedad de la norma exterior—que es ordenación de la razón en el orden inmanente de la voluntad al Bien—y la intrínseca discriminación de las acciones buenas o malas, según la conveniencia o discrepancia de los objetos en orden al fin último o perfección suprema, no hubiera construído la ciencia moral, conocimiento por razones últimas, sino una compilación de legista. Vemos, pues, que no es la noción de obligación exterior, plasmada en el concepto voluntarista de la ley, la que forma la idea central y principio ordenador de la moral cristiana, sino su fundamento finalista-eudemonista, puesto por Santo Tomás. Su sistema ético no constituirá una moral de preceptos y leyes, sino moral de virtudes y vicios, de acciones buenas y malas, sistemáticamente ordenadas según la jerarquía de los bienes virtuosos.

Al construirlo, Santo Tomás no sólo se apoyaba en la tradición de Aristóteles, sino en la mejor autoridad patrística, San Agustín. Como lo han hecho ver modernos investigadores [85], el Doctor de Hipona, inspirador y guía de todo el sistema teológico de Santo Tomás, no lo es menos en este aspecto de la moral fundamental y de las supremas ideas y principios del orden moral. En esto no pensaba algo distinto de Aristóteles y toda la filosofía antigua, sino la misma verdad substancial de un modo más elevado. Para él, "la razón última de la distinción entre el bien y el mal, así como de la obligación de evitar este mal y obrar el bien, radica en la tendencia inmanente de la voluntad humana al último fin, que es a la vez el sumo Bien, la felicidad y suprema perfección del hombre, de donde nace que la voluntad está necesariamente orientada, que tiene obligación intrínseca de tender a El y que los diversos bienes particulares en tanto los debe desear en cuanto le conducen a esa suprema meta de la felicidad". *A esto se ha de reducir todo el problema*

[84] OCTAVIO N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral* 2.ªed. (Madrid 1951) p.209ss; ID., *El objeto formal de la voluntad y el origen del problema moral:* Strena Can. Trotta (Buenos Aires 1947) p.24-50.
[85] VON HERTLING, *Augustinus Citate bei Thomas von Aquin* (1904): Historische Beiträge zur Philosophie (München 1914); C. BOYER, S. I., *De fundamento moralitatis secundum S. Augustinum:* Acta Hebdomadae Augustino-Thomisticae (Taurini-Romae 1931) p.97-109.

de la moralidad, según el Hiponense, a saber, *cuál es el supremo bien conveniente al hombre*. Porque en la posesión de éste consiste la felicidad, esa *vita beata* en todos los tonos exaltada por San Agustín, y en cuya investigación—en averiguar dónde se encontraba ese *finis boni* o sumo bien—los antiguos colocaron toda la preocupación máxima y estudio del problema moral, dividiéndose en los 288 sistemas de ética de que hablaba Varrón, según los distintos bienes en que opinaban podía cifrarse la felicidad del hombre. "Nam et qui bonus est, ideo bonus est ut beatus sit" [86]. "Quandoquidem nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit; quod autem beatum facit, ipse est finis boni" [87].

El aspecto finalista y eudemonista—de ese eudemonismo sobrenatural que resalta en las frecuentes elevaciones agustinianas sobre la *vita beata* como fundamento de la moralidad—es tan esencial en la concepción ética de San Agustín como en Santo Tomás. A estos doctores siguió toda la tradición teológica al fundamentar toda la ciencia moral en las nociones de fines y bienes objetivos. Los modernos, aquellos amantes de una moral constructiva y científica, también insisten en que no se ha de poner otro punto de arranque y portada a la teología moral católica que los tratados y principios puestos por Santo Tomás [88]. Sólo los partidarios de un extrinsecismo moral o los influenciados por las lucubraciones modernas de Kant sobre el formalismo ético y la moral del deber, podrán opinar que se han de cambiar los fundamentos y principios ordenadores de la teología moral del Doctor Común.

En todo esto hemos querido poner de relieve el valor científico y perfecta ordenación de la teología moral fundamental de Santo Tomás, tal como aparece en la división de la *Prima secundae*. Tampoco queremos decir que esta teología moral del Aquinate no sea susceptible de perfección y ulterior desarrollo. Santo Tomás, ciertamente, no es un límite, y desde el siglo XIII las especulaciones de los teólogos han podido hacer progresar también estas materias teológico-morales. Ciertas cuestiones, a la orden del día entonces, no tienen ya interés para nosotros. Otras, que apenas han sido tocadas por él, preocupan grandemente en la actualidad. En especial ha adquirido una extensión inusitada el tratado *De conscientia*, por las controversias pos-

[86] S. AUGUST., *Serm.* 105 c.3 n.4.
[87] S. AUGUST., *De civ. Dei* l.19 c.1 n.3.
[88] G. J. WAFFELAERT, *De methodo in theologia moral:* Ephem. Theol. Lov., 1 (1924) p.11 : «Mirum sane modernos haud paucos de fine ultimo et beatitudine non agere... cum tam evidenter *primum fundamentum* in re morali ponat. Quod vel vulgari comparatione illustrare licet cum viatore terrestri ad certam metam, sicut nos viatores sumus ad ultimum beatitudinis... Primum certe viatoris est considerare, et appetere finem itineris, qui determinat media seu *actus* in finem... non quosvis sed quos... ordo mediorum seu lex itineris postulat»...

teriores entre los autores católicos, y el *De la moralidad y sus normas*, que, si bien dado en sus principios y líneas esenciales por el Angélico, a causa de las especulaciones de la filosofía moderna, se ha convertido en el punto de convergencia para la defensa apologética de la moral católica.

El teólogo moral dará cabida en su obra a estos desarrollos modernos, sin omitir ninguno de los principios ni cuestiones puestas por Santo Tomás, ni aun el estudio de la gracia y de las virtudes teologales, "principio" de tan absoluta necesidad para la vida moral sobrenatural [89].

[89] S. J. WAFFELAERT, art.cit., p.16 : «Aliqui vero moderni ab illa probatissima via recesserunt non sine detrimento scientiae et cum periculo dilabendi in meram quandam casuisticam. Profecto, nonne manifestum est doctrinam moralem theologicam omnino mancam esse si abstrahatur ab ordine supernaturali. a fine ultimo hominis in praesenti ordine, a *gratia necessaria* ad operandum sicuti oportet ad finem illum attingedum?»

Escrita esta introducción en 1948-9, posteriormente se han publicado otros buenos trabajos en confirmación de muchas de las ideas aquí expuestas, en especial sobre la crítica de la teología moral como mera ciencia casuística y preceptiva o enseñanza de los pecados, y exigencias de una nueva organización de la misma como moral de la caridad, es decir, más en consonancia con la sistematización de Santo Tomás. Véanse, sobre todo, J. LECLERCQ, *L'enseignement de la morale* (París 1950) ; A. GILLEMAN, *Le rôle de la charité en théologie morale* (Louvain 1951) ; TH. DEMAN, *Eudémonisme et charité en théologie morale:* Ephem. Théol. Lovan., 29 (1953) p.41-57 ; M. ZALBA, *Theologiae moralis summa* (Madrid, BAC, 1952) I n.12.—En forma crítica y de información, R. CARPENTIER, *Vers une morale de la charité:* Gregor., 34 (1953) p.33-55.

B I B L I O G R A F I A

A.A. (VAN DER) L. : *Praelect. Phil. Scholasticae brevis conspectus* vol.4 : *Ethica* (Lovanii 1899) 2.ªed.

ABAELARDUS, PETRUS : *Introductio ad Theologiam :* ML 178,979-1114.

— *Ethica :* ML 178,644ss.

— *Dialogus :* ML 178,1692ss.

ABELLÁN, P., S. I. : *Posición de Suárez ante el conflicto entre la libertad y la obligación probable :* Actas del Congreso Internacional de Filosofía (Barcelona 1948) III p.36-59.

AEGIDII COLUMNAE ROMANI : *Quodlibeta* ed. Coninck (Louvain 1946).

AERTNYS, JOS. - DAMEN, C. A. : *Theologia moralis iuxta doctrinam S. Alphonsi de Ligorio* 11.ªed. (Augustae Taurin. 1928).

ALBERTUS MAGNUS, S., O. P. : *Commentarii in «Sententiarum» libros quatuor* ed. A. BORGNET : *Opera omnia* (Parisiis, Vivès, 1890-1899) vol.25.

— *Summa Theologiae* ed. BORGNET, vol.31.

— *Summa de creaturis* ed. BORGNET, vol.35.

— *Ethicorum libri decem* ed. BORGNET, vol.7.

ALEXANDER HALENSIS : *Summa Theologica* ed. Quaracchi, prope Florentiam, vol.1-3 (1924-1930).

ALFARO, J., S. I. : *La gratuidad de la visión de la esencia divina y la posibilidad del estado de naturaleza pura según los teólogos tomistas anteriores a Cayetano :* Gregorianum, 31 (1950) p.63-99.224-257.

ALLIAGA, IOANNES DE, O. P. : *Quaestiones commentariae in 1-2* t.1-2 (Salmanticae 1726).

ALVAREZ, DIDACUS, O. P. : *Disputationes theologicae in 1-2* t.1-2 (Trani 1617).

AMBROSIUS, S. : *De fide ad Gratianum libri quinque :* ML 16,549-726.

— *De officiis ministrorum libri tres :* ML 16,25-194.

— *Expositio Evangelii super Lucam :* ML 15,1607-1944.

AMICUS, F., S. I. : *Cursus theologicus* t.3 : *De ultimo fine hominis et de mediis ad eum conducentibus et impedimentis abducentibus in 1-2* (Antuerpiae 1650).

ANTOINE, P. G., S. I. : *Theologia moralis universa* 8.ªed. (Matriti 1778).

ANTONINUS, S., O. P. : *Summa sacrae Theologiae, seu Summa moralis* (Venetiis 1582).

ARAUJO, FRANC. DE, O. P. : *In 1-2 D. Thomae lecturarum tomus primus* (Salmanticae 1638).

ARGENTRÉ, C. DU PLESIS D' : *Collectio iudiciorum de novis erroribus qui ab initio saeculi XII usque ad a.1713 in Ecclesia proscripti sunt et notati* (Parisiis 1724-1736).

ARISTOTELES : *Aristoteles graece* 2 vols., ex recensione I. BEKKERI edidit (Berolini 1831).

— *Aristoteles opera omnia graece et latine* 5 vols. edidit FIRMIN-DIDOT (Parisiis 1874-1878).

ARRIAGA, ROD. DE, S. I. : *Disputationes theologicae in 1-2 D. Thomae* t.1-2 (Antuerpiae 1644).

AUGUSTINUS, S. : *Opera omnia* ed. J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus* (ML) t.32-44.

AVERSA, R. : *Sacrae Theologiae p.2.ª, de Deo ultimo fine et mediis ad eum assequendum in 1-2 S. Thomae* (Romae 1631 ss).

AUREOLUS, PETRUS, O. F. M. : *Commentaria in quatuor libros «Sententiarum»* (Romae 1596-1605).

BACONTHORP, IOANN., O. C. : *Commentaria seu quaestiones super quatuor libros «Sententiarum»* (Cremonae 1618).

BALLERINI-PALMIERI : *Opus theologicum morale* 3.ªed. (Prati 1898-1901).

BANCEL, L., O. P. : *Theologia moralis D. Thomae ex omnibus ipsius operibus exacte deprompta* 2 vols. (Antuerpiae 1677).

BÁÑEZ, D., O. P. : *De fine ultimo et de actibus humanis* ed. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Comentarios inéditos a la «Prima secundae» de Santo Tomás* qq.1-18 t.1 (Salamanca 1942).

— *Scholastica commentaria in I partem Angelici Doctoris D. Thomae* (Salmanticae 1585).

BARDENHEWER, O. : *Geschichte der Altchristlichen Litteratur* (Freiburg i. Br. 1912-1923) 5 vols.

BASSOLIS, IOANN. DE, O. F. M. : *Opus in quatuor libros «Sententiarum»* (Parisiis 1517).

BASTABLE, P. K. : *Desir of God* (London 1947).

BATISTA, IOANN. ILD., O. P. : *Commentaria et disputationes in 1-2 Angelici Praeceptoris ac Doctoris Ecclesiae S. Thomae Aquinatis* (Lugduni 1648).

BEAUDOUIN, R., O. P. : *Tractatus de conscientia* (Parisiis 1911).

BILLOT, card. L., S. I. : *De gratia Christi commentarius in 1-2 S. Thomae* (Prati 1912).

— *La providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut :* Etudes, 164 (1920) p.390ss.

BILLUART, C. R., O. P. : *Summa S. Thomae hodiernis Academiarum moribus accommodata, sive cursus theologiae iuxta mentem S. Thomae.* Tract. *De ultimo fine et de actibus humanis* (Parisiis 1827) t.7.

BLIC, J. DE, S. I. : *Probabilisme :* Dict. Apol. de la Foi Cath., 4 (1922) col.301-361.

BOETHIUS : *De consolatione philosophiae libri quinque :* ML 63,579-862.

BONAVENTURA, S. : *Commentarii in quatuor libros «Sententiarum» Petri Lombardi* (Quaracchi prope Florentiam 1882ss) vol.1-4.

BOUQUILLON, T. J. : *Theologia moralis fundamentalis* 2.ªed. (Brugis 1890).

BOYER, CH., S. I. : *De fundamento moralitatis secundum S. Augustinum :* Acta Hebdomadae August.-Thomisticae (Romae 1931) p.97-109.

— *Nature pure et surnaturel dans le «Surnaturel» du P. De Lubac :* Gregorianum, 28 (1947) p.378-395.

— *Cursus philosophicus* 2 vols. (Parisiis 1937).

BRISBOIS, S. I. : *Pour le probabilisme :* Ephem. Theol. Lovan., 13 (1936) p.91ss.

BROGLIE, G. DE, S. I. : *Sur la place du surnaturel dans la philosophie de S. Thomas :* Recherches de Science Religieuse, 14 (1924) p.192-246. 481-496.

— *De ultimo fine humanae vitae asserta quaedam :* Gregorianum, 9 (1928) p.628-630.

BROGLIE, V. DE, S. I. : *De fine ultimo humanae vitae* I (Parisiis 1948).

BROWNE, M., O. P. : *De intellectu et voluntate in electione :* Acta Academ. Romanae S. Thomae, 2 (1935) p.33-45.

BUCCERONI, I., S. I.: *Institutiones theologiae moralis* 6.ªed. (Romae 1913ss) t.1-4.

CAIETANUS, T. DE VIO, O. P.: *Commentaria in «Summam Theologicam» S. Thomae* ed. LEONINA (Opera omnia S. Thomae, Romae 1888-1906) t.4-12.

CAIPONI A PORRECTA, SERAPHINUS, O. P.: *Elucidationes formales in «Summam Theologicam» S. Thomae de Aquino* (Venetiis 1598).

CAPREOLUS, IOANNES, O. P.: *Defensiones theologicae D. Thomae Aquinatis* ed. PABAN-PÉGUES (Turonibus 1900-1904) t.1-4.

CASTELEIN, A., S. I.: *Les principes de la philosophie morale* (Namur 1890).

CATHREIN, V., S. I., *Moralphilosophie* 2 vols., traducción italiana (Firenze 1913).

— *Philosophia moralis* 15.ªed. (Friburgi Br. 1929).

— *De bonitate et malitia humanorum actuum* (Louvain 1926).

CHARLIER, L., O. P.: *Puissance passive et désir naturel:* Ephem. Theol. Lovan., 7 (1930) p.5-28.639-662.

CHOLLET, J.: *Conscience:* Dict. Théol. Cath., 3,1.° col.1164ss.

CICERO, M. T.: *De finibus bonorum et malorum libri quinque* ed. OLIVET: Opera (Genevae 1753) t.1.

— *De officiis libri tres* t.3.

— *Tusculanarum quaestionum libri quinque* t.2.

— *Academicorum libri duo* t.2.

COLONNA, AEGIDIUS A., O. S. A.: *Commentaria in qualuor libros «Sententiarum»* (Cordubae 1707).

CONCINA, DANIEL, O. P.: *Theologia christiana dogmatico-moralis* t.1: *Apparatus ad Theologiam christianam dogmatico-moralem* (Romae 1751).

CONIMBRICENSES, S. I.: *In libros «Ethicorum» Aristotelis ad Nicomachum aliquot Conimbricensis cursus disputationes* (Venetiis 1606).

CONTENSON, V., O. P.: *Theologia mentis et cordis* (Venetiis 1727).

CÓRDOBA, ANTONIUS DE, O. F. M.: *Commentaria in qualuor libros «Sententiarum»* (Compluti 1569).

CUERVO, M., O. P.: *El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la apologética inmanentista:* Ciencia Tomista, 37 (1928) p.310-340; 38 (1928) p.322-349; 39 (1929) p.5-35; 45 (1932) p.289-217.

CURIEL, I. A.: *Lecturae seu quaestiones in D. Thomae Aquinatis Primam secundae* (Duaci 1618).

DEMAN, T., O. P.: *Sur l'organisation du savoir moral:* Revue de Sciences Phil. et Théol., 23 (1934) p.258-280.

— *Questions disputées de science morale:* Revue de Sciences Phil. et Théol., 26 (1937) p.279-285.

— *La prudence: Somme Théologique de S. Thomas,* traducción francesa de la Revue des Jeunes, 2.ªed. (París 1949).

— *Probabilis. Notes de léxicographie phil. médiévale:* Rev. de Scienc. Phil. et Théol., 22 (1933) p.260-290.

— *Probabilisme:* Dict. de Théol. Cath., 13 (1936) col.417-619.

DENZINGER, H.: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* 10.ªed., a Cl. BANNWART parata (Friburgi Br. 1908).

DEPLOIGE, S.: *Le conflict de la morale et de la sociologie* (París 1927).

DERISI, O. N.: *Los fundamentos metafísicos del orden moral* 2.ªed. (Madrid 1951).

DERISI, O. N.: *El objeto formal de la voluntad y el origen del problema moral:* Strena Canonici Trotta (Buenos Aires 1947) p.249ss.

DESCOQS, P., S. I.: *Praelectiones theologiae naturalis* t.1 (París 1932).

— *Le mystère de notre élévation surnaturel* (París 1938).

DEZA, DIDACUS DE, O. P.: *Novarum defensionum Doct. Angelici S. Thomae super qualuor libros «Sententiarum»* vol.4 (Hispali 1517).

DONATI, I., S. I.: *Ethica generalis et specialis* 2 vols. 7.ªed. (Oeniponte 1941).

DOUCET, A., O. F. M.: *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio iuxta theologos a s. XIII usque ad s. XX:* Antonianum, 6 (1929) p.167-202.

DURANDUS A ST. PORCIANO, O. P.: *Commentaria in quatuor libros «Sententiarum»* (Lugduni 1533).

ELORDUY, E., S. I.: *La moral suareciana:* Anuario de la Asociación Franc. de Vitoria, 6 (Madrid 1946) p.97-188.

ELTER, E., S. I.: *Norma moralitatis ad mentem D. Thomae:* Gregorianum, 8 (1927) p.337-357.

— *Compendium philosophiae moralis* (Romae 1930).

— *De naturali hominis beatitudine ad mentem scholae antiquioris:* Gregorianum, 9 (1928) p.269-306.

EULOGIO PALACIOS, L.: *Sobre el concepto de lo normativo:* Rev. Esp. de Filosofía, 11 (1943) p.239-241.

FANFANI, L., O. P.: *Theologia moralis* t.1-3 (Romae 1949-1950).

FERRARIENSIS, F. DE SYLVESTRIS, O. P.: *Commentaria in libros qualuor «Contra Gentiles» S. Thomae de Aquino,* ed. LEONINA operum S. Thomae, t.13-15 (Romae 1918-1919).

FERRÉ, V., O. P.: *Commentaria scholastica in D. Thomam: in 1-2* (Salmanticae 1675).

FERRETTI, A.: *Institutiones philosophiae moralis* 3.ªed. (Romae 1899).

FRINS, V., S. I.: *De actibus humanis ontologice et psychologice consideratis* vol.1-3 (Friburgi Brisg. 1897-1904).

GAGNEBET, M. R., O. P.: *L'amour naturel de Dieu chez S. Thomas et ses contemporains:* Rev. Thomist., 48 (1948) p.394-446; 49 (1949) p.31-102.

GANDAVENSIS, HENRICUS: *Quodlibeta* (Venetiis 1608).

GARDEIL, A., O. P.: *Béatitude:* Dict. de Théol. Cath., 2 col.497-515.

— *La crédibilité et l'Apologétique* 2.ªed. (París 1912).

— *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (París 1927).

— *Le desir naturel de voir Dieu:* Rev. Thom., 9 (1926) p.381-410.

— *Acte humain:* Dict. Théol. Cath., 1 (1909) col. 343ss.

GARDEIL, A., O. P.: *La certitude probable:* Rev. de Sciences Phil. et Théol., 5 (1911) p.237-266.441-485.

GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P.: *Intellectualisme et liberté chez S. Thomas* (Le Saulchoir 1908), de Revue de Sciences Phil. et Théol., 1 (1907) p.649-673; 2 (1908) p.5-32.

— *De Revelatione* (Romae 1921).

— *L'appetit naturel et la puissance obédientielle:* Revue Thomiste (1928) p.474-478.

— *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel* (París 1934).

— *Le réalisme du principe de finalité* (París 1932).

— *De demonstrabilitate possibilitatis mysteriorum supernaturalium:* Angelicum, 12 (1935) p.217-223.

— *Perfection chrétienne et contemplation* t.1-2 7.ªed. (Romae 1933).

— *De beatitudine, de actibus humanis et de habitibus* (Romae 1951).

GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P.: *L'éternelle vie* (París, Desclée, 1950). Trad. española, *La vida eterna y la profundidad del alma* (Madrid 1950).
GILLET, M. S., O. P.: *Les actes humains:* Somme Théol., trad. franc. de la Revue des Jeunes (París 1926).
— *La morale et les morales* 4.ª ed. (París 1925).
— *Le fondement intellectuel de la morale d'après Aristôte* (París 1928).
— *Le fondement intellectuel de la morale d'après Aristôte* (París 1928).
GILSON, E.: *La philosophie de S. Bonaventure* (París 1924).
— *L'esprit de la philosophie médiévale* 2 vols. (París 1932).
— *S. Thomas d'Aquin* (París 1925).
— *Le thomisme* 4.ªed. (París 1945).
GODOFRIDUS DE FONTIBUS: *Quodlibetum* 1-15 ed. M. DE WULF et HOFFMANS. *Les philosophes belges* t.1-14 (Louvain 1904-1937).
GODOY, PETRUS DE: *Disputationes theologicae in «Summam Theologicam»* (Oxomii 1666-1672).
GONET, J. B., O. P.: *Clypeus theologiae thomisticae* 9.ªed. (Antuerpiae 1733) 4 vols. T.3: *In 1-2* secunda pars: «De Deo ut ultimo fine».
GONZÁLEZ DE ALBELDA, J., O. P.: *Commentaria et disputationes in I partem «Summae» S. Thomae* (Compluti 1621).
GONZÁLEZ, IREN., S. I.: *Philosophia moralis* (Comillas 1945).
GONZÁLEZ, ZEPHERINUS, O. P., card.: *Filosofía elemental* (Madrid 1873) 2 vols.
— *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* (Manila 1864) t.1-3.
GOPFERT, A. F.: *Moraltheologie* 8.ªed. (Maguntiae 1920).
GOTTI, V. L., O. P.: *Theologia Scholastico-dogmatica iuxta mentem D. Thomae* (Bononiae 1727-1735).
GREDT, Ios., O. S. B.: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* 2 vols. 3.ªed. (Friburgi Br. 1921).
GREGORIUS MAGNUS, S.: *Homiliarum in Ezechielem Prophetam libri duo:* ML 76,786-1072.
— *Libri Dialogorum:* ML 76,149-430.
— *Moralium libri:* ML 76,9-782.
— *Homiliarum in Evangelia libri duo:* ML 76,1075-1312.
GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS: *Summa aurea* (París 1500).
HEBING, J.: *Ueber conscientia und conservatio in philosophischen Sinne bei den Römern von Cicero bis Hieronymus:* Philos. Jahrbuch, 35 (1922) p.121-135.301-306.
HEITMANN, A., O. S. B.: *Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte* (Roma 1940).
HERING, H., O. P.: *Quomodo solvendi sunt casus:* Angelicum, 18 (1941) p.311-335.
HERVEUS, NATALIS, O. P.: *In quatuor libros «Sententiarum» commentarium* (Venetiis 1505).
— *Quodlibeta* (Venetiis 1513).
HIERONYMUS, S.: *Commentarium in Ezechielem prophetam libri quatuordecim:* ML 25,15-502.
— *Commentarium in Epistolam ad Ephesios libri tres:* ML 26,467-590.
— *Commentariorum in Evangelium Matthaei libri quatuor:* ML 26,15-228.
HUGON, Ed., O. P.: *Cursus philosophiae thomistae* 3 vols., 5.ªed. (París 1935).
— *Las veinticuatro tesis tomistas,* traducción española (Almagro 1924).
HURTADO, G., S. I.: *Disputationes de beatitudine, actibus humanis, bonitate et malitia, habitibus, virtutibus et de peccatis* (Matriti 1630).
IBRANYI, F.: *Ethica secundum S. Thomam et Kant* (Romae 1931).

IOANNES A SANCTO THOMA, O. P.: *Cursus theologicus in «Summam» S. Thomae. In 1-2. De fine ultimo. De actibus humanis. De bonitate et malitia actuum humanorum* ed. VIVES (Parisiis 1885) t.5-6.
— *Cursus philosophicus* ed. VIVES (Parisiis 1883) t. 1-3. Ed. critica a B. REISER, O. S. B. (Taurini, Marietti, 1930-1937).
IOANNES CHRYSOSTOMUS, S.: *Homiliae in Ioannem:* MG 59,23-482.
— *Homiliae in Matthaeum:* MG 57,13-474.
IOANNES DAMASCENUS: *De fide orthodoxa:* MG 94,789-1228.
JANSSENS, E.: *La morale de l'impératif catégorique et la morale du bonheur* (París 1922).
— *Cours de morale générale* (Louvain 1926) 2 vols.
— *Réponse à un plaidoyer probabiliste:* Rev. Néosc. de Philosophie, 23 (1921) p.267-289.363-377.
JANSSENS, L., O. S. B.: *Summa theologica ad modum commentarii in Aquinatis «Summam»* (Friburgi Br. 1900-1901) 2 vols.
JANVIER, M. A., O. P.: *La béatitude. Exposition de la morale catholique* I (París 1903).
— *La liberté. Exposition de la morale catholique* II (París 1904).
KISELSTEIN, C.: *La causalité accidentel en théologie morale:* Ephem. Theol. Lovan., 3 (1926) p.493-502.
KOELLIN, CONRADUS, O. P.: *Expositio commentaria prima... in Primam secundae Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis* (Venetiis 1589).
LABAT, P. DE, O. P.: *Theologia Scholastica secundum illibatam S.Thomae doctrinam, sive cursus theologicus.* T.3: *De universa Theologia morali* (Tolosae 1659).
LAÍN ENTRALGO, P.: *La antropología en Fr. Luis de Granada* (Madrid 1946).
LALOUX: *De actibus humanis* (París 1864).
LANZA, MONS. A.: *Theologia moralis.* T.1: *Theol. moralis fundamentalis* (Romae 1949).
LAPORTA, D. A.: *Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle:* Ephem. Theol. Lovan., 5 (1928) p.257-277.
LARRAGA, FRANCISCO, O. P.: *Prontuario de teología moral.* Nueva edición corregida y aumentada por el R. P. LUMBRERAS, O. P. (Madrid 1950).
LEDESMA, MARTINUS DE, O. P.: *Commentaria in quatuor libros «Sententiarum»* (Conimbricae 1555).
LEHU, L., O. P.: *Philosophia moralis et socialis* (París 1914).
— *La raison, règle de la moralité d'après S. Thomas* (París 1930).
LESSIUS, L., S. I.: *De sumo bono et aeterna beatitudine hominis libri quatuor* (Antuerpiae 1616).
— *De beatitudine et actibus humanis, in 1-2 D. Thomae* (Antuerpiae 1645).
LEZANA, J. B., O. C.: *Summa theologiae sacrae.* T.2: *In Primam secundae* (Romae 1654).
LIBERATORE, M., S. I.: *Institutiones ethicae et iuris naturae* 10.ªed. (Nápoles 1890).
LIGORIO, S. ALPHONSUS M. DE: *Theologia moralis,* ed. L. GAUDÉ: Opera moralia t.1-4 (Romae 1905-1912).
LÓPEZ, U., S. I.: *Thesis probabilismi ex S. Thoma demonstrata:* Periodica de re morali, 25 (1936) p.38-50.118-127; 26 (1937) p.17-33.
LORCA, PETRUS DE, O. Cist.: *Commentaria et disputationes in universam 1-2 S. Thomae* 2 vols. (Compluti 1609).
LOTTIN, DOM: *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles.* T.1: *Problèmes de psychologie* (Louvain 1942). T.2-3: *Problèmes de Morale* (Louvain 1948-1949).

LOTTIN, DOM: *Principes de morale.* T.1: *Exposé systematique* (Louvain 1947). T.2: *Compléments de doctrine et d'histoire* (Louvain 1947).
LUBAC, H. DE, S. I.: *Le surnaturel. Etudes historiques* (París, Aubier, 1946)
LUMBRERAS, P., O. P.: *La moral de Santo Tomás.* T.1: *Moral general* (Valencia 1930).
— *De actibus humanis.* Praelectiones in 1-2 q.6-48 (Romae 1950).
MANIER: *Compendium philosophiae* (París 1857).
MANSER, G. M., O. P.: *Gibt es eine christliche Philosophie?:* Div. Thomas 14 (Freiburg 1936) p.19-50.123-141.
— *Das Wesen des Thomismus,* trad. castellana por V. YEBRA (Madrid 1947).
MANSI, I. D.: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (Parisiis et Lipsiae 1901-1927) vol. 53. *Acta Concilii Vaticani* vol.50-51.
MANSION, A.: *L'eudémonisme aristotélicien et la morale thomiste:* Xenia Thomistica, 1 (Romae 1925) p.429-449.
MARIALES, XANTES, O. P.: *Controversiae ad universam «Summam theologiae» D Thomae Aquinatis, necnon ed quatuor libros M. «Sententiarum»* (Venetiis 1624).
MARC, CL., C. SS. R.: *Institutiones morales Alphonsianae* 2 vols.
MARCELLUS A PUERO IESU, O. C. D.: *Philosophia moralis et socialis* (Brugis 1913).
MARINIS, DOMINICUS DE, O. P.: *Expositio commentaria in II partem (1-2 et 2-2) «Summae» Doct. Angelici S. Thomae* (Lugduni 1663).
MARITAIN, J.: *Les degrés du savoir* (París 1932).
— *De la Philosophie chrétienne* (París 1933).
— *Science et sagesse* (París 1935).
— *Questions de conscience* (París 1933).
— *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* (París 1951).
MÁRQUEZ, G., S. I.: *Filosofía moral* 2.ªed. (Madrid 1942) 2 vols.
MARTÍN, R., O. P.: *De ratione et valore scientifico doctrinae moralis S.Thomae Aquinatis:* Ephem. Theol. Lovan. 1 (1924) p.340-354.
MARTÍNEZ, GREGORIUS, O. P.: *Commentaria super 1-2 D. Thomae* t.1 (Vallisoleti 1617).
MAUSBACH, J.: *Die Ethik des heiligen Augustinus* (Freiburg Br. 1909) 2 vols.
— *Der Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas* (Freiburg Br. 1898).
— *Zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten:* Philosophisches Jahrbuch (1899), p.303-318.407-421; (1901) p.80-85.
MAURI, SILVESTRI, S. I.: *Opus theologicum.* T.2: *De beatitudine et actibus humanis, de peccatis et de gratia* (Romae 1687).
MEDIAVILLA, RICHARDUS DE, O. F. M.: *Commentarium in quatuor libros «Sententiarum»* (Venetiis 1507-1509).
MÉDICIS, H. DE, O. P.: *Formalis explicatio «Summae Theologicae» S. Thomae Aquinatis* (Vici 1858-1862).
MEDINA, BARTHOLOMEUS DE, O. P.: *Expositio in Primam secundae Ang. D. S. Thomae Aquinatis* (Salmanticae 1582).
MERKELBACH, B. A., O. P.: *Summa theologiae moralis ad mentem D. Thomae* t.1-3 (Parisiis 1930).
MERKELBACH, B. H., O. P.: *Quelle place assigner au traité de la conscience:* Revue de Sciences Phil. et Théol., 12 (1926) p.170-183.
MORÁN, J. M., O. P.: *Teología moral según la doctrina de los doctores*

de la Iglesia Santo Tomás de Aquino y San Alfonso María de Ligorio 4 vols. 2.ªed. (Madrid 1899).
MOTTE, A., O. P.: *Désir naturel et béatitude surnaturelle:* Bulletin Thomiste, 9 (1932) p.651-675; 12 (1935) p.373-590.
MÜLLER-SEIPEL: *Theologia moralis* 10.ªed. (Ratisbonae 1923).
MUÑOZ, J., S. I.: *Esencia del libre albedrío y proceso del acto libre según F. Romeo, O. P., Santo Tomás y Suárez:* Miscellanea Comillas, 9 (1948) p.350-504.
MUÑOZ, V., O. de M.: *El influjo del entendimiento sobre la voluntad según Francisco Zumel* (Roma 1950).
NAPHOLIC, P., S. I.: *De vera proximae occasionis peccatis notione:* Periodica de re morali, canonica, liturgica, 21 (1932) p.1-34.126-157.
NEMESIUS EMESENUS: *De natura hominis:* PL 40,503-818.
NOBLE, H. D., O. P.: *La conscience morale* (París 1926).
— *Le discernement de la conscience* (París 1934).
— *Le syllogisme moral:* Rev. de Sciences Phil. et Théol., 10 (1921) p.563ss.
O'MAHONY: *The desir of God in the philosophy of St. Thomas* (Dublín 1929).
ORÍGENES: *Commentaria in Epistolam ad Romanos:* MG 14,837-1292.
— *Commentaria in Evangelium Ioannis:* MG 14,21-830.
— *Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum:* PG 13,829-1600.
OVIEDO, F. DE, S. I.: *Tractatus theologici scholastici et morales in 1-2* (Lugduni 1646).
PALLAVICINUS SFORTIA, S. I.: *Disputationes theologicae in 1-2 D. Thomae* (Lugduni 1653).
PALUDANUS, PETRUS, O. P.: *Commentaria in III librum «Sententiarum»* (París 1517).
PATUZZI, VINC., O. P.: *Ethica Christiana sive theologia moralis.* T.1: *Prodromus ad universam morum Theologiam* (Bassani 1760).
PÉGUES, THOMAS, O. P.: *Commentaire français littéral de la «Somme théologique» de S. Thomas d'Aquin* vol.1-21 (París 1906-1932).
PEINADOR, A., C. M. F.: *Cursus brevior theologiae moralis.* T.1: *Theologia moralis fundamentalis.* T.2, 1.°: *De fide, spe, charitate et prudentia* (Matriti 1946, 1950).
— *De iudicio rectae conscientiae* (Madrid 1941).
PELZER, A.: *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recuilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin:* Rev. Néoscol. de Philos., 24 (1922) p.233-361.479-520.
PETRUS LOMBARDUS: *Libro quatuor Sententiarum,* ed. Quaracchi, prope Florentiam, 1916, vol.1-2.
PERALDUS, GUILELMUS, O. P.: *Summa virtutum et vitiorum* (Lugduni 1554).
PÉREZ, HIER., O. M.: *Commentaria in 1-2* (Matriti 1548).
PERI, HYAC., O. S. B.: *Quaestiones theologicae in universam «Summam» S. Thomae Aquinatis. In 1-2* (Styrae 1730).
PHILIPPUS A SS. TRINITATE, O. C. D.: *Disputationes theologicae in 1-2 D. Thomae* (Lugduni 1653).
POMANSKY, V.: *Die Psychologie des Nemesius:* Beiträge z. G. d. Phil. u. Theol. d. Mittelalters, B. 3 (Münster).
POTTON, O. P.: *De theoria probabilitatis* (París 1874).
PRADO, N. DEL, O. P.: *De veritate fundamentali philosophiae christianae* (Friburgi Helv. 1911).
PRAEPOSITUS, IOANN., S. I.: *Commentarium in 1-2 S. Thomae* (Duaci 1637).

PRAESENTATIONE, AEGIDIUS A., O. S. A.: *Disputationes... ad quinque priores quaestiones 1-2 S. Thomae* (Conimbricae 1615).
PRÜMMER, D. M., O. P.: *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis* t.1-3, 3.ªed. (Friburgi Brisg. 1923).
RAINERI, A.: *De possibilitate videndi Deum per essentiam:* Div. Thom. Placent., 39 (1936) p.307-390.409-429; 40 (1937) p.2-21.113-128.
RAMÍREZ, J., O. P.: *De hominis beatitudine.* T.1: *In 1-2 q.1* (Matriti 1942). T.2: *In 1-2 q.2* (Matriti 1943). T.3: *In 1-2 q.3* (Matriti 1947).
— *De philosophia morali christiana:* Divus Thomas, 14 (Friburgi 1936) p.87-122.181-204; Bulletin Thomiste, 12 (1935) p.423-432.
RASSLER, CH., S. I.: *Norma recti seu tractatus theologicus... de regula honestatis ac de recto usu opinionum probabilium* (Ingolstadii 1713).
RÉGIS, L. M., O. P.: *L'opinion selon Aristote* (París 1935).
REIFFENSTUEL, A., O. Min.: *Theologia moralis* (Mutinae 1745).
RENZ, O.: *Der Einfluss des Willens und der Tugend auf die Wahrheit und Sicherheit des Gewissens* (Münster 1913).
REQUESÉNS, J. M., S. I.: *Selectarum disputationum in 1-2 D. Thomae libri quatuor* (Panormi 1684).
RICHARD, O. P.: *Le probabilisme moral et la philosophie* (París 1922).
— *Etudes de théologie morale.* II. *De la probabilité à la certitude pratique* (París 1933).
RIPALDA, J. MARTÍNEZ, S. I.: *De ente supernaturali, disputationes theologicae* (Parisiis, Palmé, 1870-1871).
— *Expositio brevis Magistri Sententiarum cum quaestionibus quae circa ipsam moveri possunt et auctoribus qui de illis disseruerunt* (Parisiis, Vivès, 1892).
RODRIGO, L., S. I.: *De relatione inter probabilismum iuridicum statutum in can.15 CIC et probabilismum moralem:* Miscellanea Comillas, 1 (1942) p.85-129.
ROHMER, J.: *La finalité morale chez les théologiens de S. Agustin à Duns Scot* (París 1939).
ROLAND-GOSSELIN, M.-D., O. P.: *Béatitude et désir naturel:* Rev. de Sciences Phil. et Théol., 18 (1939) p.193-222.
ROUSSELOT, P., S. I.: *Quaestiones de conscientia* (París 1937).
SALAS, J. DE, S. I.: *Disputationes in 1-2 D. Thomae* (Barcinonae 1607).
SALMANTICENSES: *Collegii Salmanticensis Fratrum discalceatorum cursus theologicus «Summam Theologicam» D. Thomae complectens. In 1-2.* Tr.8-9, *De ultimo fine et beatitudine.* Tr.10, *De voluntario.* Tr.11, *De bonitate et malitia humanorum actuum,* ed. PALMÉ (Parisiis 1870-1883) t.5-6.
SÁNCHEZ, IOANN.: *Selectae et practicae disputationes de rebus in administratione sacramentorum... passim occurrentibus* 1 vol. (Matriti 1624).
SÁNCHEZ SEDEÑO, J., O. P.: *Logica magna* (Salmanticae 1600).
SAN JOSÉ, ALFONSO, O. C. D.: *La existencia del mérito durante la unión extática:* Rev. de Espiritualidad, 7 (1948) p.151-162.
SCAVINI, P.: *Theologia moralis universa* 4 vols. ed.13 (Mediolani 1882).
SCHIFFINI, S.: *Disputationes philosophiae moralis* 2 vols. (Augustae Taurinorum 1891).
SCOTUS, IOANNES DUNS, O. F. M.: *Opus parisiense in quatuor libros Sententiarum* ed. VIVES: Opera (Parisiis 1893) t.2-3.
— *Opus Oxoniense* ed. VIVES: Opera, t.8-21.
SCHENKL, M., O. S. B.: *Ethica christiana. Introductio* (Ingolstadii 1800).
SÉNECA, L. ANNAEUS: *De vita beata, ad Gallionem* ed. F. HAASE: Opera (Lipsiae 1887) t.1 p.139-163.

SÉNECA, L. ANNAEUS: *De moribus* t.3 p.462ss.
— *Epistolarium moralium ad Lucilium libri viginti* t.3 p.3-447.
SERRA, MARCUS, O. P.: *Summa commentariorum in 1-2 S. Thomae* (Romae 1653).
SERTILLANGES, A. D., O. P.: *Saint Thomas d'Aquin* 3.ªed. (París 1922).
— *Le libre arbitre chez S. Thomas et chez H. Bergson:* Vie Intellectuelle, 49 (1937) p.215ss.
— *Les grandes thèses de la philosophie thomiste* (París 1927).
— *La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin* (París 1922).
SIEDLER, D.: *Intellectualismus und Voluntarismus bei Albertus Magnus,* Beiträge z. G. d. Phil. u. Theol. d. Mittelalters (Münster 1945).
SIMON, IVES: *Réflexions sur la connaissance pratique* (París 1934).
SIMONIN, H. P., O. P.: *La notion d'«intentio» dans l'oeuvre de S. Thomas:* Rev. de Sciences Phil. et Théol., 19 (1930) p.451-456.
SONCINAS, PAULUS, O. P.: *Epitomes quaestionum Ioannis Capreoli super libros «Sententiarum»* (Lugduni 1580).
SOTO, DOMINICUS DE, O. P.: *In quartum «Sententiarum» commentarii* (Salmanticae 1562).
— *De iustitia et iure libro decem* (Salmanticae 1554).
SPICQ, C., O. P.: *La conscience dans le Nouveau Testament:* Rev. Biblique, 47 (1938) p.50-80.
STEENBERGHEN, VAN: *La notion de philosophie chrétienne:* Rév. Néosc. de Philos., 35 (1933) p.546ss.
SUÁREZ, FRANCISCUS, S. I.: *Opera omnia. In 1-2.* Tr.1: *De ultimo fine hominis ac de beatitudine.* Tr.2: *De voluntario et de actibus humanis in speciali.* Tr.3: *De bonitata et malitia humanorum actuum. De legibus.*
— *Prolegomena ad Tractatum de gratia.*
— *Disputationes metaphysicae* ed. VIVES (París 1856-1878) t.4.5.8.24-25.
SYLVIUS, FRANCISCUS: *Commentarii in «Summam» S. Thomae* (Venetiis 1726).
TANER, ADAM, S. I.: *Theologiae scholasticae.* T.2: *In 1-2 S. Thomae Aquinatis* (Ingolstadii 1626).
TER HAAR: *Venerabilis Innocentii XI de probabilismo decreti historia et vindiciae* (Tornaci 1904).
TERILLUS, ANT., S. I.: *Fundamentum totius theologiae moralis, seu tractatus de conscientia probabili* (Leodii 1668).
THILS, G.: *Tendences actuelles en théologie morale* (Gembloux 1940).
THIRY, L., O. S. B.: *Speculativum-practicum secundum S. Thomam* (Romae 1939).
THOMAS AQUINAS, S.: *Summa Theologiae, Summa contra Gentiles, Commentarii in libros Aristotelis* ed. LEONINA; Opera omnia (Romae 1882ss).
— *Scriptum super Sententiis,* ed. MANDONNET, O. P., et MOOS, O. P. (París 1929ss).
— *Quaestiones disputatae et quodlibetales* (Lethielleux, París 1925).
— *Opuscula omnia* (Lethielleux, París 1881).
— *In decem libros Aristotelis ad Nicomachum expositio* ed. R. M. SPIAZZI, O. P. (Taurini-Romae, Marietti, 1949).
— *In Metaphysicam Aristotelis commentaria* ed. CATHALA (Taurini, Marietti, 1915.
— *In Evangelia S. Matthaei et S. Ioannis commentaria* 2 vols. 3.ªed (Taurini 1919).

THOMAS AQUINAS, S. : *In omnes S. Pauli Apostoli Epistolas commentaria* 4.ªed. (Taurini 1924) 2 vols.
VALENTIA, GREGORIUS DE, S. I. : *Commentarii theologici tomi quatuor, in quibus omnes materiae, quae continentur in «Summa» S. Thomae Aquinatis, explicantur* (Ingolstadii 1591-1595).
VALLARO, S., O. P. : *De naturali desiderio videndi essentiam Dei:* Angelicum, 11 (1934) p.133-170.
— *De natura capacitatis intellectus creati ad videndam divinam essentiam:* Angelicum, 12 (1935) p.192-216.
VÁZQUEZ, GABRIEL, S. I. : *Commentariorum ac disputationum in I partem S. Thomae* t.1 (Compluti 1598). *In 1-2* (Compluti 1599).
VERBEKE : *La date du Commentaire de S. Thomas sur l'Ethique à Nicomaque:* Rev. Philos. de Louvain, 47 (1949) p.203-220.
VERMEERSCH, A., S. I. : *Theologiae moralis principia, responsa, consilia* t.1-3 3.ªed. (Roma 1933).
VICENTIO, GABRIEL A. S., C. D. : *Commentaria in 1-2 Divi Thomae* (Romae 1665).
VIVA, DOMINICUS, S. I. : *Damnatae theses ab Alexandro VII, Innocentio XI...* 3 vols. (Neapoli 1708).
WAFFELAERT, G. J. : *De methodo seu modo procedendi in theologia morali:* Ephem. Theol. Lovan., 1 (1924) p.9-14.
WAGNER, FR. : *Geschichte des Sittlichkeitsbegriff* Bd.1-3 (Münster 1928-1936).
WALDMANN, M. : *Synteresis oder Syneidesis? Ein Beitrag zur Lehre des Gewissen:* Theol. Quartalschrift, 119 (1938) p.332-371.
WIGGERS, IOANN. : *In 1-2 D. Thomae commentaria* (Lovanii 1652).
WILS, H., O. P. : *De scintilla conscientiae:* Angelicum, 14 (1937) p.194-211.
WITTMANN, M. : *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Abencebrol* (Münster 1901).
— *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin* (München 1933).
— *Die Stellung und Bedeutung des Voluntarium in der Ethik des hl. Thomas von Aquin.* Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Münster 1923) p.183-195.
WORONIECKI, H., O. P. : *Pour une bonne définition de la liberté humaine:* Angelicum, 14 (1937) p.154-174.
WOUTERS, M. : *Manuale theologiae moralis* t.1-3 (Brugis 1932).
— *De minusprobabilismo* (Parisiis 1905).
YSAMBERT, N. : *Commentarii in «Summam theologicam» S. Thomae* 6 vols. (Parisiis 1639).
ZACCARIA, F. A., S. I. : *Dissertatio prolegomena ad S. A. de Ligorio «Moralem Theologiam»* (Venetiis 1757).
ZAMMIT, N., O. P. : *Philosophia moralis thomistica* (Romae 1934).
ZUMEL, F., O. M. : *In 1-2 S. Thomae commentaria* (Salmanticae 1601).

TRATADO DE LA BIENAVENTURANZA

(1-2 q. 1-5)

INTRODUCCION AL TRATADO DE LA BIENAVENTURANZA

a) Su valor e importancia en la filosofía

La bienaventuranza y fin último del hombre es un problema que se sitúa en los dos extremos de la ciencia sagrada y de la especulación filosófica. Constituye, al final de la teología, el vasto tratado *De los novísimos* o postrimerías del hombre, es decir, el estudio del *destino final* del hombre, la suerte varia que le va a caber después de su muerte, feliz o mísera—cielo, infierno—, y de los sucesos últimos de las cosas. Mas como el fin, «último en la ejecución, es primero en la intención, principio y razón de todas las cosas que se dirigen al fin», de ahí que este problema *de los fines y la beatitud* debe trasladarse al comienzo mismo de la sabiduría humana, o moral, no ya en cuanto consideración de los últimos sucesos del hombre y del mundo—en el plano de ejecución—, sino como principio y regla de todo el humano obrar. Pues *toda la razón de la vida* del hombre se cifra y se define por el fin o la beatitud que debemos alcanzar, así como nadie puede trazar ni dirigirse rectamente en un camino sin conocer el término a que le va a conducir.

«La sabiduría—decía San Agustín—me parece ser no sólo la ciencia, sino la *diligente investigación* de todas las cosas divinas y humanas que se refieren a la *vida beata*» [1]. Tal fué «*la causa* única *de todo el humano filosofar*, llegar a ser feliz» [2]. Dos cuestiones hay como dos polos sobre que debe girar toda la especulación filosófica: conocer nuestro origen y primera causa de todos los seres, Dios, y hallar nuestro fin último y beatitud. Esta última, el estudio del soberano Bien, es el punto de partida y primer principio de todo el saber moral.

Toda la filosofía antigua así lo entendió. Profesaba un *realismo objetivo* con tendencia al antropocentrismo, y consideraba que la filosofía —«amor de la sabiduría» humana, estudio y dirección de los *problemas del hombre*, ante todo—tiene por *principal cometido* la consideración y *conocimiento* de nuestro *fin último*, el indagar ese soberano Bien en cuya posesión debía encontrar el hombre su beatitud. Esta *vida beata* debía de ser el tema culminante no sólo de Epicuro y los filósofos hedonistas, con su búsqueda afanosa de la felicidad; de la filosofía humanista y moralizante de los estoicos, de Séneca y Cicerón con sus dos obras cumbres, *De vita beata* y *De finibus bonorum et malorum*, sino también de la filosofía de Platón, centrada toda en la especulación del Sumo Bien y la participación del mismo por la beatitud humana; de Aristóteles, cuya ética eudemonista o de la beatitud es la coronación de su filosofía natural y metafísica, y de las especulaciones de Plotino y el neoplatonismo.

---

[1] *Contra academicos* l.1 c.21: ML 32,1327. Cf. J. M. Ramírez, *De hominis beatitudine* t.1 p.91ss, a quien seguimos en esto y que colecciona tan maravilloso florón de textos de la filosofía antigua y agustiniana.

[2] *De civ. Dei* l.19 c.1: ML 41,226; *Serm.* 150 c.3: ML 38,809.

«Dos son los temas *máximos* en filosofía—decía Cicerón—, el criterio de la verdad y el fin de *los bienes*; ni puede llamarse sabio quien ignore el *principio* de todo conocer y el extremo o fin de todo apetecer, no sabiendo *de dónde* tiene su origen y *adónde* va». «Resuélvase ante todo —clamaba Séneca—adónde tendemos y por qué camino», y, «sabiendo primero qué debemos apetecer, podremos disponer con gran celeridad la vía a seguir para alcanzarlo» [3].

Es cierto que la filosofía moderna, escéptica y subjetivista, ha desplazado del centro de sus preocupaciones el problema de la *felicidad humana*, trasladándolo a los mismos supuestos de la ciencia y de la vida moral. La posibilidad de la obligación y del deber, el hecho de la *conciencia moral* y capacidad de percepción de la ley y de la norma, son, desde Kant en adelante, el fundamento de la ciencia de la moralidad. Pero esto no impide reconocer que el criterio realista y sano del hombre antiguo sea el verdadero, y que en el conocimiento del fin último y bienaventuranza haya de verse el tema culminante y fundamental de la sabiduría humana.

Mas precisamente los antiguos eran impotentes para resolver esta cuestión, objeto de sus mayores cuidados. Sus múltiples implicaciones son justamente las verdades supremas de la razón y la filosofía: la existencia de un Dios personal, creación del mundo por Dios, libertad, personalidad del hombre, espiritualidad e inmortalidad del alma..., son presupuestos necesarios para averiguar el verdadero destino y felicidad del hombre, aun naturales, que sólo se dan en la otra vida. Por eso constituye un arcano, un hito supremo, oculto e inaccesible a la búsqueda afanosa de la razón natural, y de ahí ese fenómeno del fracaso ruidoso de toda la filosofía pagana en sus esfuerzos por dictaminar sobre este problema y darle solución adecuada. «Y vemos—dice Santo Tomás—, por los mismos filósofos que trataron de indagar por vía racional el fin último de la vida humana, cómo, no encontrando el modo de llegar a él, cayeron en múltiples y feísimos errores, de tal modo que, en mutuo disenso todos, apenas se encuentra sentencia acorde en dos o tres de ellos» [4].

Y el Santo añade que de verdad aparece en tantos conatos frustrados «*cuánta angustia* padecían aquellos preclaros ingenios (Aristóteles, Alejandro, Averroes). Y de estas angustias nos veremos libres si ponemos que el hombre sólo puede llegar a la verdadera felicidad en la otra vida, supuesta el alma inmortal». Por eso, la revelación de este conjunto de verdades, aun naturales, era ya moralmente necesaria al mundo para conocer su propio destino natural.

b) En la teología de Santo Tomás. Fuentes del tratado

Mas la revelación vino a enseñar, sobre todo, que el verdadero destino del hombre era, de hecho, la bienaventuranza sobrenatural, descubriéndonos todo el conjunto de misterios, verdades y obras de la gracia que capacitan al hombre y lo llevan a este fin sobrenatural. Inaccesible de todo punto a la humana razón, el nuevo orden de la vida humana a la beatitud sobrenatural sólo lo conocemos por la fe y la teología.

Pero es evidente que, dentro de la teología, la doctrina del fin y beatitud sobrenatural *conserva el mismo puesto central que hemos visto*

[3] Cicer., *Academ.* l.2 c.9; Seneca, *De vita beata* c.1 n.1-2; *Epist.* 71.
[4] *In Boethium «De Trin.»* q.3 a.1 ad 3.

tenía en la filosofía humana el tema de la felicidad. *Constituye la doctrina culminante y raíz de toda la teología, el principio y punto de partida de toda la moral teológica.*

De este misterio, en efecto, traen su razón de ser todos los demás dogmas y verdades que constituyen el orden sobrenatural; las obras de la redención, elevación y justificación son para la obra final de la glorificación. No es extraño que la teología de estos misterios se haya de estructurar y explicar por el nexo y ordenación a esta verdad trascendente de la vida eterna. Y que en la moral teológica sea este orden a la visión de Dios, fin último, *la regla suprema* y fundamento de todo el obrar moral sobrenatural [5]. No sólo el saber moral, sino también la *vida entera* del hombre en gracia se ha de organizar y dirigir con miras a la beatitud y vida eterna. Como en la teología de Santo Tomás, así más tarde en todos los tratados espirituales y por todos los autores ascéticos y místicos se antepondrá la consideración del fin sobrenatural y se señalará su importancia capital como norma suprema en la dirección de la vida de la gracia.

Santo Tomás es el primero que, fiel a la trayectoria de la filosofía antigua y a San Agustín, *ha hecho depender del fin último y bienaventuranza toda su teología moral, poniéndolo al frente de toda su sistematización moral. de la «Suma»*. Si atendemos, en efecto, a las fuentes de este breve tratado *Del fin último y beatitud*, se comprueba que su originalidad es escasa. En la parte moral de la *Suma* sólo el tratado *De actibus humanis* y su complemento *De passionibus* son una novedad casi completa. Los demás tratados «se han formado lentamente en el seno de los medios teológicos por la simple aglutinación de cuestiones abordadas ocasionalmente en las lecciones sobre el texto de la Biblia o de Pedro Lombardo» [6].

Tal sucede con las cuestiones de este primer tratado. Esbozos sobre la doctrina del fin último ha redactado el Santo en el Comentario de las *Sentencias* [7]. De la bienaventuranza ha tratado Santo Tomás en *Sent.* 4 d.49, y de ambos aspectos, fin último y beatitud humana, tiene profunda y bien completa exposición en el libro III *Contra Gentiles* c.2-17.23-63. Los fundamentos filosóficos de la teoría del fin último y causa final los había asimilado y desarrollado largamente en sus Comentarios a Aristóteles [8]. Pero no aguardó a estos comentarios para realizar la fusión de las fuentes patrísticas y escolásticas con la filosofía de Aristóteles. Ya en las *Sentencias* ha incorporado numerosas citas del Filósofo y parcialmente asimilado sus doctrinas. Hacía años que se conocía la primera parte de la *Etica a Nicómaco* en los medios parisienses, lo mismo que los libros de *Lógica, Filosofía natural* y *Metafísica*, y existían parciales comentarios de la misma en la Facultad de Artes por los años 1230-1240. La segunda parte y texto integral de la *Etica*, traducida por Roberto de Grossetesta en 1245, ciertamente la conoce Santo Tomás en 1250, de cuyo año data un comentario de San Alberto a la *Etica*, recogido y redactado por su discípulo Santo Tomás [9]. Más tarde, acudiendo a

[5] Véanse numerosos documentos pontificios que corroboran este punto de vista, en Ramírez, *De hominis beatitudine* t.1 p.95-6.
[6] O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles* t.3 (Louvain 1949) p.592.
[7] *Sent.* 1 d.1; *Sent.* 2 d.1 y, sobre todo, d.38, como preámbulo al tratado de los pecados.
[8] Sobre todo de los *Físicos* l.2 c.78 lect.12, y *Eticos* l.1 c.1-2.
[9] A. Pelzer, *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin*. Rév. Néoscolastique de Philosoph., 24 (1922) p.233-361.479-520.

la pureza de las fuentes para depurarlas de las falsas interpretaciones de los comentaristas árabes, de acuerdo con las prohibiciones de los papas, redactaría su profundo comentario a la *Etica* aristotélica sobre la traducción directa de Guillermo de Moerbeke, que iba a darle la pauta para la estructura de este tratado sobre la beatitud en la *Suma*.

Las ideas filosóficas de su sistema eudemonista, en que el Santo «ha realizado felizmente la fusión del eudemonismo agustiniano y del eudemonismo aristotélico, sobrepasado por las perspectivas cristianas del más allá» [10], se hallan más ampliamente expuestas en este comentario y, sobre todo, en el *Contra Gentes* (3,2-63), dos obras cuya fecha de redacción se tiende mucho a aproximar [11]. Aquí en la *Suma* se ha reducido aquel profuso material de argumentos y consideraciones a su quintaesencia, a una bien breve selección de cuestiones, autoridades y razones.

Por eso, la mayor novedad, aparte de la innovación que supone el rigor de la síntesis y perfecta sistematización, está en haber situado Santo Tomás este tratado de la beatitud al frente de su *Segunda parte* de la *Suma*, en el umbral de todo el edificio de la moral, señalando la bienaventuranza como la consideración altísima que ha de servir de *principio y regla suprema* en todo el estudio del orden moral. Y, sobre todo, en haberla hecho preceder de esta consideración más abstracta y filosófica de la misma como fin último de la vida humana. Como el fin se distingue de los medios y es razón de ellos, así este tratado se divide, en partición dicotómica, de todo el resto de la moral, haciendo ver que es fuente y norma primera de todas las lucubraciones y reglas morales. Esta posición de principio no será vana; Santo Tomás hará referencia constante al fin en todas las cuestiones de los actos morales.

Se dirá que sólo hace copiar el principio del libro I de los *Eticos*. Pero así *incorpora el finalismo* de la *Etica* aristotélica a su sistema teológico e *inaugura la teología moral como esencialmente finalista*.

Este finalismo que penetra e invade la moral tomista es la expresión *del orden, de racionalidad*, característicos del espíritu y doctrina de Santo Tomás. Como expone con brillantez al principio de su comentario a los *Eticos*, toda ciencia y sabiduría es una ordenación, pues la actividad del sabio es ordenar: «Sapientis est ordinare». Y el orden supone un principio ordenador y término de referencia, que es el fin. Las ciencias naturales y metafísicas serán la contemplación de un orden dado en la naturaleza; las ciencias y artes humanas, lógica, técnica, arte, y sobre todo, las ciencias morales, la consideración activa de un orden que la razón misma construye. La moral se reserva la consideración de todos los actos de la vida humana ordenados al último fin. En este orden está dado, añade, el objeto formal y *sujeto* de toda ciencia moral: «Ordenación de la actividad libre, voluntaria, al último fin» [12].

c) En la filosofía moderna

La filosofía moderna vuelve ya a este sentido finalista de Santo Tomás, asimilado especialmente por los autores de vida espiritual y llevado

[10] Mansion, *L'eudémonisme aristotelicien et la morale thomiste*: Xenia Thomistica, I p.429-449.

[11] Los investigadores situaban la data del comentario a los *Eticos* del S[anto] de 1269 a 1271, corrigiendo a Mandonnet, que la retrasaba a 1266 (cf. S. Thomae, *In X libros Ethicorum* ed. Marietti [1949] cura R. P. Spiazzi, O. P., introd. VIII-IX). Ultimamente Verbeke, *La date du commentaire de S. Thomas sur l'Etique à Nicomaque*: Rév. Philosophique de Louvain, 47 (1949) p.203-220, la retrotrae a antes de 1264, hacia 1260.

[12] *In Ethic.* I lect.1 n.1-2.

a la vida cristiana en el lema: *In omnibus respice finem*. Pasado ya el formalismo kantiano y el positivismo científico moral, los mejores pensadores creen que el finalismo domina al menos todo el ámbito de las ciencias más propiamente humanas. En *ciencias de la naturaleza* y *ciencias de la cultura* divide todo el campo del humano saber la filosofía de los valores de Windelband. Estas, las disciplinas más propiamente racionales, producto inmediato del espíritu humano, irían marcadas por la orientación ordenadora, teleológica, regidas por la ley de la finalidad. La idea del fin penetra, según otros, y es el principio que anima todo el campo de las ordenaciones jurídicas, de las relaciones sociales y humanas, el derecho y la sociología. Santo Tomás enseñará, además, que si el finalismo, la ordenación a un fin, penetra y dirige la esfera de la vida moral, social y jurídica del hombre de una *manera especial y formal*, pero universalmente y a su modo, toda la naturaleza, con el conjunto de sus fuerzas y movimientos, está dominada por el principio de finalidad, regida por la ordenación al fin.

d) Sentido y división del tratado de la bienaventuranza

El Santo ha condensado tan importante tema teológico en las cinco cuestiones que forman este tratado, si bien todas ellas amplias y de un temario rico y abundante. En seguida salta a la vista el atuendo filosófico de que van vestidas sus lucubraciones. No ya sólo en la primera cuestión, más filosófica, sino en todas ellas, las autoridades de Aristóteles y otros filósofos alternan con las citas de la Escritura y los Padres, sobre todo San Agustín. Principios y doctrinas de la *Etica*, la *Física* o *Metafísica* aristotélica, o de los libros de Boecio, vienen a fundar y corroborar sus asertos sobre las más altas verdades. ¿De qué bienaventuranza se trata, de la natural o sobrenatural? Es la pregunta acuciante que el lector se hace a lo largo de todas las deducciones del Santo.

Pero es evidente que Santo Tomás habla consciente de su función de teólogo y sólo se refiere a la *beatitud sobrenatural*. No sólo por el acto esencial en que la hace consistir, que es la visión de Dios, sino por todas las condiciones que la asigna en la cuestión 4, y por el modo de obtención, en la cuestión 5, se hace patente que el propósito e intención directa del Santo es ocuparse de la «bienaventuranza eterna», sobrenatural, la «única beatitud perfecta que puede darse» en la *actual* economía y ordenación divinas. El Aquinate, que sabe separar perfectamente los dos órdenes, natural y sobrenatural; que conoce y distingue el fin y beatitud *última* posible al hombre en el estado de naturaleza pura, sólo trata aquí del hombre en la *condición existencial* que ahora posee, en el orden teológico de naturaleza redimida por Cristo, elevada y destinada a la vida eterna, no en la forma abstracta de naturaleza posible. Las cuestiones de posibilidad y de la naturaleza pura no eran planteadas entonces en cada cuestión teológica, y Santo Tomás de ordinario sólo planteaba los temas entonces suscitados.

A la vez, siguiendo su habitual método, usa ampliamente de la verdad filosófica, de los fundamentos racionales, para ilustrar las verdades sobrenaturales y desenvolver su contenido. Sabe que lo sobrenatural no destruye, sino perfecciona la naturaleza y se asocia íntimamente a ello, siguiendo parcialmente sus leyes y modo de obrar, y por eso abraza en una *perspectiva* completa toda la realidad del sujeto portador de los dones de gracia y operante con ellos en un orden nuevo y elevado, sin dejar su substrato natural. Es el caso también del tratado *De Deo uno*,

en que el Aquinate reúne las verdades demostradas por la sola razón acerca de Dios con aquellas conocidas por sola la revelación. A él se asemejarán casi todos los tratados de la parte moral—actos humanos, hábitos y virtudes, leyes, etc.—, en que, a diferencia de aquellos dogmáticos de contenido estrictamente sobrenatural—Trinidad, encarnación, etc.—, las realidades sobrenaturales se insertan en la naturaleza y siguen su modo de obrar. Santo Tomás tomará ese estrecho ensamblaje formado por la natural y sobrenatural, tal como es dado, y lo considerará *en una unidad analógica,* v. gr., el bien y mal moral a la luz de la razón y de la fe, de la ley divina y la ley natural, etc.

De este modo resuelve el Aquinate de un modo eminente, desde el plano teológico o a la luz de la revelación, a la vez las cuestiones racionales y verdades morales referentes a la pura naturaleza que la filosofía antigua sólo trató. Por eso, en estas cuestiones de la bienaventuranza, como en los tratados siguientes, se encierra *virtualidad* para plantear y resolver las dos cuestiones paralelas de beatitud natural y sobrenatural, como algunos comentadores en este y otros casos lo han efectuado [13].

En la división de estas cuestiones, Santo Tomás procede con rigor lógico, partiendo ante todo *del modo propio* como debe considerarse toda meteria moral, primero *en general* y luego *en especial.* Siguiendo esta pauta, estudia la bienaventuranza primero *en abstracto* o en general, bajo la razón de *fin último* (q.1), y luego en especial, o bajo su concepto propio de beatitud (q.2-5). Dentro de ésta, Santo Tomás siguió a Aristóteles, que investigó *la causa eficiente de su obtención.* Por ello, el Santo estudia la *esencia de la beatitud,* primero en su objeto o *in quibus sit* (q.2 prol.), luego la *esencia propia* o metafísica de la beatitud formal (q.3) y su *esencia física,* bienaventuranza integral (q.4). En cuanto a la *causa eficiente,* considera el Santo la *obtención* de la felicidad eterna en su posibilidad y en las causas de la misma, que por parte del hombre es sólo causa meritoria (q.5). Así aparece en el esquema confeccionado por el P. Ramírez:

LA BIENAVENTURANZA HUMANA
- I. *En general* o en abstracto, bajo la razón común de *último fin* de la vida humana (q.1).
- II. *En especial,* o en el concepto propio de bienaventuranza .....
  - A) Su naturaleza o *essentia* .....
    - a) Esencia propia o metafísica .....
      - 1) En *su objeto,* o beatitud objetiva (q.2).
      - 2) *En sí misma,* o esencia de la bienaventuranza *formal* (q.3).
    - b) Esencia física o bienaventuranza integral (q.4).
  - B) Su causa cuasi eficiente o meritoria, la obtención de la bienaventuranza (q.5).

[13] Cf. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* t.1 p.98ss. Es quien ha llevado a cabo metódicamente esta disociación en sus tres volúmenes para las tres primeras cuestiones de la beatitud.

INTRODUCCION A LA CUESTION 1

DEL FIN ULTIMO DE LA VIDA HUMANA

1) Sentido y orden de la cuestión

Ya hemos dicho que Santo Tomás introduce su estudio de la bienaventuranza eterna, razón suprema de la vida moral, bajo esta forma previa, más abstracta y filosófica, de *fin último* de la vida humana. Pero este concepto, más bien culto y técnico que vulgar, de la finalidad, no es casi usado por la revelación, que gusta de proponer el destino último de los hombres con las ideas más concretas y jugosas de *vida eterna* y similares. También los Padres han hablado poco de los fines, y sí mucho, siguiendo la pauta de la Sagrada Escritura, de la patria celeste y vida eterna.

Por eso la inspiración de Santo Tomás en esta cuestión es plenamente filosófica, así como su desarrollo doctrinal. Se ha servido, como indicamos, del modelo de la *Etica* de Aristóteles, que comienza con la consideración de los fines de la acción humana y del fin último (l.1 c.1-2). Cierto que la cuestión, elaborada por el Angélico, sobrepasa con mucho a sus fuentes. En la *Etica Nicómaca* (c.1 y 2) sólo se encuentra la materia de los artículos 1 y 4 del Santo. El artículo 2 proviene directamente de la exposición del Filósofo en el libro 2 de los *Físicos* (c.7-8), sobre la causa final, ampliamente desarrollada por Santo Tomás en su comentario y en el *Contra Gentes* (3,3). Pero aun queda gran parte de la cuestión como de propia inventiva y construcción del Aquinate, que en su segunda parte se ha servido también algo de las fuentes teológicas contenidas en los sentenciarios.

Por lo mismo, todo el *proceso* de la cuestión es *exclusivamente racional;* sus consideraciones se mueven en el orden simplemente *natural* del obrar y de los fines humanos, y toda la doctrina expresa en ella se refiere al fin último natural, así como Aristóteles sólo habló del fin y de la felicidad naturales. Ello implica ya, como veremos, el reconocimiento por Santo Tomás de la posibilidad de la pura naturaleza con su destino final o felicidad natural, base del orden moral natural.

Pero no se ha de negar, según dijimos, la intención teológica de toda la cuestión—como de todas las de la *Suma*—, a pesar de sus materiales y contenido netamente racionales. Intención esta que se hace patente en algunos textos y citas de la Sagrada Escritura. Se asemeja en todo a la cuestión 2 de la *Primera parte,* sobre las pruebas de la existencia de Dios. Santo Tomás sienta aquí los «preámbulos al artículo de la fe en *la vida eterna*», así como la cuestión de la existencia de Dios formaba los preámbulos de fe «al dogma de la Santísima Trinidad» [1]. Constituye, pues, el *fundamento filosófico* de la verdad dogmática de la *beatitud*

[1] J. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* t.1 p.165.

eterna y fin sobrenatural y, por lo tanto, *fundamento racional* de todo el *orden moral cristiano*, que es también todo él finalista y se ha de regir por estos principios racionales del obrar por un fin. Por otra parte, estos principios de la finalidad, sobre todo del fin último, son ya verdades teológicas, corroboradas por la revelación. Y de la *unidad analógica* en que Santo Tomás engloba los dos órdenes se han de desentrañar sus virtualidades, proponiendo expresamente las verdades sobre el fin último sobrenatural y su unidad, como hace ya la teología moderna.

La cuestión se divide en *dos partes iguales*, según los cánones de la lógica aristotélica: *Existencia del último fin del hombre* (a.1-4), su *esencia* (a.5-8). A la *existencia* del fin último sólo se llega en el artículo 4, dedicándose los artículos precedentes a sentar las premisas necesarias, que son la existencia de la finalidad en general o el *hecho de obrar por un fin* en toda operación: de una manera *propia* y *formal*, en la *acción humana* (a.1); bajo un aspecto más amplio y material, en todo agente de la naturaleza (a.2) y en su otra función propia de especificación de los actos humanos (a.3). Lo que justifica la tendencia de los comentaristas a dividirla en dos partes desiguales: del fin en general (a.1-3) y del último fin (a.4-8). Pero aquéllas son premisas que abocan en la tesis básica de la existencia del último fin (a.4), por lo que toda la cuestión se ocupa en rigor, como se anuncia en el prólogo, del *último fin* de la vida humana.

La segunda parte, más que la esencia propia o concreta del fin último—ése es todo el problema de la bienaventuranza—, estudia su *condición más esencial*, que es la unidad: bien la unidad del fin en un mismo hombre en cuanto a su intención (a.5), y su extensión a los actos todos del mismo (a.6), bien en todos los hombres (a.7) o en todos los seres creados (a.8).

2) *La finalidad en la acción humana (a.1)*

a) IDEA DEL FIN

La idea del fin es equivalente a la de *término, extremo* de una cosa, lo último, lo acabado. Y en su acepción inmediata, tomada de las realidades materiales a las que originariamente se aplica, envuelve la idea de *negación*, un *sentido negativo*. Decimos los fines de un campo, de una heredad; el fin de un camino, de una línea; el fin de un viaje y de cualquier movimiento, y lo mismo en el tiempo, el fin de semana y hasta el fin de la vida, significando el *término* de todas esas realidades cuantitativas, el límite de sus dimensiones, el *último punto* o el *último instante*, que las acaba; en todo caso, la *negación* de ulterior prolongación en las cantidades continuas o discretas, en el movimiento y en el tiempo.

Junto a éste hay otro sentido perfectivo, cuando expresamos el *acabamiento* en las realidades cualitativas, en el orden de la forma o de la acción constructiva. Aristóteles decía que el fin de la generación es la *forma* del ser engendrado. Y así, el término o fin de toda acción que no sea uso de una cosa consumible, es siempre perfección, nueva forma o grado de ser. El *fin* en la construcción de una obra es la adquisición de la ciencia, en el desarrollo de un árbol, en la consecución de un deseo, etc., expresa la perfección, la realidad lograda. San Agustín ya hablaba de los dos sentidos del fin: del fin como término del *consumirse* en los seres corruptibles en vías de destrucción, v. gr., el fin del alimento que se comía, y del fin perfectivo, término del *consumarse*, del acabamiento o perfección de la obra, v. gr., el fin del vestido que se tejía [2].

Existe, sin embargo, unidad analógica en ambas significaciones del fin, mantenida por la idea de negación. Mas, en el primer caso, la negación terminal va directamente significada con sólo referencia indirecta a la cantidad que de hecho se termina. En el *fin perfectivo*, la perfección que se acaba es directamente designada; la terminación de la acción es significado secundario y accidental.

El *sentido perfectivo* corresponde al fin que es *término* de la acción, pues la acción siempre tiende a producir una perfección en las cosas, o bien es ella misma, en la actividad inmanente, una perfección del sujeto. De ahí la identidad del nombre griego para designar ambas cosas, el fin (τέλος) y lo perfecto (τέλειον); perfección es lo *acabado* y *terminado* por alguna tendencia operativa [3] cuando ésta ha llegado a su consumación o fin.

Cuando el fin es el *término* efectivo en la realización de la obra, tenemos el fin en el plano existencial—*finis in ordine executionis*—. Pero sólo considerado como *término* en la *intención* previa del agente, que mueve a éste a su realización o puesta en obra, es la verdadera *causa final*, el fin de que habla la filosofía, y cuya eterna y simple definición es la que dió Aristóteles: τὸ οὗ ἕνεκα; *illud cuius gratia omnia alia fiunt*, tradujo Santo Tomás [4]. El *término* o perfección última en que va a consumarse y acabarse la obra deviene en la intención de los agentes racionales, *principio* y *primer impulsor* de toda la actividad, *aquello por cuya causa o motivo* la causa eficiente actúa.

b) DIVERSAS CLASES DE FINES

Ese fin en el orden real—*in ordine executionis*—será el efecto obtenido por la acción del agente, la cual precisamente termina y se acaba en la *puesta* en *la realidad* de tal fin, por su producción o consecución. Mas antes *preexistía* en la intención o conocimiento del agente, y por esta *presencia intencional* era causa que movía al agente a ponerlo por obra: *finis in ordine intentionis*.

Otra de las clasificaciones del fin, la más importante para la filosofía de la finalidad y del amor, es la que enumera sus tres aspectos básicos: *finis cui*, sujeto o persona *a quien* se desea un bien; *finis qui*, la cosa o el objeto *que* es deseado; *finis quo*, la posesión o consecución del fin. No es una división en especies, sino división de un *todo actual* en sus tres partes o elementos que integran la noción del fin. Las dos primeras son los dos aspectos o términos del *fin objetivo* que ya distinguía Aristóteles [5], y de que Santo Tomás hará uso tan amplio en sus análisis del amor, v. gr., 1-2 q.26 a.4. Como vemos, ya no es posible dar idea completa del fin sino bajo la idea del bien, como término del apetito de la voluntad, o sea, del amor. El *finis cui*, o la persona, es el término del amor de benevolencia; el *finis qui*, o bien amado, el de concupiscencia,

---

[2] *Enarrat. in Ps.* 30,2: ML 36,230; *Liber 83 quaest.* q.69 n.7: ML 40,77. Cf. RAMÍREZ, o.c., p.160.

[3] *Metaph.* 4 c.21,1 (BK 530-33).

[4] *Ethic.* 1 c.5 (BK 1097a19); S.TH., lect.9.

[5] *De anima* l.2 c.4 (BK 415b2,20); *De gener. animal.* l.2 c.6 (BK 741a22); *Metaph.* l.12 c.7 (BK 1072b2).

si bien amor de concupiscencia como tal es llamado cuando la persona o *finis cui*, para quien se buscan los bienes, es el propio yo. Según sentir constante del Angélico, *finis cui* es el término principal del amor, como la benevolencia es el amor verdadero y propio *(simpliciter et per se amatur)*, mientras el *finis qui* es el *término secundario* y sólo podrá ser último en su orden como subordinado al término principal. La misma relación que existe entre los dos amores, de amistad y concupiscencia [6]. A pesar de esto, dentro de la idea del fin, lo objetivamente buscado, o *finis qui*, es el que vulgarmente se reserva el nombre de *finis cuius gratia*.

El *finis quo*, bienaventuranza formal, empieza ya Santo Tomás a distinguirlo del objetivo, o *cuius gratia*, desde el artículo 8. Y observemos que estos tres momentos o modalidades *han de encontrarse siempre* constituyendo la finalidad completa. Ni la voluntad amará un bien sino para alguna persona, ni tal persona será amada sino deseándole bienes, ni tales bienes son apetecidos sino para su obtención.

En el *orden moral*, la más notable y de uso constante es la división del *finis operis* y *finis operantis*. Aquél es el fin objetivo e *intrínseco* de la acción, llamado por Santo Tomás (a.3 ad 3) *fin próximo* por ser el *inmediato* al que la obra por sí misma se ordena, v. gr., la limosna a socorrer al pobre. El *finis operantis* es el fin subjetivo o del acto interior, aquel que el agente libremente se propone, fin *remoto* y *extrínseco* a la obra exterior, aunque puede coincidir con el *finis operis*.

Las demás clasificaciones del fin—fácilmente inteligibles—responden a las dos modalidades de obtención, o de producción exterior de los fines: *finis consequendus, finis efficiendus*. División equivalente a la que distingue el fin por la actividad inmanente o transitoria: *finis operatio, finis qui est res operata*. En aquélla es la misma actividad la última perfección y, por tanto, fin del agente; en la acción transitiva hay un término exterior, el efecto, que es el fin de la misma *(Ethic.* 1 lect.11 n.12-13).

c) La acción humana es por un fin

En este primer artículo, Santo Tomás tiene especial cuidado en deslindar el campo de la *acción formalmente humana*. A él se debe la distinción aquí empleada entre *acciones del hombre* y *acciones humanas*. Hay, en efecto, en nosotros múltiple actividad y dinamismo: *actos simplemente naturales*, o movimientos mecánicos, como en los demás cuerpos; hay actividad vital regida por el determinismo de las energías biológicas que se substraen a la voluntad; hay múltiples actos de la vida sensitiva, en que convenimos con los brutos; hay incluso la operación más específica y espiritual del hombre, que es el pensamiento. Todas ellas son procesos producidos *en el hombre*, los más *por el hombre* en cuanto a alguna parte natural, sensitiva o racional, del mismo. Y, sin embargo, *por sí* mismas, sólo son *acciones del hombre*, mas no son la *operación humana* como tal. Esta, la *propia* suya, es aquella sobre la que tiene *dominio*, porque propio de hombre es ser dueño de sus actos. El hombre domina en sus actos por la razón y la voluntad, por el libre albedrío. La *acción*, pues, *voluntaria, plenamente deliberada*, es la *acción humana propia y formalmente tal*. Así la describe siempre el Santo en numerosos lugares [7].

Santo Tomás no se ha propuesto fijar aquí las condiciones del acto libre, sino sólo delimitar el campo y el objeto propio de la ciencia moral: *La acción humana ordenada al fin* o el hombre *voluntariamente obrando por un fin (Ethic.* 1 lect.1 n.3). El orden moral es el orden al fin hecho *consciente y libre por el acto voluntario*. Tal es el contenido de la conclusión que atribuye universalmente a esas acciones humanas, y en propiedad, el *obrar formalmente por el fin*.

Conclusión: Todas las acciones humanas son por un fin, que el hombre a sí mismo se propone y fija.

La intención de fin, el darse a sí mismo un fin, es lo específico de la finalidad consciente, formal, como más tarde se explica. La tesis del Santo es un *hecho de experiencia tan cierto*, que no habrá filósofo que niegue abiertamente la finalidad en nuestros actos libres. Kant sólo hizo separar la moralidad de ellos de los fines por los que obramos; su valor moral no dependía de los fines de la acción, sino del deber.

La conclusión establece, además, una *ley necesaria. Todos nuestros actos* libres están necesariamente ordenados a un fin. Negar esto sería sostener el azar en ellos, decir que no están ordenados ni proceden de nuestra inteligencia. Pero la experiencia atestigua cómo la razón forzosamente establece *orden* en nuestros actos. Y porque ordena, la razón refiere los medios a un plan preestablecido, los enlaza y adapta a un fin a conseguir. La voluntad quiere y obra en todo momento con sujeción a los fines preconcebidos que la inteligencia le presenta. Basta recorrer por introspección toda la escala de actos de nuestra vida volitiva consciente, actos de intención, elección, ejecución; todas las formas de obrar a que la voluntad impulse, las artes, la ciencia, la actividad exterior, para convencerse de que todos ellos, por ser actos del agente intelectual, llevan la marca del *sentido finalista*, la intencionalidad del fin, ya que ser *inteligente* es justamente eso: el que obra *por premeditación* o elección, por la *idea del fin* que se ha propuesto conseguir. De lo contrario, o es un *inconsciente* o un *autómata*.

Por eso llama Santo Tomás al fin *principio* y *causa primera* de la operación, que, por lo tanto, extiende su influencia a todo el campo de lo operable *(sed contra)*.

d) El fin y el bien

Sin embargo, el argumento *propio y formal* es el enunciado en el artículo, de la *identificación del fin con el bien*. Todas las acciones de una facultad deben ser producidas en ella dentro del objeto de esta facultad. Mas el objeto de la voluntad es el *bien, que es el fin*. Luego las acciones voluntarias o humanas, así como son determinadas necesariamente por el bien, así son *causadas por el fin*. En efecto, el *objeto* siempre ejerce un papel *activo* y *causal* para los actos todos de cada facultad o potencia. Si la vista es la facultad de la luz o del color, todos los actos de ver no sólo han de estar contenidos dentro del ámbito de los colores, sino que, además, deberán ser *causados* y *determinados* por el color. Del mismo modo, los actos humanos o de la voluntad, facultad del bien en cuanto tal, deberán estar circunscritos al vasto campo de

[6] Cf. q.60 a.3; 2-2 q.23 a.1; q.26 a.4; *Sent.* 4 d.40, q.1 a.2 q.ª1.

[7] *In Ethic.* 1 lect.1 n.3; 1 q.18 a.3; q.10 a.1; 3 q.19 a.2; *De verit.* q.5 a.10; *De virtut.* a.4. Cf. RAMÍREZ, o.c., p.169ss.

los bienes y no solamente versar sobre el bien, sino ser *determinados* y causados por el objeto bueno *mediante esa especial influencia del bien* que llamamos *causalidad* final; en una palabra, *serán hechos por un fin.*

Pero ¿es lo mismo el *bien* que el *fin?* Lo ha afirmado solemnemente Aristóteles al comienzo de su *Etica* apelando a la doctrina de los antiguos, y tal aserto forma la base de la psicología tomista de la *voluntad.* Dice el texto del Estagirita traducido en paráfrasis por Santo Tomás: «Toda arte, investigación y doctrina; toda acción y elección —es decir, toda actividad humana del intelecto teórico y práctico, de los actos voluntarios internos o externos—*tienden a algún bien como a su fin;* por lo cual con razón los antiguos definieron el bien diciendo *ser aquello que todos apetecen*» *(Ethic.* 1 c.1 lect.1). Y Santo Tomás glosa a cada paso estos principios de la identificación del fin con el bien en todos los tonos, sobre todo en *Contra Gentiles.* El fin, repite siempre, es el *término* al cual tiende el ímpetu, el apetito de todo agente, y en que descansa una vez conseguido. Mas el apetito o tendencia de todo agente se *termina* siempre en *el bien;* tal es el término de todo apetente. Si el agente obra por un fin, es que se mueve a algo determinado, a conseguir una perfección de que carece, pues nadie se mueve sino a buscar su conveniencia y perfección. El fin de cada agente es su término o perfección, según la sinonimia de la palabra griega: τέλος, τελείος. Mas la *perfección de cada ser es su bien.* «Son, pues, iguales el *bien* y el *fin,* y cada cosa se *ordena al fin* como a *su bien*» [8].

La idea de fin es, pues, coincidente con la noción metafísica del bien. Es el bien bajo el aspecto de *término perfectivo* de la tendencia apetitiva, el bien en cuanto causa sobre el agente su *moción actual* y extiende hasta él su virtud propia de influencia atractiva o se actúa con su influjo propio, que es de causalidad final. Son coincidentes el bien y el fin—dirán los teólogos—, no sólo con identidad real, sino también con identidad formal inadecuada; como ideas, se distinguen sólo inadecuadamente. El bien es el fundamento próximo de la razón de fin y de la causalidad final; y la idea de fin incluye la noción de bondad [9].

Para Santo Tomás y toda la filosofía tradicional eran *evidentes* los supuestos psicológicos de esta identificación del bien y la causa final: que la voluntad es el apetito racional, un impulso y tendencia espiritual al bien de todo el hombre presentado por la inteligencia, y que toda acción voluntaria está determinada de manera necesaria por el bien, en el sentido de que nada puede desear ni perseguir sino bajo la razón del bien, su objeto adecuado. Y, por lo mismo, que el bien *es lo apetecible,* la perfección buscada por todo agente.

Pero con frecuencia, sobre todo desde el siglo XVIII, se ha restringido el sentido de esta noción teológica, aplicando el término de voluntad a solos los actos de *determinación.* Sería sólo facultad de tomar decisiones, no la inclinación universal al bien. Para designar la facultad de amar se sirve ahora del término *corazón,* y se inscribe bajo este nombre todo lo que hay de afectivo y sentimental en la vida psíquica, confundido casi del todo con lo emocional predominante en nosotros, es decir, lo que procede del amor sensible, del apetito sensitivo y sus pasiones.

[8] *Cont. Gent.* 3 c.2.4.16-17.
[9] SALMANTICENSES, *Curs. Theol., De ultimo fine* tr.8 d.1 dub.3: ed. Palmé, t.5 p.32ss.

Algo de esta disociación se iniciaba, dentro de lo tradicional, en San Buenaventura y Escoto, con su honda distinción de la doble función de la voluntad: como apetito o inclinación natural al bien y como voluntad deliberativa. Modernos escotistas han querido interpretar esta voluntad deliberativa como pura facultad de determinación, dotada de absoluta libertad o activa indiferencia, y libre de todo determinismo de los fines y los bienes, puesto que se actúa, según ellos, perfectamente desligada del apetito natural del bien y es por completo ajena al mundo de la causalidad natural [10].

Pero esta interpretación está ya fundada en la tendencia kantiana de estos autores. A Kant, en efecto, se debe el desplazamiento y separación de todo lo afectivo de la voluntad, con su división tripartita de la vida psíquica: facultad cognoscitiva, voluntad y *sensibilidad.* Ahora bien, esta facultad es para él empírica, fenomenal. De ahí su empeño en depurar a la voluntad, facultad espiritual, de todo el campo de los bienes y los fines, que son para él motivos de obrar materiales, de orden empírico y propios sólo de la sensibilidad. Sería la facultad de determinarse por la forma pura del querer absoluto y el imperativo categórico, de obrar lo recto por sí mismo, el deber por el deber...

No es lugar aquí de demostrar la doctrina de Santo Tomás y de toda la teología escolástica sobre la voluntad, apetito universal del bien. Sería absurda una facultad *pura de decisiones,* activa como la divina, no motivada por ningún objeto ni impulsada por el amor del bien. Ni San Buenaventura ni Escoto han disociado del todo la voluntad apetito natural y la voluntad deliberativa, sino como dos funciones parciales de una misma potencia volitiva. Como veremos en Santo Tomás (q.10), los actos deliberados tienen su raíz en los actos primeros e indeliberados, en las inclinaciones naturales de la voluntad al bien. Las determinaciones o actos de elección versan siempre sobre los medios y son puestos en virtud del amor de los fines y los bienes. Tales actos de inclinación natural al bien son los primarios y fundamentales de la voluntad. Sobre ellos se vuelca todo lo afectivo y amoroso que hay en nosotros, ya que este *peso* del afecto al bien, del *amor meus, pondus meum,* es el que arrastra y mueve a tomar decisiones. Como no es separable la elección de los medios de la inclinación afectiva a los fines, así también es absurda la separación de una voluntad deliberativa y libre respecto de la voluntad afectiva que sea movida naturalmente por el amor de los objetos buenos, a ellos tienda por actos electivos y en su posesión lograda encuentre su satisfacción y gozo.

e) El fin y los medios

En pos de estas ideas fundamentales sobre el orden necesario de la acción humana a un fin, interminables discusiones de los teólogos venían a aclarar y perfilar problemas de detalle.

La primera, en torno a lo que constituye el nervio del proceso demostrativo de Santo Tomás: la identificación del fin con el bien como objeto adecuado de la voluntad. Pero sabemos que el fin se contrapone a los medios, y, sin embargo, éstos son clasificados entre los bienes, pues ciertas tendencias y deseos de la voluntad terminan también en ellos. Los actos voluntarios versan sobre los fines y sobre los medios.

[10] J. ROHMER, *La finalité morale chez les théologiens de S. Augustin à Duns Scot* (París 1939) p.199ss.252ss.

¿Son éstos ajenos al objeto de la voluntad o tienen también su acción finalizante?

Ante todo hemos de afirmar que los medios son *verdaderos bienes*, participando de bondad *intrínseca* y *formal*, aun en cuanto medios, si bien de una bondad secundaria y relativa o en dependencia esencial del fin. La noción de bien se realiza en ellos propia, pero imperfectamente, según la analogía de proporcionalidad. Es opinión común, contra Suárez y los suyos, quienes le atribuyen la bondad por *pura denominación extrínseca* y orden exterior a los fines [11]. Numerosos textos de Santo Tomás lo avalan, aunque no sea sino su división del bien, recibida de Aristóteles, en la triple categoría de *bienes honestos, útiles* y *deleitables* [12]. Los medios se reservan al inmenso campo de bienes útiles, que, aunque puestos al servicio de otros mayores, son *verdaderos bienes* y muy valiosos, si bien imperfectos [13]. Aun en el símil antiguo de la *medicina amarga*, enérgica expresión de la idea de puro medio, ésta goza de *intrínseca conveniencia* y eficacia para curar, por lo que se convierte en bien utilísimo y deseable, a veces muy valioso y caro. Se comparan los bienes útiles a la causa instrumental, que realiza intrínseca noción de causa eficiente por tener virtud propia, aunque no se actúe sino en dependencia esencial de la causa principal *(causa secundum quid)*.

Por lo mismo, y en su medida también imperfecta y secundaria, los medios o bienes útiles entran dentro del *objeto formal* de la voluntad —al menos del objeto formal *quod*—y no constituyen sólo su objeto material y puramente terminativo. Si, en efecto, contienen su parte de bondad intrínseca, también a ellos cabe su parte en la motivación de la voluntad, cuyo objeto formal o motivo es el *bien* en toda su universalidad. Baste sólo notar que los medios son razón motiva y especificativa de varios actos de la voluntad: la elección, consenso y uso versan acerca de los medios. Si, pues, Santo Tomás afirma que el objeto de la voluntad lo constituye el «bien que es el fin», habla, en sentido muy propio, del motivo primero o *ratio sub qua*, a la vez que *principal objeto* de la misma, entendiendo, como lo explica más tarde (q.8 a.2), que el bien útil de los medios es, a su vez, *objeto y motivo secundario*, al modo como mueven y son objeto de la inteligencia las conclusiones, siempre en virtud de los principios.

Téngase presente, además, que raros son los bienes relegados siempre a la categoría de *puros medios*. En su inmensa mayoría son también en parte apetecidos *por sí mismos*—piénsese en los viajes, riquezas, estudios, virtudes, términos que finalizan y mueven a la voluntad en una serie particular de cosas, aunque a su vez se organicen y encadenen en un engranaje de medios que sirven a fines superiores. Realizan entonces la noción tan verdadera de *fines intermedios*, también falsamente y sin razón negada por Suárez y los suyos [14].

f) La causalidad final

En la objeción 1.ª, Santo Tomás completa su concepción sobre el fin enseñando que el principio expuesto, «toda acción humana es por un

[11] Suárez, *Disp. Metaph.* d.10 sect.2 n.23ss; sect.6 n.6.11; V. Frins, *De actibus humanis* sect.1 n.35ss (Freiburg Br. 1897) p.38ss.
[12] *Ethic.* 2 c.3; 8 c.2.
[13] 1 q.83 a.3; *De malo* q.1 a.1.
[14] Suárez, *Disp. Metaph.* d.23 sect.6 n.12; *De fine et actibus humanis* d.1 sect.4; Frins, o.c., n.39 p.43.

fin», tiene por correlativo este otro: «el fin es verdadera causa de los actos humanos», puesto que la expresión «ser por otro» designa relación de causa. Sólo arguye cómo el fin puede ser verdadera causa de los actos, en su calidad de «principio de todas las operaciones del hombre» *(Sed contra)*, cuando expresa la idea de *perfección última*, «término en la ejecución». La respuesta, bien obvia, contiene el sentido de la causa final: «Que el fin, postrero en la ejecución, es también el primero en la intención, y sólo en cuanto *está en la intención del agente* tiene razón de causa» (ad 1).

Es innegable, pues, que el fin realiza el concepto de *causa real:* ser anterior al efecto, principio del que depende todo el ejercicio de los actos humanos.

Con ello aparece la modalidad propia y el constitutivo de la causa final. El fin es la *primera causa*, puesto que el agente obra impulsado por el *deseo y apetito* del fin, que así confiere a su acto una tendencia y movimiento determinado. La moción final es el complemento de la causa eficiente, su última determinación para obrar. El fin ha de ser apetecido y deseado por el agente voluntario para que éste despliegue los resortes de su acción.

Por eso, todo el constitutivo de la causalidad final *reside en la bondad objetiva del fin*. Hemos dicho que el fin ejerce su influencia finalizante sobre la causa eficiente o primer agente de los actos humanos, que es la voluntad. Pero la voluntad es el apetito intelectual del bien, que sólo es movido por la atracción del objeto bueno, o lo apetecible; y este moverse es simplemente inclinarse hacia el bien y desearlo. Por lo tanto, si el fin y el bien se identifican constituyendo el objeto formal de la voluntad, *la moción de causa final es la misma moción e influencia del bien* sobre el apetito voluntario. No se ha de buscar otro modo de *actuación del fin* fuera de la esfera de acción del bien sobre la facultad volitiva. La atracción de éste, el amor y deseo que inspira y engendra en ella como objeto bueno, es su misma *acción finalizante como término* de la tendencia volitiva.

Santo Tomás no encontró mejor modo de definir la moción final que esta frase: Como la influencia de la causa eficiente consiste en el *obrar (agere)*, así el influjo y causalidad del fin consiste en *ser apetecido y deseado (De verit.* q.22 a.2). Casi no podemos decir otra cosa de esta misteriosa *inspiración* del bien sobre la voluntad. La mueve, la impulsa a actuar como causa agente, suscitando en ella un misterioso atractivo y amor que le arrastra e inclina, como un peso, hacia el objeto bueno y su posesión—*amor meus, pondus meum*—. Moción y deseo de la que el fin es a la vez principio impulsor y *término pasivo—appeti et desiderari*—, puesto que se verifica por vía de *atracción objetiva*, cuando la de causa eficiente es *por mero impulso de sujeto*. Atrae el que mueve hacia sí mismo; mueve como agente el que impele hacia otro término distinto de sí [15]. Los teólogos la han llamado, siguiendo a Aristóteles, *motio metaphorica*, no en el sentido de influjo inexistente o ficticio, puesto que la atracción del fin es bien real y de una eficacia perentoria sobre toda la actividad humana, sino porque se verifica a través de los misteriosos *caminos del psiquismo, por vía intencional*, sin ningún otro efecto real, aun psicológico, distinto de la moción y efecto de la causa eficiente. Es decir, la bondad real del objeto no mueve por algún *im-*

[15] S. Th., *In Physic.* 7 lect.3 n.7. Cf. Ramírez, *De hominis beatitudine* t.1 p.184.

falso físico, sino solamente por *el conocimiento* de la misma, por su *presencia intencional* en el agente voluntario.

Es, pues, el *fin* o el *bien ideal*, «el fin en cuanto está en la intención del agente», el que se constituye en *causa final*. Dijimos que esta fórmula no se refiere principalmente a la intención, acto de la voluntad, sino a la *intentio intellectus*, al ser *intencional o cognoscitivo* del objeto bueno. Referida a la intención de la voluntad, la causalidad eficiente viene a agregarse a la final en la acción voluntaria perfecta, pues la voluntad en acto por la intención del fin se mueve a sí misma—*efficienter*—a los actos de ejecución.

Por eso el conocimiento del objeto o del fin es también necesario para la *constitución* de la *causa final*, pues el bien no mueve sino en su *condición intencional*, en cuanto ofrecido a la voluntad por el *conocimiento*.

Pero de ahí surgen nuevos problemas y dudas. ¿Es sólo la bondad objetiva real o el bien ideal el que mueve a la voluntad como fin? Esto equivale a preguntar si el *conocimiento entra como parte esencial* en el influjo de la causa final. Así lo enseñaba un grupo de teólogos en una amplia discusión sobre este tema, cuyas modalidades no son del caso referir. Son los que sostenían—como diremos más tarde comentando la cuestión 9—que el entendimiento mueve a la voluntad *como causa eficiente*, puesto que Santo Tomás afirma que el entendimiento es causa de la volición por el conocimiento del bien, *sicut praesentans voluntati obiectum suum* [16]. Parece ser, pues, que el conocimiento del bien o moción del entendimiento es un complemento de la misma bondad objetiva y de su influjo como causa final. Así enseñaban Medina, Zumel, Martínez del Prado y, en parte, Cayetano y Báñez, quienes al menos fluctuaron hacia esta tendencia [17]. Caso típico es el de Zumel [18], quien admitía doble causalidad del fin. Una, del *finis prout apprehensus*, o en su ser intencional, es decir, del conocimiento sobre la voluntad; es influjo de *causa eficiente* del fin como motivo, para determinar la voluntad y quitar su contingencia en cuanto potencia pasiva. Otra, la propia causalidad final del objeto como terminativo o en su ser real, por atracción. Y es que aplicaba un perfecto paralelismo entre el entendimiento y la voluntad. Así como aquél se determina por la especie impresa en cuanto *principio eficiente*, así también creía que el conocimiento o el fin intencional se imprime en la voluntad como principio eficiente y *ratio qua* del acto voluntario.

Pero, con Santo Tomás y la doctrina común de los teólogos, hemos de decir que el conocimiento del bien es sólo *condición necesaria para la moción del fin*—del *fin en acto segundo*—, siendo cierto que toda la *razón motiva* o esencia de la causa final reside en el bien mismo. Que el acto cognoscitivo práctico no se imprime ni imprime el objeto bueno en la voluntad por acción alguna sobre ésta, sino simplemente, ante el conocimiento del bien, la voluntad se mueve y se actúa al amor del mismo, y por esta intención del fin mueve después ella *efficienter* todos los resortes de la acción. Así, pues, la *bondad objetiva* mueve y finaliza no por la acción real psíquica del conocimiento, sino sólo por la vía intencional. Es el mismo agente intelectual el que, conociendo el bien por

[16] S. TH., 1 q.82 a.4; 1-2 q.9 a.1.
[17] Véase resumen histórico parcial sobre esta controversia en RAMÍREZ, o.c., t.1 p.186.199. Asimismo, BÁÑEZ, *Comentarios inéditos a la 1-2*, ed. Beltrán de Heredia, t.1 (Salamanca 1942) in q.9 a.1 p.249ss; apénd. p.383ss.
[18] Y. MUÑOZ, O. de M., *El influjo del entendimiento sobre la voluntad según Francisco Zumel* (Roma 1950) p.210ss.248ss.

el entendimiento, es atraído por ese bien y se mueve a amarlo por la voluntad; para eso son dos facultades del mismo ser inteligente y como dos ventanas del mismo al mundo exterior. Ni Santo Tomás señaló dos principios parciales de moción, pues a su tiempo explica cómo el intelecto práctico se dice que mueve al representar a la voluntad el bien apetecible, porque contiene este principio de atracción o deseo, sin que su moción sea distinta, sino que uno solo es el principio motivo, el bien [19].

Todavía Suárez y su escuela recargan esta cuestión con otras discusiones sobre el grado y modo de conocimiento necesario para la moción, eficaz o ineficaz, del fin, cuestión que ha de solventarse en el estudio de los actos (q.10ss), al hablar de los actos cognoscitivos que responden a los actos volitivos parciales [20]. Baste decir que todo conocimiento que presenta a la voluntad su objeto y la mueve, es siempre del intelecto práctico.

Con igual amplitud y hondura habíamos comentado los restantes artículos de la cuestión, que contienen todos ellos principios universales y básicos en toda la ciencia moral. Pero la falta de espacio nos ha obligado a cercenar nuestra exposición. Séanos sólo permitido adjuntar una breve glosa al artículo último.

3. *Unidad del fin último en todo el universo*

Santo Tomás cierra tan fundamental cuestión con esta perspectiva universal del artículo 8. Este conserva un perfecto paralelismo con el artículo 2. Como en éste, después de sentar el principio del obrar por un fin en el hombre, el Angélico extendió la ley de la finalidad a la creación entera, así aquí, fijado el *fin último* del hombre, agranda la perspectiva de este único fin último extendiéndolo a toda la naturaleza.

a) DIOS, FIN ÚLTIMO OBJETIVO DEL HOMBRE Y DEL MUNDO

Santo Tomás amplía así la tesis en un plano análogo, señalando lo que es común y lo que es propio y privativo del hombre en poseer el fin último. Le basta con aplicar a éste la distinción aristotélica de *finis cuius gratia* y *finis quo*. En el fin último también se distinguen esos dos aspectos análogos. Aquél es el fin trascendente y externo, el analogado primario en estos aspectos parciales de la finalidad; éste, el fin interno e inmanente por la posesión de aquel objeto.

Y, en *primer lugar*, Santo Tomás afirma que *es el mismo el fin último objetivo del hombre y de todos los seres creados*.

Se entiende del fin último en el *plano natural* o de la creación. Evidentemte, se refiere al fin último verdadero y de derecho, al que deben ordenarse los hombres, no a los fines falsos a que, por abuso de su libertad y contra el orden natural de las cosas, tienden los hombres viciosos.

Esta afirmación es *de fe y doctrina revelada*. En términos formales declara el concilio Vaticano que «Dios es el principio y fin de todas las

[19] *In De anima*. 3 lect.15 n.1821.
[20] Véase FRINS, S. I., *De actibus humanis* sect.1 a.2 p.25ss.

cosas cognoscibles por la humana razón» (Denz. 1785). Palabras que se repiten en el juramento contra los modernistas (Denz. 2146).

Estas decisiones doctrinales se limitan a recoger declaraciones expresas de la misma Sagrada Escritura. En el Apocalipsis se repite: «Yo soy el alfa y omega, primero y novísimo, principio y fin» [21]. Y es clásico y terminante el texto de los Proverbios: «Todas las cosas para sí mismo obró el Señor» (Prov. 16,4).

La misma enseñanza revelada se contiene de modos implícitos o equivalentes en otras muchas doctrinas de la Escritura, como la doctrina de la creación y la consiguiente obligación, por parte del hombre, de sumisión y servidumbre, de conocimiento, adoración y culto a Dios. Sobre todo es patente este dogma en la otra enseñanza bíblica de que todas las cosas han sido hechas *para la gloria de Dios;* que la gloria divina, y no sólo *la gloria sobrenatural,* sino aun natural, es el fin o causa por lo cual Dios realiza todas sus obras de naturaleza, consta en la Sagrada Escritura [22]. De tal manera esta gloria, finalidad de las cosas, es propia de Dios, que se le reserva totalmente para sí: *Et gloriam meam alteri non dabo* (Is. 42,8). Los gentiles son condenados porque, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a tal, sino que prostituyeron esta gloria propia de la divinidad, trasladándola a los ídolos (Rom. 1,21-25). También el concilio Vaticano define «que el mundo ha sido creado para gloria de Dios» (Denz. 1805). Y declaraba que Dios había creado todos los seres «*movido por su bondad, no para aumentar su bondad o adquirirla,* sino para *manifestar* su perfección mediante los bienes que libremente distribuye en las cosas» (Denz. 1783).

La razón teológica avala plenamente la tesis de la finalidad última, como derivada del dogma de la creación. Pues que el orden de los fines corresponde al orden de agentes, el fin último de los seres responde en todo a la causa primera de los mismos. Siendo, pues, Dios la causa primera del mundo, por necesidad debe ser, según esta ley del retorno de todos los efectos a su principio, el fin último de la creación. Por otra parte, idéntico ha de ser el fin del agente y del efecto, de la acción del operante y del movimiento que imprime en el sujeto receptivo de esa acción. Ahora bien, sabemos que Dios en todas sus operaciones no puede tener otro fin que a sí mismo, su bondad, objeto y motivo formal de la voluntad divina, que es causa de las cosas. Por eso Dios, así como no puede obrar en la creación sino por sí mismo, así ha debido imprimir *necesariamente* en todos los seres creados *el orden a sí,* como finalidad última y *finis operis* de la creación, coincidente con el *finis operantis* del Creador.

b) El fin de las obras de Dios

Preciso es entender y armonizar estos magníficos aspectos de la finalidad divina. Como explicaron sobre esto los teólogos siguiendo a Santo Tomás, Dios también *obra por un fin en todas sus* operaciones libres, y esto *en sentido propio,* si bien *análogo* o depurado de todas las imperfecciones del modo de obrar por un fin en las criaturas. En Dios el fin no es *causa* que produzca un efecto distinto de sí; Dios no tiene

[21] Apoc. 1,8; 21,6; 22,13.
[22] Is. 42,8; 43,7; 48,11; Rom. 11,36; Hebr. 2,10; Apoc. 4,11.

causa alguna ni hay en El algo potencial que pase al acto, siendo El acto puro. Será, pues, el fin *pura razón a priori* del querer divino, *puro motivo formal* de su voluntad.

Este fin en Dios es su mismo ser o su bondad, objeto formal propio y adecuado de la voluntad divina. Como no puede Dios dejar de amar su bondad, así no puede amar ninguna otra cosa sino por su bondad, como *causa* y *motivo* de querer los demás seres fuera de sí. «Dios ama su bondad como fin, las demás cosas las quiere como lo que es para el fin; su bondad es la única razón o motivo de amarlas» [23].

Por eso decimos que Dios en la creación del mundo no pudo tener otro motivo o fin que su bondad. Dios creó todas las cosas para su bondad, para *comunicar y derramar esta misma bondad* sobre las criaturas. Ni aun esta comunicación externa y participación de su bondad en las criaturas es *término activo o motivo* de su querer y acción creadora, sinó sólo—dice Santo Tomás—la bondad divina subsistente, «por cuyo amor quiere Dios comunicarla a otros» [24]. La *comunicación* de ser a las criaturas constituye sólo el efecto y terminación pasiva—«aquello que es para el fin», y a veces fin secundario y material—del amor divino, siempre actual, por el que ama su bondad y que mueve a su voluntad a comunicarla a los seres creados.

Es enseñanza cierta que la voluntad divina no puede tener causa alguna exterior de su querer. La única causa, motivo *a priori* o fin de sus voliciones, es su bondad esencial (1 q.19 a.5). Es compatible, sin embargo, con fines puramente terminativos y secundarios en las criaturas *(ex parte volitorum, non ex parte rationis volendi).* Y es que el fin mueve al *apetito de sí,* al deseo y posesión del bien que aun no se poseía. Pero la bondad divina no mueve su voluntad a la creación para adquirir más bien, para ser perfeccionada por la posesión de las criaturas, sino *para ser comunicada y participada* por éstas. «Dios no obra por el apetito del fin, sino por la abundancia del amor al fin, por el exceso de su bondad, para comunicarla a otros» [25]. Por eso su amor no sólo no tiene causa alguna o motivo en la bondad de las criaturas, sino que es causa de esta bondad, porque es efectivo de todos los seres. Y las criaturas no son medios para Dios, porque no son bienes útiles que le reporten provecho alguno. Los medios tienen también influjo activo final sobre la voluntad. Dios no usa de las criaturas, sino que ordena los seres irracionales, como medios, al servicio del hombre [26].

Este fin último de Dios en la creación dijimos que es el que ha impreso en todas sus criaturas. La bondad divina es verdadera causa final, a la cual los seres del mundo tienden como su fin último. Pero *bajo otro aspecto formal,* para la acción creadora de Dios *(ex parte operantis);* es decir, no para comunicarla activamente, sino *para ser pasivamente participada.* «Todas las cosas—dice Santo Tomás—tienden a Dios como a último fin para participar de su bondad» [27]. Participación que es *asimilación* al ser y perfecciones de Dios. Así, los seres irracionales al-

[23] *Cont. Gent.* 1 c.86. Cf. c.87; 1 q.19 a.2; *De verit.* a.3.4.
[24] *De pot.* q.3 a.15 ad 14; 1 q.32 a.1 ad 3; q.44 a.4.
[25] *De pot.* q.3 a.15 ad 14.
[26] Curs. Salmanticensis, *De fine ultimo* d.2 dub.4 n.48ss: ed.cit., p.74ss.
[27] *Contra Gent.* 3,18.

canzan a su modo su fin último, imitando con su propio ser la bondad y perfecciones divinas, como expone Santo Tomás en amplias consideraciones en su tercer libro *Contra Gentiles* (c.16ss).

c) La gloria objetiva de Dios, fin último de la creación

De aquí podremos fácilmente comprender la identificación con *la gloria divina* del fin último expuesto. Nada más cierto en la Sagrada Escritura que la verdad de que el fin último de todas las operaciones divinas es su *gloria* y que Dios ha creado el mundo *para su gloria*. Correlativamente, la glorificación de Dios será también, *ex parte operis*, «el fin último de todo el Universo», dice Santo Tomás [28]. Y, en efecto, la participación del *ser de Dios* que reciben es a la vez *manifestación* de su bondad, un *reflejo y vestigio lejano de sus perfecciones*, y esto constituye *la gloria objetiva de Dios*. «Decir que Dios ha creado todo para su gloria no significa otra cosa sino que ha creado y destinado todas las criaturas para que, con su propio ser, *participen y manifiesten* su ser divino» [29].

Los teólogos concuerdan generalmente en la idea esencial de la gloria, en pos de las definiciones de Cicerón y San Agustín y los análisis de Santo Tomás. Es la gloria «la difusión de la fama con alabanza» (San Agustín). Efecto de la alabanza, de los encomios y honores tributados, esta gloria es la divulgación y vasto rumor de las excelencias y hechos ilustres de una persona, propalados con admiración y alabanza, por el esplendor y brillo de los mismos. Entraña, pues, dos aspectos: *el conocimiento*, propagado entre muchos, de esta bondad y perfecciones de la persona ilustre, aureolada por la gloria, y *la aprobación*, que es admiración, *adhesión afectiva* de los mismos a esa bondad y excelencia, como auténtica y merecedora de gran alabanza. Con todo, observa Santo Tomás, la gloria puede tomarse en una acepción más amplia, y entonces no sólo consiste en el conocimiento de la multitud, sino también de pocos, o de uno, o aun de sí mismo (1-2 q.132 a.1).

Dejemos a un lado la *gloria humana*, ese bien extrínseco tan apetecible que proviene a los hombres de ser conocidos y aprobados por muchos. Con frecuencia suele ser vana gloria, un falso nombre de celebridad que se tiene ante la multitud, fundado en un conocimiento vano y engañoso. El hombre no siempre se inclina a aprobar y celebrar el bien, sino a veces la maldad de los otros, y la gloria debía ser siempre del bien. La *gloria ante Dios*, la que proviene del conocimiento y aprobación divinas a la conducta humana, es siempre verdadera, la regla infalible y a la vez causa del bien en el hombre. Si es la eterna del cielo, la «gloria ante Dios y sus ángeles», constituye la suprema beatitud del hombre (q.2 a.3 ad 3).

Si trasponemos esas nociones a Dios, tendremos que la *gloria divina* es la *difusión y manifestación* de su bondad y perfecciones increadas por el conocimiento y el amor, la alabanza y aprobación de las mismas. Pero se distinguen por analogía dos aspectos o elementos en esta gloria divina. *La gloria* de Dios *objetiva* se da ya, por la manifestación de la bondad y perfecciones de Dios, al comunicarse por la creación a las criaturas. Estas, aun los seres inanimados, por el hecho de ser participaciones del Ser divino, constituyen como el brillo y resplandor de la gloria esencial de Dios, llevando impreso en su mismo ser el vestigio y huellas del Creador, el cual, pasando por ellas, «vestidas las dejó de su hermosura». Constituyen, pues, *su gloria objetiva*, el resplandor ontológico de su substancia, cuya bondad y perfecciones remotamente imitan y representan. La *gloria formal* de Dios sólo se realiza por las criaturas racionales, las cuales, siendo por su parte imágenes o representaciones más perfectas de Dios, llegan a conocerle a través del vestigio y lejanas semejanzas de la divina realidad y bondad que se reflejan en todas las criaturas, y por este conocimiento le alaban y glorifican.

Vengamos ya a esta *gloria* divina como *fin último* del obrar de Dios y de todos los seres. La *gloria, intrínseca* y esencial de Dios, *objetiva*, es su mismo Ser como tal, cúmulo de todas las perfecciones y resplandor de todas las maravillas. Se completa y acaba en la *gloria formal intrínseca* por el conocimiento y el amor que Dios tiene de sí mismo, identificados con su mismo ser. Sin esta gloria divina, Dios no sería Dios, pues le es tan necesaria como su ser, conocimiento y amor, con los cuales se identifica. Y tal es el *fin último* y motivo necesario de todas las operaciones divinas. Dios obra por su gloria esencial, como obra por el amor de su bondad infinita, la cual ha movido e impulsado su voluntad a toda la acción creadora, a comunicarla, haciendo partícipes de ella a sus criaturas. Su creación, el universo de los seres, son la estela luminosa y resplandor del ser divino, su gloria extrínseca objetiva. Esta gloria no es necesaria a Dios, quien plenamente se basta por la posesión necesaria y perfecta de sí mismo, y por eso la creación es libre. Mas siendo dicha gloria extrínseca, *en cuanto comunicación* expansiva de la gloria esencial, el fin último de la creación libre, por fuerza es también el fin último de todas las criaturas.

Todos los seres del mundo *tienen, pues, como finalidad* última esta *gloria objetiva extrínseca de Dios*. Todas se ordenan a Dios como a su *fin trascendente*, puesto que, buscando su propia perfección, tienden a participar, de un modo cada vez más perfecto, de su divina bondad, imitando y representando mejor sus perfecciones «*para gloria* de Dios» [30].

d) El hombre, portador de la gloria formal de Dios

Santo Tomás añade, como última conclusión, que *en el último fin formal no participan con el hombre las criaturas inferiores*.

Esto es evidente. Fin último formal significa la obtención y posesión del fin objetivo, trascendente. Pero Dios, bien subsistente puramente espiritual, no puede ser de ningún modo poseído o aprehendido por los seres materiales e infrarracionales. Sólo el hombre, con sus facultades espirituales de conocimiento y de amor, puede *alcanzar* de verdad el fin último, puede entrar en posesión formal del fin objetivo, la realidad divina, conociéndola y amándola expresamente.

Igual diferencia radical notábamos *en el modo de tender al fin* del hombre y de las criaturas inferiores. Estas, incluso los animales, en realidad sólo se movían al fin de un modo simplemente ejecutivo y material. Carecen del conocimiento explícito del fin y, por tanto, del apetito

---

[28] 1 q.65 a.2; *Cont. Gent.* 1,1; 3,20.

[29] O. N. Derisi, *Los fundamentos metafísicos del orden moral* c.1 n.5 ed. 2.ª Madrid 1951) p.116.

[30] 1 q.65 a.2; *C. Gent.* 3,20.

e *intención formal* del mismo. No se dirigen por sí mismos al fin, simples ejecutores de una ordenación finalista que les es impuesta por una inteligencia exterior.

Igual suerte les ha de caber en la *meta* y *término*. No alcanzan ni se posesionan formalmente del fin, pues no conocen a Dios ni pueden amarle y glorificarle. Sólo llegan al fin último desde fuera y materialmente, «por una asimilación a Dios y participación de su ser y perfecciones» (*De pot.* q.5 a.5).

Por esta gloria objetiva y fundamental no se cumple completamente el fin último de la glorificación de Dios. Sin la gloria formal, el mundo sería, sí, una espléndida manifestación objetiva de la bondad divina, un brillante espejo de las perfecciones divinas, pero sin que nadie las conociese y contemplase. «Dios sería semejante al artista que hubiera hecho una obra de arte para no ser admirada por nadie, o un músico que tocase en medio del desierto melodías destinadas a conmover las almas, que de hecho no existen. Sin la *gloria formal,* Dios no hubiese sido glorificado *convenientemente,* ni la criatura irracional cumpliría *plenamente* su destino. Por eso, la gloria objetiva reclama, como perfeccionamiento suyo, la gloria formal del ser racional, quien, apoyado en los vestigios de Dios en las criaturas, llegue a su Señor, como imagen suya, para reconocerle, alabarle y amarle, y para que, a su vez, todos los seres carentes de inteligencia, que por sí no podían llegar al amor y gratitud hacia su divino Dueño, logren de este modo un retorno más perfecto hasta su fin supremo. Cuando tributa a Dios el libre homenaje de su gloria, el hombre es, por eso, eslabón que une las cosas con Dios, el sacerdote intermediario entre la Creación y el Creador» [31].

De ahí el sentido de la doctrina bíblica de que la creación del mundo corporal ha sido hecha para el hombre, como se indica al principio del Génesis. Dios, en la creación, ha sometido todos los seres inferiores al dominio del hombre y los ha ordenado a su servicio (Gen. 1,26-29). Para ello ha dotado al hombre de la facultad racional, con la que puede domeñar todo el mundo infrarracional y someterlo a sus pies (Ps. 8,7), usando libremente de las cosas para su provecho. Esta ordenación de las cosas al hombre tiene dos finalidades: 1.ª *Servir* al sustento de su vida, como, en general, los seres más imperfectos sirven a los más perfectos. 2.ª *Servir* de *instrumentos y medios objetivos,* a través de los cuales el hombre se eleva al conocimiento y alabanza del Creador.

Así cumplen las criaturas a su modo, por medio del hombre, el fin supremo de la glorificación formal de Dios. Y se armonizan plenamente ambos aspectos de la *finalidad* del mundo. Que Dios haya creado el universo material por el hombre, como *finis cui* secundario y simplemente terminativo, y que la creación entera sea por *la gloria* de Dios, se ordene a su bondad como fin último y principal *(finis cui et cuius gratia).*

En el orden sobrenatural es aún más claro y cierto en las Sagradas Letras que la *gloria de Dios sobrenatural* es el fin supremo del hombre y mediatamente de la *creación material.* Así lo insinúa el Señor (Mt. 5, 16), y repite con insistencia San Pablo [32] que la finalidad *de todas las obras* de los justos y redimidos debe ser la gloria de Dios, glorificar a Dios. El concilio de Trento declara que el fin último de la justificación

[31] O. N. DERISI, o.c., n.6 p.121.
[32] 1 Cor. 3,22; 8,6; 15,26; 10,31; 1 Petr. 2,12.

—de toda la vida y obras de la gracia—es la «gloria de Dios y de Cristo y la vida eterna» (Denz. 799).

También a esta gloria sobrenatural de Dios sirve y se ordena el mundo material, y la alcanza como su fin último objetivo indirectamente o a través del hombre. Sabemos, en efecto, que en el plano actual la naturaleza se subordina a la gracia y todas las cosas naturales sirven para las obras de gracia y gloria. Y que, desde el punto de vista de la predestinación, todas las cosas se ordenan y cooperan al bien de los escogidos y a la gloria sobrenatural. «Todo lo que promueve en el hombre la salvación, dice Santo Tomás, cae bajo el orden de la predestinación» (1 q.23 a.8). Las cosas adversas, para ejercicio de la paciencia y penitencia en los justos; las cosas prósperas, para alabanza, gratitud a Dios; los bienes de fortuna, para obras de justicia, de caridad, y así de todas las criaturas inferiores, el hombre en el orden de la gracia ha de usar rectamente para reportar de todas «frutos de justicia y de santificación para gloria y alabanza de Dios» (Phil. 1,11). Las criaturas materiales son, por otra parte, de muchos modos santificadas y elevadas al orden sobrenatural: como vehículos de la gracia en los sacramentos, como medios e instrumentos del culto de Dios y de la santidad del cristiano en los templos, los sacramentales; como instrumentos unidos a la vida sobrenatural del alma y a sus obras meritorias mediante el cuerpo; y, en último término, al ser asumida la naturaleza corpórea a la unión hipostática con el Verbo en Cristo.

Existe, pues, un verdadero orden de la creación material al *fin último sobrenatural* de la gloria de Dios por Cristo. Esta destinación sobrenatural las criaturas materiales la cumplen *a través del hombre elevado,* a cuyo servicio y desarrollo de vida sobrenatural se ordenan. Y así, mediante el hombre, llegan a alcanzar el destino único, en la economía presente, de la creación: la glorificación formal sobrenatural de Dios. El hombre en su vida corporal, por el uso de las criaturas, irá actualizando y desarrollando sus facultades de conocimiento y de amor divinos, uniéndose más a Dios, progresando en la glorificación formal de Dios, hasta llegar a la posesión plena del fin último sobrenatural, a la gloria formal suprema de Dios en la vida eterna, que coincidirá con su perfección total o bienaventuranza. En esta *gloria eterna*—fin último alcanzado—, la naturaleza corporal en cierto modo alcanzará formalmente su fin último objetivo, se unirá a Dios mediatamente, en la glorificación corporal de los bienaventurados y la transformación del mundo. El orden de la gloria de Dios coincide con el orden de la *beatitud* del hombre, de su perfección total, así como de la perfección ontológica de los seres en un mundo renovado y como glorificado: *Instaurare omnia in Christo* (Eph. 1,10). *Omnia vestra sunt; vos autem Christi; Christus autem Dei* (1 Cor 15,26).

e) La verdad íntegra en Santo Tomás

Hemos ampliado un poco esta verdad honda de que la gloria de Dios constituye el fin último de la vida moral del hombre y de toda la creación. Y lo hemos desarrollado con palabras expresas y principios de Santo Tomás o paráfrasis de sus comentaristas, que establecen admirablemente el fundamento racional de esa doctrina revelada sobre la gloria divina. Las declaraciones del concilio Vaticano, que definen esta enseñanza del *fin último* de la creación consistente en la bondad divina y la

gloria de Dios, son hechas en parte con las fórmulas de Santo Tomás de la comunicación y participación de la bondad divina, pues, según advierten los Padres de dicho concilio, tal doctrina había sido ya propuesta por Santo Tomás [33].

Por lo cual son totalmente falsas las acusaciones de algunos autores modernos de que Santo Tomás «no ha dado lugar especial al orden teológico de la gloria de Dios» ni a otros aspectos tan nobles de la moral cristiana en su tratado del fin último, calcado todo sobre el cuadro metafísico de la finalidad aristotélica y de la beatitud [34]. Ya hemos visto la *identificación* exacta del orden de la gloria de Dios con el orden al fin último verdadero, propuesto en forma abstracta por el Aquinate en esta cuestión, y en la cuestión siguiente como beatitud objetiva subsistente sólo en Dios. No faltan lugares en que identifica expresamente el fin último con la gloria última [35]. Si ciertamente no ha dedicado cuestión especial a la gloria divina, es que no entraba en los esquemas tradicionales de dudas y disputas, que Santo Tomás no solía innovar, un temario o problemática de la gloria de Dios, no porque Santo Tomás no conociese y haya desarrollado en otros lugares de sus obras todo el alcance moral de la doctrina sobre la gloria divina. Además, aunque la realidad sea la misma, las formulaciones sobre nuestro destino supremo en términos del orden al fin último y el orden de la beatitud son de más rigor racional y metafísico que formular problemas en términos «de servicio, de alabanza y gloria de Dios», expresiones concretas, muy bíblicas y propias de la literatura ascética, pero no las más aptas para sentar los presupuestos racionales del sistema teológico moral. En todo caso, de una simple omisión de Santo Tomás no conviene derivar la desorbitante consecuencia de que su moral finalista y de la beatitud no puede incorporar en sí el orden cristiano de la gloria de Dios, o que constituye un sistema moral de polo opuesto y más imperfecta que la moral escotista del deber o la moral ignaciana del servicio y la gloria de Dios... Puro desconocimiento del sistema de Santo Tomás, el gran integrador de nuestras estrechas perspectivas parciales, el Doctor de la verdad integral.

---

[33] ORATIO RYMI. RAMADIÉ, *Acta Concilii Vaticani:* MANSI, t.51 col.110. Cf. RAMÍREZ, o.c., p.385.

[34] J. ROHMER, *La finalité morale* cit. p.137.

[35] Véase un lugar citado por el mismo Rohmer, en que con expresión exacta y precisa califica de fin último primario *la gloria de Dios* y como fin último secundario señala *frui gloria eius*, o la beatitud subjetiva (2-2 q.83 a.9). Véase, además, 1-2 q.39 a.7 *Sed contra.*

SECCION PRIMERA DE LA SEGUNDA PARTE
DE LA
SUMA TEOLOGICA
DE
SANTO TOMAS DE AQUINO

PROLOGO

Quia, sicut Damascenus dicit [1], homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur "intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum"; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem (cf. 1 q.2 introd.); restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.

Como escribe el Damasceno, el hombre se dice hecho a imagen de Dios, en cuanto que la imagen significa "un ser intelectual, con libre albedrío y potestad propia". Por esto, después de haber tratado del ejemplar, a saber, de Dios, y de las cosas que el poder divino produjo según su voluntad, resta que estudiemos su imagen, que es el hombre en cuanto es principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío y dominio sobre sus actos.

CUESTION 1

(In octo articulos divisa)

De ultimo fine hominis

Del último fin del hombre en común

Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanae vitae; et deinde de his per quae homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare (q.6): ex fine enim oportet accipere rationes eorum quae ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanae vitae ponitur esse beatitudo, oportet primo considerare de ultimo fine in communi; deinde de beatitudine (q.2).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum hominis sit agere propter finem.

Lo primero que aquí se presenta a nuestra consideración es el último fin del hombre, y después, los medios por los cuales puede el hombre llegar a este fin o apartarse de él. Porque del fin se derivan las reglas acerca de los medios que al fin se ordenan. Y admitiéndose que la bienaventuranza es el fin último de la vida humana, debemos estudiar primero el fin último en común y después la bienaventuranza.

Sobre el primer punto se examinarán ocho cosas:

Primera: si el hombre debe obrar por un fin.

---

[1] *De fide orth.* l.2 c.12: MG 94,920.

Segunda: si esto es propio de la naturaleza racional.

Tercera: si los actos del hombre se especifican por el fin.

Cuarta: si hay un fin último de la vida humana.

Quinta: si el mismo hombre puede tener varios fines últimos.

Sexta: si el hombre ordena todas las cosas al último fin.

Séptima: si es uno mismo el fin último de todos los hombres.

Octava: si ese último fin es común a todas las demás criaturas.

Secundo: utrum hoc sit proprium rationalis naturae.

Tertio: utrum actus hominis recipiant speciem a fine.

Quarto: utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae.

Quinto: utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines.

Sexto: utrum homo ordinet omnia in ultimum finem.

Septimo: utrum idem sit finis ultimus omnium hominum.

Octavo: utrum in illo ultimo fine omnes aliae creaturae conveniant.

ARTICULO 1

Utrum homini conveniat agere propter finem [a]

Si el hombre debe obrar por un fin

Dificultades. Parece que no compete al hombre obrar por un fin.

1. La causa naturalmente tiene prioridad sobre su efecto. Pero el fin tiene condición de último, como su nombre indica; luego el fin no tiene razón de causa. Mas, obrando siempre el hombre por aquello que es causa de la acción, ya que la preposición "por" indica relación de causa, síguese que no es propio de él obrar por un fin.

2. Lo que es fin último no existe por el fin. Pero en algunos las acciones son el fin último. Luego no obra siempre el hombre por un fin.

3. El hombre parece obrar por un fin cuando delibera. Pero muchas cosas hace sin deliberación, de las cuales a veces ni se da cuenta; así, cuando mueve un pie o la mano atendiendo a otras cosas, o se frota la barba. Por lo tanto, no todo lo hace por un fin.

Por otra parte, todas las cosas pertenecientes a un género se derivan del principio de aquel género.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homini non conveniat agere propter finem.

1. Causa enim naturaliter prior est. Sed finis habet rationem ultimi, ut ipsum nomen sonat. Ergo finis non habet rationem causae. Sed propter illud agit homo, quod est causa actionis: cum haec praepositio "propter" designet habitudinem causae. Ergo homini non convenit agere propter finem.

2. Praeterea, illud quod est ultimus finis, non est propter finem. Sed in quibusdam actiones sunt ultimus finis, ut patet per Philosophum in I "Ethic." [1] Ergo non omnia homo agit propter finem.

3. Praeterea, tunc videtur homo agere propter finem, quando deliberat. Sed multa homo agit absque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat; sicut cum aliquis movet pedem vel manum aliis intentus, vel fricat barbam. Non ergo homo omnia agit propter finem.

Sed contra, omnia quae sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis. Sed finis est principium in operabilibus ab homine, ut patet per Philosophum in II "Physic." [2] Ergo homini convenit omnia agere propter finem.

Respondeo dicendum quod actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur "humanae", quae sunt propriae hominis inquantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem: unde et liberum arbitrium esse dicitur "facultas voluntatis et rationis" [3]. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem "hominis" actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis inquantum est homo.—Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint.

Ad primum ergo dicendum quod finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis. Et hoc modo habet rationem causae.

Ad secundum dicendum quod, si qua actio humana sit ultimus finis, oportet eam esse voluntariam: alias non esset humana, ut dictum est (in c). Actio autem aliqua dupliciter dicitur voluntaria: uno modo, quia imperatur a voluntate, sicut ambulare vel loqui; alio modo, quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle. Impossibile autem est quod ipse actus a voluntate elicitus sit ultimus finis. Nam obiectum voluntatis est finis, sicut obiectum

[a] Infra a.2; q.6 a.1; *Cont. Gent.* 3,2.

[1] C.1 n.2 (BK 1094a4); S.TH., lect.1.

[2] C.9 n.7 (BK 200a34); S.TH., lect.15.

[3] Cf. MAGISTER *Sent.* 2 d.24 c.3.

Mas el fin es el principio de las operaciones del hombre, como dice Aristóteles. Luego el hombre debe obrar todas las cosas por un fin.

Respuesta. De las acciones que el hombre ejecuta, solamente pueden llamarse "humanas" aquellas que son propias del hombre como tal. El hombre difiere de las criaturas irracionales en tener dominio de sus actos. Por lo tanto, solamente aquellas acciones de las cuales el hombre es dueño pueden llamarse con propiedad humanas. Este dominio de sus actos lo tiene por la razón y la voluntad; por eso el libre albedrío se llama "facultad de la voluntad y de la razón". En consecuencia, sólo se podrán considerar como acciones propiamente humanas las que proceden de una voluntad deliberada. Y si algunas otras acciones hay en el hombre, pueden llamarse acciones del hombre; pero no propiamente humanas, porque no son del hombre en cuanto tal.—Pero es evidente que todas las acciones que proceden de una potencia son hechas por ella bajo el motivo e impulso causal de su objeto. Este objeto de la voluntad es el fin y el bien; luego es menester que todas las acciones humanas sean por un fin.

Soluciones. 1. El fin es, ciertamente, el último en el orden de ejecución, mas el primero en la intención del agente, y en este sentido tiene condición de causa.

2. Si alguna acción humana es fin último, debe ser, no obstante, voluntaria; de otra suerte no sería humana, como queda dicho. Ahora bien, una acción puede llamarse voluntaria de dos maneras: porque es imperada por la voluntad, como el pasear o hablar, o porque emana directamente de la voluntad como el acto mismo de querer. Mas es imposible que el acto producido por la voluntad sea último fin, porque el objeto de ésta es el fin,

como el objeto de la visión es el color. Por lo tanto, como es imposible que lo primero que es visto sea idéntico al acto mismo de ver, porque tal acción es de algún objeto visible, también es imposible que lo primero apetecible, que es el fin, sea idéntico al mismo querer. Síguese, pues, que, si alguna acción humana es fin último, sea imperada por la voluntad. De ahí que aun entonces la acción del hombre, al menos el mismo acto de querer, es por un fin. Por consiguiente, todo cuanto el hombre hace puede con verdad decirse que lo hace por un fin, aun cuando ejecute una acción que es fin último.

3. Tales acciones no son propiamente humanas, porque no provienen de una deliberación de la razón, que es el principio propio de los actos humanos. Tienen, por lo tanto, un fin presentado por la imaginación, no por la razón.

visus est color: unde sicut impossibile est quod primum visibile sit ipsum videre, quia omne videre est alicuius obiecti visibilis; ita impossibile est quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle. Unde relinquitur quod, si qua actio humana sit ultimus finis, quod ipsa sit imperata a voluntate. Et ita ibi aliqua actio hominis, ad minus ipsum velle, est propter finem. Quidquid ergo homo faciat, verum est dicere quod homo agit propter finem, etiam agendo actionem quae est ultimus finis.

Ad tertium dicendum quod huiusmodi actiones non sunt proprie humanae: quia non procedunt ex deliberatione rationis quae est proprium principium humanorum actuum. Et ideo habent quidem finem imaginatum, non autem per rationem praestitutum.

ARTICULO 2

Utrum agere propter finem sit propriam rationalis naturae *

Si obrar por un fin es propio de la naturaleza racional

Dificultades. Parece que el obrar por un fin es propio de la naturaleza racional.

1. El hombre, de quien es propio obrar por un fin, nunca se mueve por un fin desconocido. Pero hay muchos seres que no conocen el fin ya por carecer completamente de conocimiento, como las criaturas insensibles; ya porque no perciben la razón del fin, como los brutos animales. Luego parece exclusivo de la naturaleza racional.

2. Obrar por un fin es ordenar a él la acción; pero esto es obra de la razón; luego no cabe en los que carecen de razón.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod agere propter finem sit proprium rationalis naturae.

1. Homo enim, cuius est agere propter finem, nunquam agit propter finem ignotum. Sed multa sunt quae non cognoscunt finem: vel quia omnino carent cognitione, sicut creaturae insensibiles; vel quia non apprehendunt rationem finis, sicut bruta animalia. Videtur ergo proprium esse rationalis naturae agere propter finem.

2. Praeterea, agere propter finem est ordinare suam actionem ad finem. Sed hoc est rationis opus. Ergo non convenit his quae ratione carent.

* Infra q.12 a.5; *Cont. Gent.* 2,23; 3,1.2.16.24; *De pot.* q.1 a.5; q.3 a.15; *Metaph.* 5 lect.16.

3. Praeterea, bonum et finis est obiectum voluntatis. Sed "voluntas in ratione est", ut dicitur in III "De anima" [4]. Ergo agere propter finem non est nisi rationalis naturae.

3. El bien y el fin son el objeto de la voluntad; pero "la voluntad está en la razón", como dice el Filósofo; luego el obrar por un fin no es propio más que de la naturaleza racional.

Sed contra est quod Philosophus probat in II "Physic." [5], quod "non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem".

Por otra parte, el Filósofo demuestra que "no sólo la inteligencia, sino también la naturaleza obra por un fin".

Respondeo dicendum quod omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum, si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cuius ratio est, quia materia non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agente: nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud: ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Haec autem determinatio, sicut in rationali natura fit per rationalem appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis.

Tamen considerandum est quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter: uno modo, sicut seipsum ad finem movens, ut homo; alio modo, sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem: quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est "facultas voluntatis et rationis" (cf. a.1). Illa vero quae ratione carent, tendunt in finem per naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis: cum non

Respuesta. Todo agente necesariamente obra por un fin. En efecto, si en una serie de causas subordinadas se quita la primera, necesariamente fallan las demás. La primera de todas las causas es la final. La razón es porque la materia no obtiene la forma si no la mueve el agente, pues nada pasa por sí mismo de la potencia al acto; a su vez el agente no realiza el movimiento sino por la intención del fin, ya que, si no estuviese determinado a un efecto, no obraría más esto que aquello. Para que produzca, pues, un efecto determinado, preciso es que se determine a algo cierto, que tiene razón de fin. Esta determinación, así como en la naturaleza racional se realiza por el apetito racional o voluntad, en los demás seres se verifica por una inclinación natural, llamado apetito natural.

Debemos, no obstante, tener en cuenta que una cosa en su acción o movimiento tiende al fin de dos modos: sea moviéndose por sí misma al fin, como el hombre, o bien movida por otro, como la saeta tiende a un fin determinado movida por el arquero que le imprime su dirección a tal fin. De este modo, los seres dotados de razón se mueven por sí mismos al fin merced al dominio de sus actos que les presta el libre albedrío, "facultad de la voluntad y de la razón"; mas los que de razón carecen, tienden al fin por una inclinación natural, como movidos por otro y no por sí mismos, pues no conocen la fun-

[4] C.9 n.3 (BK 432b5); S.TH., lect.14.

[5] C.5 n.2 (BK 196b21); S.TH., lect.8.

ción del fin. Y nada pueden, por lo tanto, ordenar al fin, sino han de ser ordenados por otro. Por eso toda la naturaleza irracional es, con relación a Dios, como un instrumento respecto del agente principal, como arriba se dijo. Por lo tanto, es propio de la naturaleza racional tender a un fin moviéndose y dirigiéndose por sí misma; pero la naturaleza irracional tiende al fin como impulsada y dirigida por otro, bien sea a un fin conocido, como los animales brutos, o bien a un fin desconocido, como los seres privados enteramente de conocimiento.

Soluciones. 1. Cuando el hombre se actúa por sí mismo hacia el fin, conoce ese fin; mas cuando es actuado o guiado por otro, obrando, por ejemplo, bajo el imperio o a impulsos de otro, no es preciso que conozca el fin. Y esto mismo pasa en las criaturas irracionales.

2. Ordenar al fin es propio de aquel qué por sí mismo tiende a él; mas al que es movido por otro sólo le compete ser ordenado. Es lo propio de la naturaleza irracional, pero movida por algún agente dotado de razón.

3. El objeto de la voluntad es el fin y el bien en universal. Por lo tanto, no puede haber voluntad en los seres privados de razón y entendimiento, porque no pueden captar lo universal; pero hay en ellos apetito natural o sensitivo, determinado a algún bien particular. Es evidente que las causas particulares son movidas por la causa universal, como el gobernador de la ciudad, que intenta el bien común, instituye por su imperio todos los oficios particulares de la misma. Por esto es necesario que todos los seres carentes de razón sean movidos hacia sus fines particulares por una voluntad racional que se extiende al bien universal; y ésta es la voluntad divina.

cognoscant rationem finis, et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale, ut supra habitum est (1 q.22 a.2 ad 4; q.103 a.1 ad 3). Et ideo proprium est naturae rationalis ut tendat in finem quasi se agens vel ducens ad finem: naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta, sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut et quae omnino cognitione carent.

Ad primum ergo dicendum quod homo, quando per seipsum agit propter finem, cognoscit finem: sed quando ab alio agitur vel ducitur, puta cum agit ad imperium alterius, vel cum movetur altero impellente, non est necessarium quod cognoscat finem. Et ita est in creaturis irrationalibus.

Ad secundum dicendum quod ordinare in finem est eius quod seipsum agit in finem. Eius vero quod ab alio in finem agitur, est ordinari in finem. Quod potest esse irrationalis naturae, sed ab aliquo rationem habente.

Ad tertium dicendum quod obiectum voluntatis est finis et bonum in universali. Unde non potest esse voluntas in his quae carent ratione et intellectu, cum non possint apprehendere universale: sed est in eis appetitus naturalis vel sensitivus, determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifestum autem est quod particulares causae moventur a causa universali: sicut rector civitatis qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia particularia officia civitatis. Et ideo necesse est quod omnia quae carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quae se extendit in bonum universale, scilicet a voluntate divina.

ARTICULO 3

Utrum actus hominis recipiant speciem ex fine [a]

Si los actos humanos se especifican por el fin

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actus humani non recipiant speciem a fine.

1. Finis enim est causa extrinseca. Sed unumquodque habet speciem ab aliquo principio intrinseco. Ergo actus humani non recipiunt speciem a fine.

2. Praeterea, illud quod dat speciem, oportet esse prius. Sed finis est posterior in esse. Ergo actus humanus non habet speciem a fine.

3. Praeterea, idem non potest esse nisi in una specie. Sed eundem numero actum contingit ordinari ad diversos fines. Ergo finis non dat speciem actibus humanis.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro "De moribus Ecclesiae et Manichaeorum" [b]: "Secundum quod finis est culpabilis vel laudabilis, secundum hoc sunt opera nostra culpabilia vel laudabilia".

Respondeo dicendum quod unumquodque sortitur speciem secundum actum, et non secundum potentiam: unde ea quae sunt composita ex materia et forma, constituuntur in suis speciebus per proprias formas. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis. Cum enim motus quodammodo distinguatur per actionem et passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur: actio quidem ab actu qui est principium agendi; passio vero ab actu qui est terminus motus. Unde calefactio actio nihil aliud est quam motio quaedam a calore procedens, calefactio vero passio nihil aliud est quam motus ad calorem: definitio autem manifestat rationem speciei.

Dificultades. Parece que los actos humanos no se especifican por el fin.

1. El fin es causa extrínseca. Mas cada cosa recibe la especie de algún principio intrínseco. Luego los actos humanos no reciben la especie del fin.

2. Lo que da la especie tiene que ser anterior. Pero el fin es posterior en el ser. Luego los actos humanos no se especifican por el fin.

3. Una misma cosa no puede estar más que en una especie. Pero a veces el mismo acto se ordena a diversos fines. Luego el fin no da la especie a los actos humanos.

Por otra parte, dice San Agustín: "Según que sea culpable o laudable el fin, así serán culpables o laudables nuestras obras".

Respuesta. Cada cosa se constituye en su especie por el acto y no por la potencia. Por eso, los seres compuestos de materia y forma, por sus propias formas se constituyen en sus especies. Esto mismo debe tenerse en cuenta para sus movimientos. Como éstos se distinguen en acción y pasión, ambas cosas se especifican por el acto: la acción, por el acto que es el principio de obrar; la pasión, por el acto que es término de nuestro movimiento. Así, la acción de calentar no es otra cosa que una mutación procedente del calor; pero la calefacción pasiva no es otra cosa que un movimiento hacia el calor. Y la definición pone de manifiesto la naturaleza de la especie.

---

[a] Infra q.18 a.6; q.72 a.3; *Sent.* 2 d.40 a.1; *De virtut.* q.1 a.2 ad 3; q.2 a.3.

[b] L.2 c.13: ML 32,1350.

Ahora bien, los actos humanos, ya se consideren como activos, ya como pasivos, se especifican por el fin. De ambas maneras pueden considerarse, en efecto, los actos humanos, ya que el hombre se mueve y es movido por sí mismo. Se dijo antes que los actos son humanos en cuanto que proceden de la voluntad deliberada, y siendo el objeto de la voluntad el bien y el fin, es evidente que el principio de los actos humanos, como tales, es el fin. Del mismo modo es término de ellos, porque lo que constituye el término del acto humano es lo que intenta como fin la voluntad; así, en los agentes naturales la forma del engendrado es conforme a la forma del generador. Y como, según escribe San Ambrosio, "las costumbres se dicen propiamente humanas", también los actos morales reciben propiamente su especie del fin; porque lo mismo es decir actos morales que actos humanos.

Soluciones. 1. El fin no es algo enteramente extrínseco al acto, al cual se refiere como principio o como término. Y tal es asimismo la naturaleza del acto, que proceda de un principio en cuanto acción y se dirija a un término en cuanto a la pasión.

2. El fin es primero en la intención, como ya se dijo, y en este sentido pertenece a la voluntad; y de este modo da la especie al acto humano o moral.

3. Un mismo acto en número no se ordena más que a un solo fin próximo, del cual toma la especie; pero puede ordenarse a muchos fines remotos, de los cuales uno es fin de otro.—Es posible, sin embargo, que la acción, una en su especie natural, se ordene a diversos fines de la voluntad, como el matar a un hombre puede ordenarse a la conservación de la justicia y a la satisfacción de la venganza: de ahí procederán diversos

Et utroque modo actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive per modum passionum, a fine speciem sortiuntur. Utroque enim modo possunt considerari actus humani: eo quod homo movet seipsum, et movetur a seipso. Dictum est autem supra (a.1) quod actus dicuntur humani, inquantum procedunt a voluntate deliberata. Obiectum autem voluntatis est bonum et finis. Et ideo manifestum est quod principium humanorum actuum, inquantum sunt humani, est finis. Et similiter est terminus eorundem: nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit tanquam finem; sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formae generantis. Et quia, ut Ambrosius dicit, "Super Lucam"[7], "mores proprie dicuntur humani", actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine: nam idem sunt actus morales et actus humani.

Ad primum ergo dicendum quod finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu: quia comparatur ad actum ut principium vel terminus; et hoc ipsum est de ratione actus, ut scilicet sit ab aliquo, quantum ad actionem, et ut sit ad aliquid, quantum ad passionem.

Ad secundum dicendum quod finis secundum quod est prior in intentione, ut dictum est (a.1 ad 1), secundum hoc pertinet ad voluntatem. Et hoc modo dat speciem actui humano sive morali.

Ad tertium dicendum quod idem actus numero, secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum, a quo habet speciem: sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius.—Possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturae, ordinetur ad diversos fines voluntatis: sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secun-

[7] Prol.: ML 15,1612.

dum speciem naturae, potest ordinari sicut in finem ad conservationem iustitiae, et ad satisfaciendum irae. Et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris: quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se. Fines autem morales accidunt rei naturali; et e converso ratio naturalis finis accidit morali. Et ideo nihil prohibet actus qui sunt iidem secundum speciem naturae, esse diversos secundum speciem moris, et e converso.

actos según la especie moral, porque en un caso será acto de virtud y en otro será acto vicioso. Mas la acción no se especifica por el término accidental, sino por lo que es término esencial; y como los fines morales son accidentales al ser natural y, por el contrario, el fin natural es accidental para el ser moral, de ahí que no hay inconveniente en que los mismos actos por su especie natural sean diversos en su especie moral, y a la inversa.

ARTICULO 4

Utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae[a]

Si hay un fin último de la vida humana

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit aliquis ultimus finis humanae vitae, sed procedatur in finibus in infinitum.

1. Bonum enim, secundum suam rationem, est diffusivum sui, ut patet per Dionysium, 4 cap. "De div. nom."[8] Si ergo quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonum, oportet quod illud bonum diffundat aliud bonum: et sic processus boni est in infinitum. Sed bonum habet rationem finis. Ergo in finibus est processus in infinitum.

2. Praeterea, ea quae sunt rationis, in infinitum multiplicari possunt: unde et mathematicae quantitates in infinitum augentur. Species etiam numerorum propter hoc sunt infinitae, quia, dato quolibet numero, ratio aliud maiorem excogitare potest. Sed desiderium finis sequitur apprehensionem rationis. Ergo videtur quod etiam in finibus procedatur in infinitum.

3. Praeterea, bonum et finis est obiectum voluntatis. Sed voluntas infinities potest reflecti

Dificultades. Parece que no hay un fin último de la vida humana, sino una serie de fines hasta el infinito.

1. El bien por su naturaleza es difusivo de sí, como consta por Dionisio. Si, pues, lo que procede del bien es asimismo bueno, preciso es que este segundo bien sea difusivo en otro bien, y de este modo habrá una serie de bienes hasta el infinito. Mas, teniendo el bien razón de fin, síguese que habrá también una serie infinita de fines.

2. Los entes de razón pueden multiplicarse hasta lo infinito; por esto las matemáticas aumentan las cantidades infinitamente; así, las cifras numéricas pueden ser infinitas, porque, dado un número cualquiera, podemos imaginar otro mayor. Pero el deseo del fin es subsiguiente al conocimiento de la razón; luego parece que cabe un proceso infinito en los fines.

3. El bien o fin es objeto de la voluntad; mas la voluntad puede reflejarse sobre sí infinitas veces; puedo

[a] *Ethic.* 1 lect.2; *Metaph.* 2 lect.4.
[8] § 1: MG 3,694; S.TH., lect.1.

yo querer algo, querer que yo lo quiera, y así hasta el infinito. Luego en los fines de la vida humana se procede indefinidamente y no hay fin último para la voluntad del hombre.

Por otra parte, dice el Filósofo que "aquellos que admiten el infinito destruyen la naturaleza del bien". Y como el bien es lo que tiene razón de fin, es contrario al concepto de fin poner un proceso hasta el infinito; por consiguiente, débese admitir un fin último.

Respuesta. Hablando en rigor, es imposible en los fines proceder hasta el infinito, bajo cualquier concepto. Porque en todas las cosas ordenadas entre sí por exigencia de su naturaleza, quitada la primera, necesariamente desaparecen todas las que de ella dependen. Por lo cual, Aristóteles demuestra que no es posible proseguir en las causas motoras hasta el infinito, porque no habría primer motor, y, faltando éste, no podrían moverse los demás, ya que sólo del primer motor reciben el movimiento. Ahora bien, dentro de los fines se distinguen dos órdenes: el orden de intención y el orden de ejecución, y en ambos debe darse algo que sea lo primero; porque lo que es primero en el orden de la intención es como el principio motor del apetito; y si se substrae este principio, no hay quien mueva el apetito. Por otra parte, lo primero en la ejecución es aquello de donde parte la operación; por eso, quitado este principio, nadie comenzaría a obrar. El principio de la intención es el último fin; el de la ejecución es el primero de los medios ordenados al fin. Así, pues, por ambos aspectos es imposible el proceso al infinito, porque, si no hubiera último fin, no habría apetencia de nada, ni se terminaría acción alguna, ni tampoco reposaría la intención del

supra seipsam: possum enim velle aliquid, et velle me velle illud, et sic in infinitum. Ergo in finibus humanae voluntatis proceditur in infinitum, et non est aliquis ultimus finis humanae voluntatis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, II "Metaphys." [9], quod "qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni". Sed bonum est quod habet rationem finis. Ergo contra rationem finis est quod procedatur in infinitum. Necesse est ergo ponere unum ultimum finem.

Respondeo dicendum quod, per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum, ex quacumque parte. In omnibus enim quae per se habent ordinem ad invicem, oportet quod, remoto primo, removeantur ea quae sunt ad primum. Unde Philosophus probat, in VIII "Physic." [10], quod non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum, quia iam non esset primum movens, quo subtracto alia moveré non possunt, cum non moveant nisi per hoc quod moventur a primo movente. In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis, et ordo executionis: et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum: unde, subtracto principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio: unde isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis: principium autem executionis est primum eorum quae sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere: quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis; si autem non esset primum

[9] I *a* c.2 n.9 (Bκ 994br2); S.Th., lect.4
[10] C.5 n.2 (Bκ 256a17); S.Th., lect.9.

in his quae sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet.

Ea vero quae non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem coniunguntur, nihil prohibet infinitatem habere: causae enim per accidens indeterminatae sunt. Et hoc etiam modo contingit esse infinitatem per accidens in finibus, et in his quae sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum quod de ratione boni est quod aliquid ab ipso effluat, non tamen quod ipsum ab alio procedat. Et ideo, cum bonum habeat rationem finis, et primum bonum sit ultimus finis, ratio ista non probat quod non sit ultimus finis; sed quod a fine primo supposito procedatur in infinitum inferius versus et quae sunt ad finem. Et hoc quidem competeret, si consideraretur sola virtus primi boni, quae est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cuius est secundum aliquam certam formam profluere in causata; aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui a primo bono, a quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam. Et ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum, sed, sicut dicitur Sap. 11,21, Deus omnia disposuit "in numero, pondere et mensura".

Ad secundum dicendum quod in his quae sunt per se, ratio incipit a principiis naturaliter notis, et ad aliquem terminum progreditur. Unde Philosophus probat, in I "Poster." [11], quod in demonstrationibus non est processus in infinitum, quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se ad invicem connexorum, et non per accidens. In his autem quae per accidens connectuntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere. Accidit autem quantitati aut nu-

[11] C.3 n.2 (Bκ 72b7); S.Th., lect.7.

agente. Y, si no hubiese un primer medio en las cosas que son para el fin, ninguno comenzaría a obrar nada ni se terminaría resolución alguna, y se procedería al infinito.

En cuanto a las cosas que no están por su naturaleza ordenadas, sino que se unen accidentalmente, nada impide que sean infinitas, porque las causas accidentales son indeterminadas; y de este modo puede existir un infinito accidental en los fines y en los medios ordenados al fin.

Soluciones. 1. Es de naturaleza del bien que algo emane de él, mas no que él proceda de otro. Dado, pues, que el bien tiene razón de fin, y el primer bien es el último fin, la razón aducida no prueba que no exista un fin último, sino que, supuesto este primer fin, de él procede en escala descendente una serie infinita de cosas ordenadas al fin. Y esto tendría lugar si se considerase solamente la potencia del primer bien, que es infinita. Mas siendo el primer bien difusivo en función del entendimiento, cuya propiedad es fluir en los efectos según formas determinadas, por esto también con cierta medida se verifica la efusión de bienes procedentes del primer bien, del cual todos los otros bienes participan la virtud difusiva. He ahí por qué la difusión de los bienes no procede al infinito, sino, como dice el Sabio, "Dios todo lo dispuso en número, peso y medida".

2. En un orden de cosas directo, la razón comienza por principios naturalmente conocidos para llegar a algún término. Por lo cual enseña Aristóteles que en las demostraciones no se da proceso infinito, porque en ellas se atiende el orden de cosas unidas entre sí esencialmente. No ocurre lo mismo en una serie accidental de términos, pues a una cantidad o a un número preexistente de suyo cabe añadirse otra cantidad o uni-

dad; en tal caso no hay inconveniente en que la razón prosiga hasta lo infinito.

3. Aquella multiplicidad de actos de la voluntad reflejándose sobre sí misma, es accidental al orden y sucesión de fines. Lo cual es manifiesto por el hecho de que acerca de un mismo acto puede indiferentemente la voluntad reflejarse una o muchas veces.

mero praeexistenti, inquantum huiusmodi, quod ei addatur quantitas aut unitas. Unde in huiusmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum.

Ad tertium dicendum quod illa multiplicatio actuum voluntatis reflexae supra seipsam, per accidens se habet ad ordinem finium. Quod patet ex hoc, quod circa unum et eundem finem indifferenter semel vel pluries supra seipsam voluntas reflectitur.

ARTICULO 5

Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines

Si un mismo hombre puede tener varios fines últimos

Dificultades. Parece posible que la voluntad de un mismo hombre se mueva a varios fines últimos a la vez.

1. Dice San Agustín que algunos hubo que pusieron el último fin del hombre en cuatro cosas, a saber, "en el placer, en el descanso, en los bienes de naturaleza y en la virtud". Es evidente que estos objetos son múltiples; por consiguiente, un mismo hombre puede poner el último fin de su vida en muchas cosas.

2. Las cosas que no se oponen mutuamente, no se excluyen entre sí; pero hay muchas cosas que no se oponen entre sí. Luego, al tomar una de ellas como fin de la voluntad, no por esto se excluyen otras.

3. La voluntad, al poner su último fin en un objeto, no por eso pierde su libertad; y si antes de poner su fin último en una cosa, en el placer, por ejemplo, podía ponerlo en otras, como en las riquezas, también después podrá hacerlo. Luego la voluntad del hombre puede al mismo tiempo tender a diversos fines últimos.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod possibile sit voluntatem unius hominis in plura ferri simul, sicut in ultimos fines.

1. Dicit enim Augustinus, XIX "De civit. Dei" [12], quod quidam ultimum hominis finem posuerunt in quatuor, scilicet "in voluptate, in quiete, in primis naturae, et in virtute". Haec autem manifeste sunt plura. Ergo unus homo potest constituere ultimum finem suae voluntatis in multis.

2. Praeterea, ea quae non opponuntur ad invicem, se invicem non excludunt. Sed multa inveniuntur in rebus quae sibi invicem non opponuntur. Ergo si unum ponatur ultimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

3. Praeterea, voluntas per hoc quod constituit ultimum finem in aliquo, suam liberam potentiam non amittit. Sed antequam constitueret ultimum finem suum in illo, puta in voluptate, poterat constituere finem suum ultimum in alio, puta in divitiis. Ergo etiam postquam constituit aliquis ultimum finem suae voluntatis in voluptate, potest simul constituere ultimum finem in divitiis. Ergo possibile est voluntatem unius hominis simul ferri in diversa, sicut in ultimos fines.

[12] C.1: ML 41,622.

Sed contra, illud in quo quiescit aliquis sicut in ultimo fine, hominis affectui dominatur: quia ex eo totius vitae suae regulas accipit. Unde de gulosis dicitur Phil. 3,19: "Quorum deus venter est": quia scilicet constituunt ultimum finem in deliciis ventris. Sed sicut dicitur Mt. 6,24, "nemo potest duobus dominis servire", ad invicem scilicet non ordinatis. Ergo impossibile est plures ultimos fines unius hominis ad invicem non ordinatos.

Por otra parte, aquello en que uno descansa como en su fin último, domina el afecto del hombre, porque de ello toma las reglas para toda su vida. Por esto dice San Pablo de los glotones: "cuyo Dios es su vientre", porque ponen su fin último en los placeres del comer. Pero, como dice San Mateo, "nadie puede servir a dos señores", si entre sí no están subordinados; por consiguiente, es imposible que un mismo hombre pueda tener varios fines últimos, no subordinados entre sí.

Respondeo dicendum quod impossibile est quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa, sicut ad ultimos fines. Cuius ratio potest triplex assignari. Prima est quia, cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius. Unde Augustinus dicit, XIX "De civ. Dei" (ibid.): "Finem boni nunc dicimus, non quod consumatur ut non sit, sed quod perficiatur ut plenum sit." Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur. Quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum ipsius.

Secunda ratio est quia, sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur, ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum: quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum.

Tertia ratio est quia, cum actiones voluntariae ex fine speciem sortiantur, sicut supra (a.3) habitum est, oportet quod a fine

Respuesta. Es imposible que la voluntad de un hombre tienda a la vez a objetos diversos en calidad de fines últimos. Y pueden darse tres razones de esto: La primera, porque apeteciendo cada uno su perfección, tiene como último fin a aquello que considera como bien perfecto y completivo de sí mismo. Por eso dice San Agustín: "Llamamos ahora fin de un bien, no a lo que se consume para no ser, sino a lo que se perfecciona para ser plenamente". Es menester, pues, que el último fin de tal manera colme todos los deseos del hombre, que nada quede deseable fuera de él; lo cual no es posible si algo le falta para su perfección. Por lo tanto, no puede ser que el apetito tienda a dos cosas, como siendo ambas el bien perfecto del mismo.

La segunda razón es porque, a semejanza del proceso racional en que el principio es algo naturalmente conocido, en el proceso de la voluntad es menester que el principio sea algo naturalmente deseado; y esto debe ser único, porque la naturaleza tiende a un solo objeto. Mas el principio en el proceso del apetito racional es el último fin; por eso aquello a que tiende la voluntad, bajo el concepto de último fin, será uno solo.

La tercera razón es que, como las acciones voluntarias se especifican por el fin, según se ha dicho, menester es que del fin último, que es común,

reciban su razón genérica, como sucede en los seres naturales, que se constituyen en su género por una razón formal común. Así, pues, como todo lo que la voluntad puede apetecer pertenece, en cuanto tal, a un mismo género, forzosamente el último fin tiene que ser uno solo. Sobre todo porque en cualquier género hay un primer principio, y el último fin tiene carácter de primer principio, como queda dicho.

Y la misma relación que tiene el último fin del hombre en cuanto tal con todo el género humano, esa misma guarda el último fin de este hombre con cada individuo particular. Por consiguiente, preciso es concluir que, si para todos los hombres existe naturalmente un solo fin último, cada voluntad individual se establece también en un solo fin último.

Soluciones. 1. Toda aquella pluralidad de objetos era considerada bajo el concepto de un solo bien perfecto, compuesto de todos ellos para quien en ellos ponía su último fin.

2. Aun cuando puedan concebirse muchas cosas no opuestas entre sí, sin embargo, a la idea de bien perfecto se opone el que haya alguna perfección nueva fuera de él.

3. El poder de la voluntad no alcanza a hacer que dos cosas opuestas existan juntamente; esto sucedería si tendiese a la vez a varios objetos completamente diversos como a fines últimos, según queda demostrado.

ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis: sicut et naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, inquantum huiusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum. Et praecipue quia in quolibet genere est unum primum principium: ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est.

Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis huius hominis ad hunc hominem. Unde oportet quod, sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita huius hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur.

Ad primum ergo dicendum quod omnia illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti ex his constituti ab his qui in eis ultimum finem ponebant.

Ad secundum dicendum quod, etsi plura accipi possint quae ad invicem oppositionem non habeant, tamen bono perfecto opponitur quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsum.

Ad tertium dicendum quod potestas voluntatis non habet ut faciat opposita esse simul. Quod contingeret, si tenderet in plura disparata sicut ultimos fines, ut ex dictis patet (in c et ad 2).

ARTICULO 6

Utrum homo omnia quae vult, velit propter ultimum finem [a]

Si todo cuanto el hombre desea lo quiere por el último fin

Dificultades. Parece que no todas las cosas las quiere el hombre por el último fin.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non omnia quaecumque homo vult, propter ultimum finem velit.

[a] *Sent.* 4 d.49 a.3 q.ª4; *Cont. Gent.* 1,101.

1. Ea enim quae ad finem ultimum ordinantur, seriosa dicuntur, quasi utilia. Sed iocosa a seriis distinguuntur. Ergo ea quae homo iocose agit, non ordinat in ultimum finem.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in principio "Metaphys." [13], quod scientiae speculativae propter seipsas quaeruntur. Nec tamen potest dici quod quaelibet earum sit ultimus finis. Ergo non omnia quae homo appetit, appetit propter ultimum finem.

3. Praeterea, quicumque ordinat aliquid in finem aliquem, cogitat de illo fine. Sed non semper homo cogitat de ultimo fine in omni eo quod appetit aut facit. Non ergo omnia homo appetit aut facit propter ultimum finem.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XIX "De civ. Dei" [14]: "Illud est finis boni nostri, propter quod amantur cetera, illud autem propter seipsum".

Respondeo dicendum quod necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem. Et hoc apparet dupliciter ratione. Primo quidem, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni. Quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum: quia semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius; sicut patet tam in his quae fiunt a natura, quam in his quae fiunt ab arte. Et ideo omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem.

Secundo, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causae secundae moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente. Unde secunda appetibilia non movent appeti-

1. Las cosas que se ordenan al último fin son cosas serias, como si dijéramos útiles; pero lo jocoso se distingue de lo serio; luego lo que el hombre hace jocosamente no lo ordena al último fin.

2. Dice Aristóteles que "las ciencias especulativas se buscan por sí mismas"; sin embargo, no puede decirse que cada una de ellas sea fin último; luego no todo lo que el hombre apetece, lo apetece por el último fin.

3. Quien ordena algo a un fin, piensa en él; pero no siempre piensa el hombre en el último fin en cuanto apetece o hace; por lo tanto, el hombre no apetece o hace todas las cosas por el último fin.

Por otra parte, dice San Agustín: "Es fin de nuestro bien aquel por el que se aman las demás cosas, y él es amado por sí mismo".

Respuesta. Todo lo que el hombre quiere o desea es necesario que sea por el fin último, y esto por dos razones. Primera, porque todo lo desea el hombre bajo la razón de bien, al cual, si no es el bien perfecto, o último fin, lo deseará necesariamente como conducente al bien perfecto; pues siempre la incoación de una cosa se ordena a su consumación, como se ve tanto en las obras de la naturaleza como en las del arte; y así toda perfección incoada se ordena a la perfección acabada, que consiste en el último fin.

Segunda, porque el fin último mueve el apetito al igual que el primer motor en los otros movimientos. Pero es evidente que las causas segundas no mueven si no son movidas por el primer motor. Por consiguiente, los bienes deseables tampoco mueven el apetito si no es en orden al objeto que

[13] C.2 n.3-5 (BK 982a14; a28); S.TH., lect.2.
[14] C.1: ML 41,621.

tiene carácter de primer apetecible, que es el último fin.

Soluciones. 1. Las acciones de juego no se ordenan a fin alguno exterior, sino sólo al bien del mismo que juega, porque le son deleitosas o le reportan descanso; pero el bien perfecto del hombre es su último fin.

2. Lo mismo debe responderse a la segunda objeción sobre la ciencia especulativa, la cual es deseada como bien del estudioso, comprendido bajo el bien perfecto y completo, que es el fin último.

3. No es preciso que uno piense en el último fin siempre que algo desea o ejecuta, pues la eficacia de la primera intención, que es respecto del fin último, continúa en el deseo de cualquier otra cosa aun cuando no se piense actualmente en el fin último; como tampoco se requiere que el que va por un camino vaya en todos sus pasos pensando en el término.

tum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum quod actiones ludicrae non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum; sed tamen ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectantes vel requiem praestantes. Bonum autem consummatum hominis est ultimus finis eius.

Et similiter dicendum ad secundum, de scientia speculativa; quae appetitur ut bonum quoddam speculantis, quod comprehenditur sub bono completo et perfecto, quod est ultimus finis.

Ad tertium dicendum quod non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur: sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitetur. Sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.

ARTICULO 7

Utrum sit unus ultimus finis omnium hominum *

Si es uno mismo el fin último de todos los hombres

Dificultades. Parece que el fin último de todos los hombres no es el mismo.

1. Al bien inmutable, más que a otro alguno, le compete la razón de fin último. Pero algunos se apartan por el pecado del bien inmutable. Luego no todos los hombres tienen el mismo fin último.

2. Toda la vida del hombre se regula por el último fin. Si, pues, fuese uno mismo el último fin de todos los hombres, todos tendrían los mismos cuidados y forma de vida, lo cual es evidentemente falso.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non omnium hominum sit unus finis ultimus.

1. Maxime enim videtur hominis ultimus finis esse incommutabile bonum. Sed quidam avertuntur ab incommutabili bono, peccando. Non ergo omnium hominum est unus ultimus finis.

2. Praeterea, secundum ultimum finem tota vita hominis regulatur. Si igitur esset unus ultimus finis omnium hominum, sequeretur quod in hominibus non essent diversa studia vivendi. Quod patet esse falsum.

* Supra a.5; *Ethic.* 1 lect.9.

3. Praeterea, finis est actionis terminus. Actiones autem sunt singularium. Homines autem, etsi conveniant in natura speciei, tamen differunt secundum ea quae ad individua pertinent. Non ergo omnium hominum est unus ultimus finis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIII "De Trin." [15], quod omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo.

Respondeo dicendum quod de ultimo fine possumus loqui dupliciter: uno modo, secundum rationem ultimi finis; alio modo, secundum id in quo ultimi ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi: quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis, ut dictum est (a.5). Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine: nam quidam appetunt divitias tanquam consummatum bonum, quidam autem voluptatem, quidam vero quodcumque aliud. Sicut et omni gustui delectabile est dulce: sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut alicuius talium. Illud tamen dulce oportet esse simpliciter melius delectabile, in quo maxime delectatur qui habet optimum gustum. Et similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tanquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum.

Ad primum ergo dicendum quod illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo vere invenitur ratio ultimi finis: non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quaerunt falso in aliis rebus.

Ad secundum dicendum quod diversa studia vivendi contingunt in hominibus propter diversas res in quibus quaeritur ratio summi boni.

Ad tertium dicendum quod, etsi actiones sint singularium, ta-

3. El fin es el término de la acción, y las acciones son individuales; pero los hombres, aun cuando convengan en la naturaleza específica, difieren en las condiciones individuales. Luego no todos los hombres tienen el mismo fin.

Por otra parte, dice San Agustín que "todos los hombres coinciden en apetecer el fin último, que es la bienaventuranza".

Respuesta. El último fin podemos considerarlo de dos modos: bien bajo el concepto de fin último o bien en cuanto a aquella realidad en que consiste el fin último. En cuanto a la noción abstracta de fin último, todos concuerdan en desear el fin, porque todos apetecen el cumplimiento de su perfección, en que aquél consiste, como ya se dijo. Pero, respecto a la realidad en que se encuentra, no están de acuerdo todos los hombres; porque unos apetecen las riquezas, otros desean los placeres, y otros otras cosas diversas. Así también, aunque a todos los gustos sea agradable lo dulce, pero a unos deleita más el dulce del vino, a otros la dulzura de la miel o de otra cosa dulce. Sin embargo, en absoluto aquello será lo más deleitable en que más se deleita el que tiene el gusto mejor. De un modo semejante, aquel bien ha de ser completísimo, que es deseado como último fin por quien tenga el afecto más purificado.

Soluciones. 1. Los que pecan se apartan de Aquel en quien está de verdad su último fin, pero no de la intención misma del fin último, al cual buscan, equivocadamente, en otras cosas.

2. Los diversos modos de vida de los hombres se explican por los diversos objetos en que buscan el sumo bien.

3. Si bien las acciones son de los

[15] C.3: ML 42,1018.

individuos, el primer principio de acción en ellos es la naturaleza, la cual tiende a un solo fin, como ya se dijo.

men primum principium agendi in eis est natura, quae tendit ad unum, ut dictum est (a.5).

ARTICULO 8

Utrum in illo ultimo fine aliae creaturae conveniant [a]

Si todas las criaturas convienen en ese último fin

Dificultades. Parece que todas las criaturas convienen en el último fin del hombre.

1. El fin debe corresponder al principio. Pero lo que es principio de los hombres, o sea Dios, es también principio de todos los otros seres. Luego todos tienen el mismo fin último del hombre.

2. Dice Dionisio que "Dios convierte a sí, como a fin último, a todas las cosas". Pero Dios es el último fin del hombre, porque sólo Dios es digno de ser gozado. Luego todos los seres tienen el mismo último fin del hombre.

3. El último fin es objeto de la voluntad. Pero el objeto de la voluntad es el bien universal, que es fin para todos. Luego por necesidad han de convenir todos con el hombre en el último fin.

Por otra parte, el fin último del hombre, por todos apetecido, es la bienaventuranza, como dice San Agustín. Pero "los animales, que carecen de razón, no pueden ser bienaventurados", según el mismo Santo. Luego no todos los seres tienen el mismo fin último del hombre.

Respuesta. Como dice el Filósofo, el fin tiene dos sentidos: significa la realidad en que está la razón de bien y el uso o consecución de tal objeto; como si dijéramos que el fin del movimiento de un cuerpo grave es el lugar inferior—como objeto—o bien el estar en el lugar inferior — como uso—; y que el fin del avaro es el dinero o la posesión y uso del dinero.

Si, pues, hablamos del último fin en cuanto al objeto mismo, todos los seres tienen el mismo fin último que el hombre, porque Dios constituye en verdad el último fin del hombre y de todas las criaturas.—Pero, si nos referimos al último fin en cuanto a su consecución, no participan las criaturas irracionales del fin del hombre. Porque el hombre y los seres intelectuales alcanzan su fin conociendo y amando a Dios; lo cual no compete a las demás criaturas, que alcanzan el último fin por participación de alguna semejanza de Dios, según que existen, viven o conocen.

Con lo cual quedan contestadas las objeciones, ya que bienaventuranza significa la consecución del último fin.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod in ultimo fine hominis etiam omnia alia conveniant.

1. Finis enim respondet principio. Sed illud quod est principium hominum, scilicet Deus, est etiam principium omnium aliorum. Ergo in ultimo fine hominis omnia alia communicant.

2. Praeterea, Dionysius dicit, in libro "De div. nom." [16], quod "Deus convertit omnia ad seipsum, tanquam ad ultimum finem". Sed ipse est etiam ultimus finis hominis: quia solo ipso fruendum est, ut Augustinus dicit [17]. Ergo in fine ultimo hominis etiam alia conveniunt.

3. Praeterea, finis ultimus hominis est obiectum voluntatis. Sed obiectum voluntatis est bonum universale, quod est finis omnium. Ergo necesse est quod in ultimo fine hominis omnia conveniant.

Sed contra est quod ultimus finis hominum est beatitudo; quam omnes appetunt, ut Augustinus dicit [18]. Sed "non cadit in animalia rationis expertia ut beata sint", sicut Augustinus dicit in libro "Octoginta trium quaest." [19]. Non ergo in ultimo fine hominis alia conveniunt.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in II "Physic." [20] et in V "Metaphys." [21], finis dupliciter dicitur, scilicet "cuius", et "quo": idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei. Sicut si dicamus quod motus corporis gravis finis est vel locus inferior ut res, vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus: et finis avari est vel pecunia ut res, vel possessio pecuniae ut usus.

Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quae est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt: quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum.—Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturae irrationales. Nam homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum: quod non competit aliis creaturis, quae adipiscuntur ultimum finem inquantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt.

Et per hoc patet reponsio ad obiecta: nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis.

[a] 1 q.103 a.2; *Sent.* 2 d.38 a.1.2: *De verit.* q.5 a.6 ad 4; *Cont. Gent.* 3,17.25.

[16] C.4 § 4: MG 3,700; S.TH., lect.3.
[17] *De doctr. christ.* l.1 c.5.22: ML 34,21.25.
[18] *De Trin.* l.13 c.3: ML 42,1018
[19] Q.5: ML 40,12.
[20] C.2 n.9 (BK 191a35): S.TH., lect.4.
[21] *De anima* 2 c.4 n.2.5 (BK 415b2; b20); S.TH., lect.7.

INTRODUCCION A LA CUESTION 2

LA BIENAVENTURANZA OBJETIVA

Después de la magna cuestión 1, que encierra toda la filosofía del fin del hombre—la más alta y fundamental especulación de toda la ciencia moral—, vuelve Santo Tomás a tratar el mismo problema del destino último humano bajo la forma más concreta y vital de la *felicidad o beatitud*. Se relacionan entre sí ambos conceptos como lo abstracto y lo concreto de la misma realidad. La consideración del fin último era el aspecto genérico y abstracto de la beatitud, así como todo este estudio de *la bienaventuranza* es especulación del fin último humano en su forma concreta y específica. Santo Tomás ha identificado fin último y beatitud humana—en la integridad de sus sentidos—desde el prólogo de la cuestión 1, y en todas estas cuestiones sigue afirmando expresamente la misma identidad real [1], procediendo siempre en el supuesto de tal identificación.

1. Idea de la bienaventuranza

Santo Tomás no ha creado la noción de la felicidad como fin último y suprema aspiración del hombre. Es la idea más clara e inmediata en la conciencia racional dentro de las nociones de orden práctico y moral, como perteneciente a la luz de los primeros principios y objeto del deseo natural más universal y primario en el apetito del hombre. La filosofía antigua, griega y latina, está llena de descripciones y de términos para significar de mil formas esta idea, la más vital y humana, la más popular, por tanto, *de la felicidad*.

Es interesante notar que el nombre latino que desde Cicerón prevaleció, *beatitudo* o *beatitas*, procede muy probablemente de la misma raíz etimológica que el bien. *Beatitudo, a beando*, viene del verbo *beare*, que al parecer deriva de *bonum*, en su forma arcaica *benum*. Los antiguos latinos usaban indistintamente la expresión *bene ac beate vivere*, o, según Ulpiano, «naturaliter bona ex eo dicuntur quod beant, hoc est, *quod beatos faciunt*» [2]. En el realismo semántico del lenguaje, anterior al realismo filosófico, la idea de felicidad, antes que al estado psicológico y subjetivo de bienestar, alude a lo objetivo, a los bienes que benefican. El segundo término, *felicitas*, también se refiere a la «abundancia de bienes o de frutos», que originan su significación propia de «fertilidad o fecundidad». Y al margen de otros nombres vulgares, tan semejantes

[1] Q.1 a.7 *Sed contra;* q.2 a.1 obi.1; a.8; q.3 a.1 obl.3 et c; a.4 obi.3, *Sed contra* et c; a.5 obi.1, etc.

[2] ULPIANUS, *Digesta* 1 50,16 49. Cf. J. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* t.2 (Matriti 1943) p.385, con amplio estudio de las fuentes latinas, griegas y de la literatura cristiana sobre la felicidad, de donde tomamos nosotros estas notas.

a nuestras expresiones modernas, la beatitud era sobre todo la *beata vita* en Séneca, el *summum bonum, ultimum bonum, finis bonorum* de Cicerón y San Agustín.

En el lenguaje y la filosofía griega también aparece una inusitada riqueza de nombres y expresiones, semejantes a los latinos, para expresar esta idea eterna y universal de la felicidad. También es de notar que en los filósofos, sobre el nombre μακαριότες, que expresa el elemento psicológico del goce pleno, ha prevalecid oel término de εὐδαιμονία, que apunta más a los elementos objetivos. Aristóteles aprueba la etimología de Xenócrates, que, derivándolo de δα μων = sabio, prudente, veía el sentido de la felicidad y el «buen demonio» (εὐ δαίμων) de cada uno en su propio ánimo, estudioso y prudente. La *eudemonía* significaría la *vida buena y feliz* del hombre sabio y prudente. Todo el primer libro de su *Etica a Nicomáco* es un esfuerzo para indagar los elementos y el contenido de esta *eudemonía*. Pero, si bien el *eudomonismo*, como teoría general y sistema moral que coloca *el fin de toda la actividad humana* en la *eudemonía* o felicidad, va ligado comúnmente a Aristóteles, sería bien falso atribuirle esta doctrina como exclusiva. Todas las escuelas griegas y moralistas latinos, aun los de tendencia moral opuesta, como los estoicos, están unánimes en proclamar esta fórmula y teoría general de que *el fin de toda actividad voluntaria* es la *eudemonía* [3].

La Sagrada Escritura y literatura eclesiástica tiene un lenguaje más marcadamente eudemonista que la misma filosofía antigua, a juzgar por la impresionante colección de términos, expresiones y metáforas para designar la felicidad, extraídas de las páginas bíblicas, libros litúrgicos y documentos oficiales que presenta el P. Ramírez [4]. No es extraño, dada la misión propia de las divinas letras de presentar y persuadir a los hombres su fin último y futuro destino. La *vita beata*, la *eudemonía* terrestre de la filosofía antigua, se trueca en las páginas reveladas, sin cambiar de sentido formal, en la *vida eterna*, la *salud eterna*, la *gloria sempiterna, reino de los cielos*, el gozo, claridad, premio eterno, descanso eterno y toda esa riquísima variedad de nombres, figuras o circunloquios bíblicos que tan vivamente declaran, sin excluir ninguno de sus aspectos subjetivos y hedonistas, la abundancia plena de bienes y goces contenidos en la felicidad futura.

2. La bienaventuranza objetiva

Al igual que la terminología, así también las definiciones clásicas de la beatitud—de Cicerón: «Bonorum omnium, secretis malis omnibus, cumulata complexio»; de San Agustín: «Omnium rerum optandarum plenitudo»; y de Boecio: «Status omnium bonorum aggregatione perfectus» [5]—aluden, en forma descriptiva, al conjunto de elementos y factores que *integran la beatitud*. Se refieren, como dice la fórmula de Boecio, a la felicidad *como un estado*, con sus varios aspectos esenciales y accidentales. Los filósofos, aun Aristóteles, hablaron de la felicidad natural posible en esta vida en esa forma general y comulativa que incluye los bienes objetivos y goces interiores.

[3] A. MANSION, *L'Eudémonisme aristotélicien et la Morale thomiste:* Xenia Thomistica, 1 p.439-449.

[4] Cf. RAMÍREZ, o.c., p.385.

[5] TULLIUS CICERO, *Tuscull. quaest.* l.5 c.10; S. AUGUST., *De civ. Dei* l.5 praef.; BOETHIUS, *De consolatione Phil.* l.3 pros.2. Cf. RAMÍREZ, o.c., p.4.

Es Santo Tomás, siguiendo a San Alberto y a otros predecesores, el que ha distinguido no sólo las diversas formas de beatitud natural, sobrenatural, increada, participada, *imperfecta* en esta vida y *consumada* en la vida futura, sino quien distingue claramente los dos elementos, objetivo y subjetivo, de una misma felicidad. Parco siempre en introducciones, en esta cuestión comienza sin más hablando de la *beatitud objetiva*, y en la siguiente investigará en qué consiste la *beatitud subjetiva o formal*. Sólo al llegar la ocasión (q.2 a.7 ; q.3 a.1) define claramente esos términos : *Objetivamente*, la felicidad es aquel bien o bienes cuya posesión causa en el hombre la saciedad y goce completos ; en la felicidad verdadera es Dios mismo, el Bien en sí, a cuya consecución tiende el hombre. *La felicidad subjetiva o formal* es la posesión de este objeto beatificante. Bien sabe Santo Tomás que la felicidad se realiza formal y estrictamente en esta *posesión* subjetiva del Bien, que es la plenitud del goce y saciedad del apetito ; la felicidad *objetiva causa* la felicidad formal. Pero ésta *incluye esencialmente el bien* u objeto beatificante ; sin la posesión de ese objeto, no hay tal quietud ni felicidad en el sujeto. No se trata, pues, de dos beatitudes, sino de *dos aspectos* de la misma beatitud ; la felicidad como tal *resulta de la conjunción* de ambos elementos : el objeto beatificante y la *posesión* del mismo.

La distinción está *justificada* por la división aristotélica del *finis cuius gratia* y *finis quo*. Si la felicidad se identifica con el fin último del hombre, los dos modos o aspectos análogos integrantes del fin se aplicarán también a la felicidad. En ambos casos se trata de una *analogía de atribución*, si bien los sentidos de fin y de felicidad se realizan en ellos inversamente. Si la idea de fin se verifica *con propiedad* en el *fin trascendente*, en el objeto o realidad al cual tiende el apetito y en cuya posesión descansa, y sólo de modo secundario se aplica al *finis quo* o inmanente de la posesión, la idea de felicidad, al contrario, designa formalmente el aspecto psicológico o posesión del fin objetivo. A la bienaventuranza objetiva se le aplica tal nombre, como causa de la beatitud formal, en el plano secundario de analogía de atribución.

Estos dos aspectos integrantes han de encontrarse por necesidad en todas las formas de beatitud. Por lo mismo, puesto que por toda la cuestión presente Santo Tomás prueba que en Dios, bien infinito, consiste toda *verdadera felicidad* del hombre, es decir, tanto la felicidad natural como la beatitud sobrenatural, ha de concluirse, finalmente, en la distinción de un *doble aspecto objetivo* en Dios : *como fin y objeto* de la beatitud natural y como fin o *bienaventuranza objetiva* sobrenatural. Tal es, dice el P. Ramírez, el *resultado y conclusión* última de la cuestión, que representa a su vez—Dios como objeto del doble conocimiento natural y sobrenatural—la raíz primera de la distinción del orden natural y sobrenatural [6].

Santo Tomás introduce asimismo aquí *otra modalidad* o distinción de aspectos en la bienaventuranza. En el cúmulo de elementos objetivos y subjetivos que componen esa plenitud psicológica de las facultades y perfección suprema del hombre, que es la beatitud, cabe distinguir—como en toda entidad substancial o accidental—lo que es primario y constitutivo esencial en ella de lo que es integrante, accidental o consecutivo. Y esto, tanto en el aspecto subjetivo como en el objetivo. Así, en la beatitud objetiva puede distinguirse aquel bien o bienes supremos por cuya obtención se tiene esencialmente la felicidad, de los demás bienes

[6] P. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* cit. p.282ss.

adyacentes que concurren integralmente a ella. Del mismo modo, en la felicidad subjetiva se distingue la esencia pura, o el acto que es primaria posesión del Bien soberano, de los demás actos consecutivos que integran la plenitud beatífica. Por eso la consideración de Santo Tomás procede con el siguiente orden lógico :

1) La esencia pura de la felicidad objetiva (q.2).
2) La esencia pura de la felicidad formal (q.3).
3) Los demás elementos consecutivos y concomitantes, o condiciones que se exigen para la felicidad (q.4).

3. *Contenido y fuentes de esta cuestión*

Anteponiendo a toda otra la especulación *sobre el objeto beatífico*, como es costumbre suya, Santo Tomás se apropia plenamente el espíritu realista de la filosofía antigua. Todas las disquisiciones de los autores clásicos en torno a este grave problema de la felicidad se centraban sobre una sola pregunta : averiguar cuáles son los bienes verdaderos que han de llevar al hombre a la felicidad, en qué consiste ese sumo bien. A la filosofía moderna, escéptica y subjetivista, interesará más el sujeto, el estado psicológico, la felicidad como progreso y perfección del hombre.

Con los antiguos está Santo Tomás, que da también la primacía al *elemento objetivo:* en qué consiste, de qué elementos ha de componerse el supremo bien de la felicidad.

La estructura de la cuestión responde muy bien a aquella afanosa búsqueda de los antiguos en torno de los bienes últimos ; en ella se recoge y sintetiza la gran variedad de opiniones de los filósofos, que, según Varrón, se fraccionaban en 288 sentencias posibles. Sin embargo, como narran Cicerón y Aristóteles, ya desde autores muy lejanos se había llevado a cabo la reducción de las diversas opiniones a los tres órdenes de bienes sobre los que se podía discutir si consistía en ellos la felicidad : *bienes exteriores*, como las riquezas, la gloria, el poder ; *bienes del cuerpo:* la salud, el placer ; *bienes del alma:* la virtud, la ciencia, la contemplación. Esta enumeración, recibida ya por Aristóteles, equivale a la otra trilogía, tan aristotélica, de los bienes humanos divididos en *bienes útiles, deleitables* y *honestos*.

San Agustín es el que ha completado, mediante la revelación, la enumeración de los bienes que pueden dar la felicidad. Sólo tiene un precedente en Platón, quien hizo consistir la felicidad en el Bien separado o supremo Bien. San Agustín, pues, contendiendo con los filósofos en nombre de la fe cristiana, les dirá que la trilogía antigua contiene sólo los bienes en que consiste la *falsa y engañosa felicidad*, pues que resume sólo las *especies del bien humano*, bienes imperfectos, iguales o inferiores al hombre. Mientras que la auténtica *vita beata*, tan ansiosamente buscada por los filósofos, sólo consiste en el Bien superior al hombre, en el Bien divino o absolutamente perfecto [7].

Y estó es lo que perfilará Boecio, completando la posición de San Agustín. Todas las opiniones antiguas cifradas en las principales clases de bienes, que fielmente recoge de Aristóteles y Cicerón—riquezas, honores y dignidades, el poder, la gloria, el placer—, son alineadas en signo negativo como representando las opiniones falsas, las formas engañosas

[7] S. AUGUST., *Serm.* 156 c.6.7 : ML 38,854. Cf. P. RAMÍREZ, o.c., p.345s, de quien tomamos estos antecedentes históricos de la cuestión.

de felicidad humana, contrarias a las consignas dadas por Dios en las bienaventuranzas evangélicas. A ellas contrapone una sola forma de felicidad verdadera, que consiste en el Bien increado y perfecto. Así reduce ya el proceso demostrativo de la beatitud objetiva a dos posiciones y partes fundamentales. *Una negativa,* por refutación de las teorías que enseñan hallarse la felicidad en un bien creado y humano. *Positiva* otra, o demostración de que sólo puede consistir en el Bien divino y perfecto [8].

Santo Tomás no ha creado, pues, esta cuestión, sino que se ha encontrado con fuentes y material bien completos. Bajo su propia y original división de *beatitud objetiva* ha recogido cuidadosamente de Aristóteles, San Agustín y Boecio los mejores elementos y todos los fragmentos de verdad antigua sobre los bienes de la felicidad. Su dependencia inmediata es de Boecio. De él toma la enumeración de las seis primeras clases de bienes—riquezas, honores, poder, gloria, placer y otros bienes del cuerpo—, completándola con la última de la clasificación aristotélica : «bienes del alma», que el romano había olvidado.

Pero nunca Santo Tomás es un simple compilador. En nuestra cuestión ha perfeccionado la enumeración boeciana, reduciendo a riguroso orden científico *la jerarquía* de esos bienes deseables por el hombre, a partir de los inferiores. Los análisis sobre el valor de cada uno de esos bienes y su importancia en la vida humana son profundos, definitivos, y han pasado a la tradición teológica como ideas y nociones indiscutibles. Por eso la mayoría de los comentaristas han pasado sin glosar la cuestión, y nada puede suplir a la lectura directa de ella [9].

Y ha completado, por fin, el *proceso dialéctico boeciano* añadiendo (a.8) la refutación de la *última instancia,* es decir, que no sólo en ninguno de los bienes particulares enumerados se encuentra la felicidad verdadera, sino tampoco en *ningún otro bien creado,* superior o posible, ni aun siquiera en todo el *cúmulo* o *conjunto de los bienes creados,* sean poseídos en una composición moderada parcial de todos ellos, como enseña Aristóteles de la felicidad imperfecta de este mundo, o bien poseídos en una forma colectiva progresiva por la humanidad entera, mediante la realización indefinida, constante y cada vez más perfecta de los bienes humanos en la sociedad—como quieren las teorías modernas más elevadas del progresismo y altruísmo humanitarios— ; bien entendido esto de la posesión cognoscitiva perfecta de todos los seres, espirituales y corporales ; o ya, en fin, por la unión panteísta con el Universo, como afirman los sistemas panteístas [10]. Porque, aparte de la imposibilidad de llegar nunca a una posesión estable y duradera de todos ellos en ninguna de las formas antedichas, queda siempre en pie la razón suprema de Santo Tomas de la *incapacidad radical* de los bienes creados para saciar el apetito humano, por su condición constitutiva de bienes imperfectos, perecederos, mientras que la facultad apetitiva del hombre es «capaz del Bien infinito», pues su voluntad es apetito del «Bien universal», y su entendimiento se extiende al conocimiento de «todo el Ser».

Concluye con justeza Santo Tomás que en Dios únicamente se encuentra la bienaventuranza objetiva del hombre, porque sólo El puede *llenar* esta *capacidad* y ansia infinitas de felicidad (a.8).

[8] BOETHIUS, *De consolatione philosophiae* 1.3,2 q.12 etc. Cf. RAMÍREZ, o.c., p.30.
[9] Junto con el más perfecto y profundo comentario, que sobre ella se ha escrito en todos los tiempos, del P. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* t.2 (Matriti 1943).
[10] Véase la magnífica refutación de todas estas instancias en RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* t.2 p.227-244.

A Dios, pues, llega todo el proceso lógico de ésta como de la cuestión primera. El es el único término de toda la tendencia del hombre, tanto bajo el aspecto de fin último como de bienaventuranza objetiva.

4. *El eudemonismo de Santo Tomás*

De aquí precisamente se dirigen fuertes reproches contra Santo Tomás, que no podemos menos de recordar y rebatir. Si ya desde el principio de su construcción moral, dicen, el Aquinate identifica el fin último del hombre con la beatitud, y, por otra parte, según toda la cuestión 1, el «destino moral del hombre es sólo encuadrar la voluntad libre y todos sus actos en el determinismo finalista del mundo aristotélico»—pues, según la férrea construcción de la finalidad allí desarrollada, todo el *valor moral* de las acciones depende de la *intención del fin último,* y todas, para tener su bondad, deben estar ordenadas a él—, *síguese* que toda la concepción moral tomista está fundada sobre el orden a la beatitud como fin último. Ahora bien, esta finalidad de la beatitud da lugar a una *moral interesada,* basada en la primacía del amor de concupiscencia, egoísta, sobre el amor de amistad, puesto que el amor de la beatitud es por naturaleza el amor del propio bien y reduce todos los otros amores al amor interesado de sí. En el *eudemonismo* aristotélico de Santo Tomás, que establece como principio y fundamento de la moral el orden de la beatitud, es decir, el amor interesado de sí mismo, no hay, pues, lugar para «la moral desinteresada, del puro deber», en que el amor de la justicia y de la rectitud, buscadas por sí mismas, deben ser la fuente y principio de la moralidad de nuestras acciones. Además, en esa perspectiva endemonista queda viciado también el orden de la caridad, base de la moralidad sobrenatural, subordinado al orden interesado de la beatitud sobrenatural ; y se deja sin explicación el valor de los bienes objetivos, de la tendencia y amor de la justicia o del bien honesto en sí mismos, los cuales quedan borrados y absorbidos ante esta teoría de que el valor moral de nuestras acciones deriva de la «intención subjetiva de la beatitud» [11].

Queremos dilucidar las confusiones latentes en estas acusaciones tan graves, hechas por teólogos católicos más o menos imbuídos de las teorías kantianas. ¿Es eudemonista Santo Tomás? Su eudemonismo, ¿representa una concepción moral imperfecta, de carácter interesado y egoísta, o, por lo contrario, se abre a las más elevadas y puras formas del obrar y de la motivación morales?

Ya hemos afirmado antes con Mansion [12] que el eudemonismo, como teoría general que coloca el fin de toda la vida humana en la felicidad, no es concepción propia de Aristóteles, sino patrimonio común de la filosofía antigua. Todas las escuelas filosóficas de Grecia y Roma estaban de acuerdo con el sentido común y el deseo más natural del hombre en poner como término y aspiración última de todo el quehacer y actividad humanas la *eudemonía.* Las divergencias venían al querer determinar a qué realidad concreta responde ese término vago de felicidad. Aristóteles perfiló una doctrina completa del eudemonismo, estableciendo cuál debe ser esa perfección última de la felicidad y fijando sus elementos consti-

[11] J. ROHMER, *La finalité morale chez les théologiens de S. Augustin à Duns Scot* (París, Urin, 1939) p.61-70.128-138 et passim. Las mismas acusaciones son hechas, y más fuertemente, a la moral de San Agustín, p.55s.
[12] *L'eudémonisme aristotélicien et la Morale thomiste:* Xenia Thomistica, 1 (Roma 1925) p.430-449.

tivos en la actividad suprema contemplativa o Sabiduría, en la vida virtuosa y en una posesión moderada de bienes exteriores y fortuna próspera. La imperfección radical de su doctrina, a pesar de lo equilibrado y verdadero de sus elementos, estriba en haberla centrado en la interpretación de una felicidad exclusivamente terrena y en el error consiguiente de que no parece asignar otro fin último estrictamente tal o trascendente que esa misma *eudemonía*, es decir, el hombre mismo y su propia perfección. Además, Aristóteles se mueve vacilante—como ya notaba Santo Tomás (q.4 a.2)—sobre el papel que ha de atribuirse al placer o goce que procura la actividad suprema beatífica, que, según otros, sitúa entre los elementos esenciales e intrínsecos de la felicidad [13].

El *eudemonismo* es no sólo *herencia y patrimonio* de la filosofía antigua, sino doctrina universal y constantemente enseñada en la Sagrada Escritura. Nadie podrá negar el contenido eudemonista tan preponderante de la moral revelada. Si este sistema afirma que la felicidad y plenitud dichosa de perfección del agente moral es *fin esencial* de sus actos, y, por lo tanto, que el principio de la rectitud moral de los mismos debe tomarse de su dirección a la verdadera beatitud, ahí están todas las Sagradas Letras proponiendo a los hombres la bienaventuranza sobrenatural—bajo mil diversos nombres y figuras, como *el reino de los cielos, la vida eterna*, la eterna recompensa, la herencia, la posesión de los cielos, la resurrección y la vida, etc.—como norte y término de la acción virtuosa y motivo de nuestro bien obrar; asimismo, el destino contrario, o el apartarse del fin último verdadero, es descrito como el sumo y ápice de la infelicidad y dolor.

Ciertamente, no *puede decirse el eudemonismo verdad revelada y doctrina de fe*, porque la Escritura no pretende enseñar una teoría filosófica sobre la esencia de la moralidad, y en ella se enseñan otros motivos de rectitud y moralidad más perfectas, como la gloria de Dios, la unión con Cristo, el amor de Dios y del prójimo. Está, sí, dogmáticamente declarada la conformidad del obrar sobrenaturalmente eudemonista con la moral cristiana, puesto que la Iglesia ha definido, contra protestantes y quietistas, que la acción hecha por la intención de la bienaventuranza futura, es decir, por el amor de los bienes celestes y el temor de las penas contrarias, no es pecado, sino buena y lícita (Denz. 746.779.1221-87.1327-49).

Mas no se circunscribe la Escritura a enseñar una mera *licitud moral* del obrar eudemonista, sino que, al proponer la *intención de la beatitud* futura como *motivo fundamental* y uno de los más universales del valor moral o mérito sobrenatural de nuestras acciones, claramente hace ver que esa tendencia a la *eudemonía* sobrenatural no es sólo un añadido exterior en la moral cristiana, sino que es de esencia de la misma, y esa felicidad futura pertenece esencialmente a nuestro fin último [14].

La Sagrada Escritura, pues, no sólo no excluye, sino que hace altamente recomendable y conforme con la revelación el eudemonismo sanamente entendido.

San Agustín ha encontrado las dos fuentes de todo el saber moral, la Escritura y la filosofía antigua, admirablemente acordes en proponer y enseñar, aunque en planos totalmente distintos, el eudemonismo como principio y guía del obrar moral. No es extraño que su concepción moral sea ampliamente eudemonista y que las fórmulas y principios eudemonistas abunden tanto en sus escritos: El hombre persigue en todos sus actos su plena y perfecta beatitud como último fin. Este amor de la felicidad suprema marca la ruta de la vida virtuosa, puesto que no hay actos de verdadera virtud sino aquellos por los cuales se tiende a obtener la *salud y felicidad verdaderas;* ni existe sabiduría propiamente tal sino aquella que nos lleva a conocimiento de la beatitud y del camino que a ella conduce; la miseria máxima está en carecer de esa senda de la verdadera virtud y de la sabiduría del sumo Bien... [15].

[13] A. MANSION, art. cit., p.430-35.
[14] V. DE BROGLIE, S. I., *De fine ultimo humanae vitae* I (París 1948) p.42-71.

Y San Agustín es el que más ha contribuído a difundir estas fórmulas y términos en toda la tradición teológica de la Edad Media. Sin embargo, él es a la vez el gran maestro de la doctrina de la caridad más pura y el Doctor que ha mostrado las vías de la más alta perfección moral. «Ninguno ha celebrado con acento más entusiasta y trazos más inflamados la belleza y soberanía del amor desinteresado de Dios, Bien supremo y absoluto. Y, al mismo tiempo, ninguno ha expresado de una manera más penetrante la profundidad y vehemencia de la aspiración humana a la felicidad. Por ello está ligado directamente al pensamiento antiguo entero, para el cual, en el dominio moral, la identidad de la *eudemonía* y de *vita beata* con el fin último del hombre era un axioma indiscutido. Solamente que San Agustín, poniendo más el acento sobre el aspecto subjetivo y psicológico de la felicidad, ha dado a las fórmulas ya tradicionales en su época un color más eudemonista que ellas no contenían en su tenor más abstracto» [16].

Santo Tomás ha encontrado este abrumador cúmulo de fuentes en la tradición teológica y filosófica, y no se ha asustado ante las fórmulas de más acentuado sabor eudemonista, «como no han inducido a error a las almas de la Edad Media, las cuales sabían que la esperanza y la caridad son dos virtudes cristianas igualmente necesarias a la salud, y que el amor desinteresado y sobrenatural de Dios no excluye, sino que impone más bien un justo cuidado de nuestra dicha eterna» [17]. Como siempre, ha sabido organizar las fórmulas e ideas agustinianas con la verdad del eudemonismo aristotélico en *una síntesis superior* que reúne puntos de vista en apariencia contradictorios, aspectos que parecían antinómicos a sus predecesores y a los modernos partidarios de la corriente puritana de la moral del deber. Por eso, a estos modernos detractores que le acusan de que con su eudemonismo, puesto al frente de todo su sistema moral, ha establecido el fundamento de una moral imperfecta, interesada, basada sobre el amor de concupiscencia y poco conforme con las exigencias de la pura moral evangélica y de las exigencias racionales del bien honesto, hemos de oponer, amén de lo dicho, los siguientes principios de solución.

5. *Principios de solución*

1) Estos detractores no han tenido en cuenta que Santo Tomás, al identificar la eudemonía con el fin último del hombre, antepone siempre los elementos objetivos de esta beatitud al aspecto subjetivo y psicológico de bienestar. Como ya dijimos, la idea de beatitud se desdobla en dos aspectos análogos, el bien apetecible y la posesión de este bien, que es la felicidad formal. Aquélla sólo se llama beatitud por analogía de

[15] Textos en DE BROGLIE, o.c., p.72-77.
[16] A. MANSION, art. cit., p.437.
[17] A. MANSION, ibid., p.436.

atribución, como causa de esta felicidad subjetiva. Y, sin embargo, a esa llamada beatitud objetiva, a la investigación de ese bien que ha de reportarnos la perfección y dicha suprema, dedica el Aquinate su primera preocupación, porque el apetito natural de la felicidad está también así ordenado: orientado primero hacia el objeto, abierto al Bien trascendente, y no cerrado en el propio bien y goce. Es tendencia, ante todo, hacia la Bondad en sí misma, y sólo subordinadamente y en segundo plano *(per se secundo)* tendencia hacia la posesión de ese Bien y su goce por el sujeto.

Al identificar, con Santo Tomás, la beatitud con el fin último de la vida humana, notamos más claramente la subordinación del momento subjetivo y egoísta al objetivo y desinteresado. Como ya dijimos, la beatitud objetiva se identifica con el *finis qui* o *cuius gratia*, y la beatitud formal, con el *finis quo*. El objeto o el bien es el que, en verdad, finaliza y mueve el apetito, y sólo en segundo término y bajo la dependencia de él le corresponde mover al *finis quo*, o la posesión del bien, que es por eso llamado *finis sub fine* [18].

Si ahora referimos esto mismo al fin último de la vida humana, concluímos que Dios mismo, el Bien infinito, es el fin trascendente y objetivo, el que primariamente mueve y finaliza nuestro apetito. La posesión del Bien divino por nosotros es el *finis quo*, el fin interno o felicidad propia, que mueve subordinadamente a aquél. Al identificar, pues, el fin último con la felicidad como término de todas nuestras tendencias y actos libres, es bien patente, repetimos, que Santo Tomás no ha querido subordinar la tendencia desinteresada del bien en sí, máxime del Bien divino, al amor egoísta y concupiscente de la propia felicidad subjetiva, como motivo supremo de todo nuestro obrar. No hay nada de egoísmo en esa tendencia a la beatitud si la voluntad ama en sí misma el Bien, subordinando a él el apetito y amor de la beatitud subjetiva. Tal será puro amor de amistad, y el desorden, la tendencia interesada y de concupiscencia está en sustituir el fin trascendente por la beatitud subjetiva como fin primario y motivo principal del obrar.

2) Más claramente aún se advierte que el eudemonismo de Santo Tomás no es fundamento de una moral imperfecta y egoísta, si trasponemos su teoría del fin último y la beatitud al plano sobrenatural, al que principalmente se refiere el Aquinate, y lo conectamos con su doctrina general de la caridad. La razón de esta intrínseca conexión es obvia. La intención y tendencia del fin sólo se tiene por el amor del mismo como bien. Ordenarse a un objeto como a fin es amarle sobre todas las cosas, aspirar a él por encima del amor a otro bien alguno. Es claro que esta ordenación y amor eficaz del fin sobrenatural sólo se realiza por la caridad, que es amor de Dios, como Bien supremo, sobre todas las cosas. Por eso no cabe duda que el carácter de nuestra tendencia al fin o beatitud sobrenatural se ha de conocer por la doctrina de la caridad, y en función de esta virtud universal del amor divino se ha de juzgar del eudemonismo tomista. Por razones evidentes de metódica separación de los problemas, Santo Tomás se abstiene aún de transportar estos principios generales del fin último y beatitud a términos de la caridad. Sin embargo, ya se indica aquí suficientemente la *identificación del orden de la bealitud* y el *orden de la caridad* al argüir con San Agustín (q.2 a.7 *Sed contra):* «Aquel objeto en que se constituye la *vita beata* ha de amarse por sí mismo, y nada en el hombre puede amarse por

[18] S. TH., *Sent.* 1 d.1 q.2 a.1 ad 2; *Sent.* 2 d.38 q.2.

sí mismo, sino que cuanto haya en nosotros debe amarse por Dios. Luego en ningún bien del alma ha de consistir la beatitud». Y más clara aún aparece esta conexión cuando, al hablar de la caridad, expresará la definición más alta de esa virtud diciendo que «tiende a Dios *como objeto de la beatitud*».

Ahora bien, basta haber consultado muy poco las obras de Santo Tomás, sobre todo el tratado correspondiente de la 2-2 q.23-28, para comprobar la sublimidad de su doctrina de la caridad. Es la virtud que alcanza a Dios en sí mismo, que se dirige con toda eficacia al *Bien divino, amado por sí—ut in ipso sistat, non ut ex ea aliquid nobis proveniat* (2-2 q.23 a.6)—. Su propio acto es la dilección, el amor puro de Dios, Bien infinito, *amado ante todo como bien para Dios—ut bonum sibi—*. Dios es, a la vez, el bien amado *(finis qui)* y el *término a quien desea primariamente (finis cui)* la caridad este bien, pues la caridad es virtud divina, y nada que no sea divino puede entrar en su objeto propio y en su motivación formal *(obiectum formale quod* et *quo)*. Sólo en segundo término *(ex consequenti, per se secundo)* la caridad ama a Dios *como bien* y *beatitud nuestra (ut bonum nobis)*, y nos hará amar a nosotros mismos siempre *en Dios* y *por Dios*. Porque la razón de amarnos, y más de amar al prójimo y a todas las cosas que amamos por caridad, es porque *son algo de Dios*, porque pertenecen a El [19].

Esta caridad, cuya esencia íntima es definida por Santo Tomás como *amistad del hombre con Dios*, como entrañando, por lo tanto, un puro amor de benevolencia [20], es a la vez la *forma universal* de todas las virtudes, la que a todas mueve e imprime en ellas una dirección eficaz al fin último, que es el Bien divino, y, por lo mismo, el verdadero *principio fundamental* de la moral cristiana y tomista, que es—según al principio notamos—moral de la caridad.

La moral sobrenatural y tomista está, pues, fundada en un principio universal perfectamente desinteresado y de puro amor de benevolencia y no puede dar lugar a una concepción moral interesada y egoísta.

Todo ello, en un plano análogo, se aplica también al orden de la moralidad natural. La que la caridad representa en la moral cristiana lo realiza análogamente la *intención y amor eficaz del fin último en el plano natural*. Pero vimos que el apetito y tendencia al fin último es, ante todo, volición eficaz del *fin trascendente*, de la beatitud objetiva o Bien increado *en sí mismo;* y sólo en segundo término y subordinadamente es tendencia y volición del fin inmanente *(finis quo)*, de la *beatitud subjetiva o perfección propia* del sujeto. Son principios generales que dominan la moral tomista y se aplican armónicamente al orden sobrenatural y al puramente natural.

A igual conclusión llega Santo Tomás por el análisis del amor de benevolencia y amor de concupiscencia, que intervienen en la tendencia a la beatitud. «Lo que se ama con amor de concupiscencia, dice, no puede ser término último *(ultimum dilectum)*, pues que se refiere a aquella persona para quien apetecemos tal bien. Pero sí puede ser *último término* lo que amamos con amor de benevolencia, ya que por él amamos el bien en sí mismo. La beatitud creada, como perfección del sujeto, es sólo amada por concupiscencia, y por eso la ordenamos a nosotros, y por consecuencia hemos de referirla a Dios, a quien nos ordenamos también nosotros mismos. No es, por lo tanto, ella el último término de nuestro

[19] Q.25 a.1.4.5; q.26 a.3.13; q.27 a.3.
[20] Q.23 a.1; q.25 a.1.

amor (*ultimum dilectum*), sino sólo último y por sí mismo deseada en el orden secundario de la concupiscencia» [21].

Bajo todos esos aspectos se pospone el amor egoísta concupiscente de la propia felicidad subjetiva al amor de benevolencia del Bien divino en sí mismo y se establece el fundamento de una moral pura, desinteresada y perfectamente cristiana.

Mas si alguno quiere llevar el puritanismo moral a tal exceso que quiera excluir todo amor de concupiscencia, toda mira egoísta e interés por la propia perfección en la vida moral, se le dirá que tal concepción está rechazada por la Iglesia al condenar los errores protestantes, quietistas y del amor puro, y por Santo Tomás es tenida por *psicológicamente imposible*. Ninguna voluntad, según él, puede amar al bien si éste no es bueno para el sujeto. Falta una *condición subjetiva* para suscitar el amor, así como el bien no puede ser amado sin ser conocido. «No que la condición de propio sea la razón de amar, pues lo amable sólo es el bien, objeto de la voluntad» [22]. La razón de *propio* es condición aplicativa de ese bien, como el conocimiento, o, en todo caso, motivo secundario.

3) Las precedentes aclaraciones se confirman aún más si notamos *cuán lejos está la concepción moral* de Santo Tomás del eudemonismo en sentido moderno de la palabra. Al hablar de la felicidad del hombre como su fin último, comúnmente se da a ese término un matiz muy subjetivo y hedonista, atribuyendo una parte esencial en esa felicidad al elemento subjetivo y egoísta de la *delectación*. El eudemonismo moderado de Aristóteles no se veía libre de esta nota, pues parece implicarse en su teoría de la felicidad, como elemento esencial, el bienestar o placer. Las mismas escuelas católicas no tomistas, como la de Escoto y Suárez, llevan, más o menos acentuado, el matiz hedonista en sus respectivas concepciones sobre la felicidad suprema, al colocar la operación de la voluntad o el amor beatífico, que incluye esencialmente el gozo, ya como constitutivo único (Escoto), ya como parte esencial en el constitutivo de la beatitud (Suárez).

Sólo el eudemonismo de Santo Tomás se ve totalmente libre de este matiz egoísta y hedonista. Según su conocida doctrina, el placer no entra en el constitutivo esencial de la beatitud, ni aun de la beatitud subjetiva. No hay para él sino un elemento estrictamente esencial en la beatitud formal: la operación intelectiva suprema, o visión de Dios. La delectación, el amor y gozo beatíficos constituyen sólo una *consecuencia necesaria* de la beatitud inmanente, de la posesión del objeto beatífico (q.4 a.1.2).

Y, en general, en todo el sistema psicológico-moral de Santo Tomás, el placer ocupa siempre *un plano secundario* en la escala de bienes y de finalidades. Nadie como Santo Tomás ha precisado esta *función de perfección segunda* o *consecutiva*, que ocupa siempre el placer en toda actividad natural y en toda acción libre y moral. La delectación nunca es un motivo o fin absoluto en la naturaleza. Ni siquiera puede ser el fin interior o *finis quo*, ya que la delectación no es *formalmente operación*, sino un *epifenómeno* de ésta; una afección subjetiva que acompaña y sigue a toda operación perfecta, no impedida, como su *resultante*. Es la *quies in bono possesso*, la quietud consciente y deleitable del agente que

[21] S. TH., *In Sent.* 4 d.49 q.1 a.2 q.ª1 ad 3. Cf. A. MANSION, *L'eudémonisme aristotélicien et la Morale thomiste* cit. p.445.
[22] S. TH., *In Sent.* 2 d.3 q.3 ad 2.3. Es doctrina constante de Santo Tomás, *Sent.* 3 d.49 q.1 a.3 ad 2; 2-2 q.17 a.8; q.26 a.13 ad 3.

reposa y se sacia con la posesión de algo. Pero esta quietud y saciedad no puede ser fin primario del apetente. Si el reposo fuera el fin de la operación, el agente no comenzaría a obrar, porque ya estaba antes de obrar en reposo.

Así, pues, la delectación se busca en vista de un objeto, y ella siempre *es por un bien distinto*, cuya posesión deleita «o realmente, o en el recuerdo, o en la esperanza», que dice Santo Tomás [23]. Sí, repitiendo una sentencia frecuente en Aristóteles, el Aquinate afirma que el bien deleitable tiene carácter de último, de bien en sí, pues es deseado por sí mismo—«es ridículo preguntar a alguien por qué quiere deleitarse»—, esto acaece porque, según dijimos, la delectación va necesariamente ligada a la operación perfecta o posesión de los fines—*quies in bono possesso*—y, como consecuencia necesaria de tal posesión, es *deseable* como la beatitud misma—*simul coappetuntur*—, aunque en *tercera línea y subordinadamente* a los dos aspectos esenciales del fin último. Primaria y principalmente es deseable el bien trascendente, o *finis cuius gratia*: en segundo lugar, la posesión de tal bien, o beatitud subjetiva, y sólo como consecutivo de ésta, y en tercer lugar, el placer y saciedad, necesariamente resultantes de tal posesión [24].

Tal es la natural ordenación en el apetito y posesión de los demás bienes o fines relativos. El desorden de la voluntad libre está en pervertir esta natural subordinación y *buscar* el *placer por sí mismo*. Lo cual no es tampoco frecuente, advierte el Aquinate, pues el apetito no estragado busca el deleite por el amor de los bienes—seres o cosas—que producen tal placer y con subordinación al amor de esos seres queridos.

Ante esta doctrina constante de Santo Tomás sobre la función del placer en la vida natural y en el orden moral, nadie podrá tachar su sistema moral de concomitancias hedonistas, ni su elevado eudemonismo de interferencias egoístas e interesadas en la tendencia noble y elevada del hombre a la beatitud divina, o de haber fundado toda su moral en el amor de concupiscencia. Su eudemonismo nada tiene que ver con el sentido vulgar de tal nombre, y justamente puede llamarse *eudemonismo divino*, sobrenatural y cristiano, el mejor propulsor de los sublimes vuelos de la caridad hacia el amor puro y el sacrificio heroico.

Y no estará demás advertir que los detractores modernos de Santo Tomás se mueven a ello bajo las falsas preocupaciones e influencias del racionalismo kantiano, que, concibiendo toda *eudemonía* bajo la forma grosera y vulgar del hedonismo o búsqueda del placer sensible, falsamente asentó una separación radical entre el orden moral y la santidad, es decir, entre las tendencia de la voluntad moral al bien honesto, por una parte, y el legítimo apetito de la felicidad, por otra. La moral de Santo Tomás enseña, en cambio, con la doctrina católica, que el placer se realiza análogamente en el orden espiritual y en el orden corporal y carnal; que el bien honesto y todos los bienes del espíritu son más deleitables y producen más intenso goce que los placeres sensibles, y que no hay oposición, sino perfecta armonía, entre la voluntad moral del bien honesto y la felicidad; de tal manera que el hombre, persiguiendo desinteresadamente, con olvido y renuncia de sí, el fin trascendente o

[23] S. TH., *Cont. Gentes* 3,27.
[24] S. TH., hic q.2 a.6 obj.1.ª Con el magnífico comentario al mismo de RAMÍREZ, o.c., p.190ss.

Bien divino, tendiendo con noble y puro empeño a la gloria de Dios, encuentra al mismo tiempo la máxima perfección y desarrollo de sus facultades espirituales, el máximo bien propio o beatitud junto con el más perfecto e intenso gozo.

Pero de esto ya se ocupa Santo Tomás en la cuestión siguiente.

CUESTION 2

(In octo articulos divisa)

De his in quibus hominis beatitudo consistit

Del objeto en que consiste la bienaventuranza del hombre

A continuación debemos estudiar la bienaventuranza. Y en primer lugar dónde se encuentra; segundo, en qué consiste; tercero, cómo podremos conseguirla.

Acerca del primer punto se han de averiguar ocho cosas:

Primera: si la bienaventuranza consiste en las riquezas.

Segunda: si consiste en los honores.

Tercera: si consiste en la fama o en la gloria.

Cuarta: si consiste en el poder.

Quinta: si en algún bien del cuerpo.

Sexta: si consiste en el placer.

Séptima: si en algún bien del alma.

Octava: si consiste en algún bien creado.

Deinde considerandum est de beatitudine (cf. q.1 introd.): primo quidem, in quibus sit; secundo, quid sit (q.3); tertio, qualiter eam consequi possimus (q.5).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum beatitudo consistat in divitiis.

Secundo: utrum in honoribus.

Tertio: utrum in fama, sive in gloria.

Quarto: utrum in potestate.

Quinto: utrum in aliquo corporis bono.

Sexto: utrum in voluptate.

Septimo: utrum in aliquo bono animae.

Octavo: utrum in aliquo bono creato.

ARTICULO 1

Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis [a]

Si la bienaventuranza del hombre consiste en las riquezas

Dificultades. Parece que la bienaventuranza del hombre consiste en las riquezas.

1. Siendo la bienaventuranza el último fin, debe consistir en aquello que más predomina en el afecto del hombre. Esta cualidad compete a las riquezas, pues dice el Sabio: "Al dinero obedecen todas las cosas". Luego en las riquezas está la bienaventuranza del hombre.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis in divitiis consistat.

1. Cum enim beatitudo sit ultimus finis hominis, in eo consistit quod maxime in hominis affectu dominatur. Huiusmodi autem sunt divitiae: dicitur enim Eccle. 10,19: "Pecuniae obediunt omnia". Ergo in divitiis beatitudo hominis consistit.

2. En opinión de Boecio, "la bienaventuranza es un estado perfecto por la acumulación de todos los bienes". Mas por el dinero se logran todas las cosas; por eso dice Aristóteles que "la moneda se inventó para que sea como la fianza para obtener por ella todo lo que el hombre desea". Luego la beatitud consiste en las riquezas.

2. Praeterea, secundum Boetium, in III "De consol." [1], beatitudo est "status omnium bonorum aggregatione perfectus". Sed in pecuniis omnia possideri videntur: quia, ut Philosophus dicit in V "Ethic." [2], ad hoc nummus est inventus, ut sit quasi fideiussor habendi pro eo quodcumque homo voluerit. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

3. El deseo del sumo bien nunca se extingue, y parece ser infinito. Pero esto se cumple en las riquezas como en ninguna otra cosa, porque "el avaro nunca se harta de dinero", como dice el Sabio. Luego en las riquezas está la suprema felicidad.

3. Praeterea, desiderium summi boni, cum nunquam deficiat, videtur esse infinitum. Sed hoc maxime in divitiis invenitur: quia "avarus non implebitur pecunia", ut dicitur Eccle. 5,9. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

Sed contra, bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit quam in emittendo ipsam. Sed sicut Boetius in II "De consol." [3] dicit, "divitiae effundendo, magis quam coacervando, melius nitent: siquidem avaritia semper odiosos, claros largitas facit". Ergo in divitiis beatitudo non consistit.

Por otra parte, el bien del hombre más bien está en conservar la beatitud que en gastarla. Así dice Boecio que "las riquezas lucen más y mejor gastándolas que amontonándolas, porque la avaricia hace a los hombres odiosos, y la liberalidad, ilustres". Luego la bienaventuranza no consiste en las riquezas.

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere. Sunt enim duplices divitiae, ut Philosophus dicit in "Polit." [4], scilicet naturales, et artificiales. Naturales quidem divitiae sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos: sicut cibus, potus, vestimenta, vehicula et habitacula, et alia huiusmodi. Divitiae autem artificiales sunt, quibus secundum se natura non iuvatur, ut denarii; sed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura quaedam rerum venalium.

Manifestum est autem quod in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quaeruntur enim huiusmodi divitiae

Respuesta. Es imposible que la beatitud del hombre consista en las riquezas. Dos clases hay de riquezas, según el Filósofo: naturales y artificiales. Las primeras son las que sirven al hombre para remediar las necesidades naturales, como el alimento, el vestido, los vehículos, la habitación y otras cosas similares. Las segundas de suyo no ayudan a la naturaleza, como es el dinero; pero el arte humano las inventó para facilitar los cambios, a fin de que sean la medida de las cosas venales.

Es evidente que la bienaventuranza del hombre no puede hallarse en las riquezas naturales, porque se las busca para sustentar su naturaleza,

---

[a] *Cont. Gent.* 3,30; *Ethic.* 1 lect.5.

[1] Prosa 2: ML 63,724.
[2] C.4 n.11 (BK 1133b12); S.TH., lect.9.
[3] Prosa 5: ML 63,690.
[4] C.3 n.10 (BK 1257a4); S.TH., lect.7.

y por esto no pueden ser ellas su último fin, sino más bien se ordenan al hombre como a fin. En rigor, todas las cosas de la naturaleza están por debajo del hombre y destinadas a él, según aquello del Salmo: "Todas las cosas pusiste bajo sus pies".

Mas las riquezas artificiales no se buscan sino por las naturales, pues no las procuraríamos sino porque con ellas compramos las cosas necesarias para la vida; por eso con mucha menos razón se les puede considerar como último fin. Es, pues, imposible que la bienaventuranza, último fin del hombre, consista en las riquezas.

Soluciones. 1. Todo lo puede el dinero en opinión de los infinitos necios, que sólo saben de los bienes corporales que se obtienen con el dinero. Pero el juicio sobre los bienes humanos no se debe recabar de los necios, sino de los sabios, como el de los sabores ha de preguntarse a los que tienen el gusto depurado.

2. Con el dinero pueden adquirirse todos los bienes del comercio, pero no los espirituales, que no pueden venderse. Por esto dice el libro de los Proverbios: "¿Qué aprovechan al necio las riquezas, si no puede comprar con ellas la sabiduría?"

3. El apetito de las riquezas naturales no es infinito, porque una cantidad limitada de ellas basta para saciar la naturaleza; pero el apetito de las riquezas artificiales es infinito, porque está al servicio de una concupiscencia desordenada que no admite límites, como demuestra Aristóteles. Sin embargo, no es del mismo modo infinito el deseo de las riquezas y el deseo del sumo bien. Porque el sumo bien, cuanto más perfectamente se posee, tanto más se ama, y tanto más se desprecian las otras cosas, pues mejor se le conoce. Por eso dice el Eclesiástico: "Los que me comen, tendrán aún hambre".

propter aliud, scilicet ad sustentandam naturam hominis: et ideo non possunt esse ultimus finis hominis, sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem. Unde in ordine naturae omnia huiusmodi sunt infra hominem, et propter hominem facta; secundum illud Ps. 8,8: "Omnia subiecisti sub pedibus eius".

Divitiae autem artificiales non quaeruntur nisi propter naturales: non enim quaererentur, nisi quia per eas emuntur res ad usum vitae necessariae. Unde multo minus habent rationem ultimi finis. Impossibile est igitur beatitudinem, quae est ultimus finis hominis, in divitiis esse.

Ad primum ergo dicendum quod omnia corporalia obediunt pecuniae, quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quae pecunia acquiri possunt. Iudicium autem de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed a sapientibus: sicut et iudicium de saporibus ab his qui habent gustum bene dispositum.

Ad secundum dicendum quod pecunia possunt haberi omnia venalia: non autem spiritualia, quae vendi non possunt. Unde dicitur Prov. 17,16: "Quid prodest stulto divitias habere, cum sapientiam emere non possit?"

Ad tertium dicendum quod appetitus naturalium divitiarum non est infinitus: quia secundum certam mensuram naturae sufficiunt. Sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus: quia deservit concupiscentiae inordinatae, quae non modificatur, ut patet per Philosophum in I "Polit." [4] Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni. Nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsummet magis amatur, et alia contemnuntur: quia quanto magis habetur, magis cognoscitur. Et ideo dicitur Eccli. 24,29: "Qui edunt me, adhuc esurient". Sed in appetitu divitiarum, et quorumcumque temporalium bonorum, est e converso: nam quando iam habentur, ipsa contemnuntur, et alia appetuntur; secundum quod significatur Io. 4,13, cum Dominus dicit: "Qui bibit ex hoc aqua", per quam temporalia significantur, "sitiet iterum". Et hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur cum habentur. Et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, et quod in eis summum bonum non consistit.

[4] C.3 n.19 (Bk 1258a21); S.Th., lect.8.

Mas con el apetito de las riquezas y de otros bienes temporales sucede al revés, que, cuando ya se tienen, se desprecian y se apetecen otros, como lo dice el Señor por San Juan: "El que bebiere de esta agua—por la cual se significan los bienes temporales—, volverá a tener sed". La razón es porque se conoce más su insuficiencia cuando se tienen; y esto mismo manifiesta su imperfección y que no consiste en ellos el sumo bien.

ARTICULO 2

Utrum beatitudo hominis consistat in honoribus [a]

Si la bienaventuranza del hombre consiste en los honores

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis in honoribus consistat.

1. Beatitudo enim, sive felicitas, est "praemium virtutis", ut Philosophus dicit in I "Ethic." [6]. Sed honor maxime videtur esse id quod est virtutis praemium, ut Philosophus dicit in IV "Ethic." [7]. Ergo in honore maxime consistit beatitudo.

2. Praeterea, illud quod convenit Deo et excellentissimis, maxime videtur esse beatitudo, quae est bonum perfectum. Sed huiusmodi est honor, ut Philosophus dicit in IV "Ethic." [8]. Et etiam I Tim. 1,17, dicit Apostolus: "Soli Deo honor et gloria". Ergo in honore consistit beatitudo.

3. Praeterea, illud quod est maxime desideratum ab hominibus, est beatitudo. Sed nihil videtur esse magis desiderabile ab hominibus quam honor: quia homines patiuntur iacturam in omnibus aliis rebus, ne patiantur aliquod detrimentum sui honoris. Ergo in honore beatitudo consistit.

Sed contra, beatitudo est in beato. Honor autem non est

Dificultades. Parece que la bienaventuranza consiste en los honores.

1. La beatitud, o sea la felicidad, es el "premio a la virtud", como dice Aristóteles. Pero el honor es sobre todo el premio a la virtud, según el mismo Aristóteles. Luego en los honores está la máxima bienaventuranza.

2. Lo que conviene a Dios y a los seres más excelsos, debe ser en máximo grado la beatitud, que es un bien perfecto. Pero, según el Filósofo, el honor tiene dicha condición, y el Apóstol añade: "A Dios solo el honor y la gloria". Luego en los honores consiste la beatitud.

3. La beatitud debe ser lo que los hombres más desean. Pero nada parece más deseable que el honor, pues por no padecer detrimento en él sufren los hombres la pérdida de todas las otras cosas. Luego en el honor está la beatitud.

Por otra parte, la bienaventuranza está en el bienaventurado, mientras

[a] *Cont. Gent.* 3,28; *Ethic.* 1 lect.5.
[6] C.9 n.3 (Bk 1099a16); S.Th., lect.14.
[7] C.3 n.15 (Bk 1123b35); S.Th., lect.8.
[8] C.3 n.10 (Bk 1123b20); S.Th., lect.8.

que el honor no está en quien es honrado, sino "más bien en el que honra" y exhibe muestras de respeto. No está, pues, la beatitud en el honor.

Respuesta. Es imposible que la beatitud consista en el honor. Este se dispensa a uno por alguna excelencia suya, de modo que es señal y testimonio de la excelencia que en él reside. Ahora bien, la excelencia del hombre se aprecia sobre todo por la bienaventuranza, que es su bien perfecto, y por sus elementos, es decir, aquellos bienes en que se participa algo de la suprema felicidad. Tenemos, pues, que el honor puede ser consecuencia de la beatitud; pero ésta no puede consistir principalmente en el honor.

Soluciones. 1. El honor no es un premio a la virtud y razón por la cual obran los virtuosos, sino que reciben, en vez del premio, los honores de los hombres, porque "de éstos no pueden recibir otra cosa mejor". El verdadero premio de la virtud es la beatitud misma, y por ella obran los virtuosos; si obrasen por los honores, ya no sería virtud, sino ambición.

2. El honor se debe a Dios y a los seres más excelentes en signo de una excelencia antecedente, no porque el honor los haga excelentes.

3. Por el natural deseo de la beatitud, de la cual se sigue el honor, como queda dicho, es por lo que los hombres tanto apetecen los honores; por ello también buscan sobre todo el ser honrados por los sabios, con cuyo juicio se tienen por excelentes y felices.

In eo qui honoratur, sed "magis in honorante", qui reverentiam exhibet honorato, ut Philosophus dicit in I "Ethic." [9]. Ergo in honore beatitudo non consistit.

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem consistere in honore. Honor enim exhibetur alicui propter aliquam eius excellentiam; et ita est signum et testimonium quoddam illius excellentiae quae est in honorato. Excellentia autem hominis maxime attenditur secundum beatitudinem, quae est hominis bonum perfectum; et secundum partes eius, idest secundum illa bona quibus aliquid beatitudinis participatur. Et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem, sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus ibidem [10] dicit, honor non est praemium virtutis propter quod virtuosi operantur: sed accipiunt honorem ab hominibus loco praemii, "quasi a non habentibus aliquid maius ad dandum". Verum autem praemium virtutis est ipsa beatitudo, propter quam virtuosi operantur. Si autem propter honorem operarentur, iam non esset virtus, sed magis ambitio.

Ad secundum dicendum quod honor debetur Deo et excellentissimis, in signum vel testimonium excellentiae praeexistentis: non quod ipse honor faciat eos excellentes.

Ad tertium dicendum quod ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor, ut dictum est (in c), contingit quod homines maxime honorem desiderant. Unde quaerunt homines maxime honorari a sapientibus, quorum iudicio credunt se esse excellentes vel felices.

[9] C.5 n.4 (BK 1095b24); S.TH., lect 5.
[10] *Ethic.* I c.3 n.17; S. TH., lect.9.

ARTICULO 3

Utrum beatitudo hominis consistat in fama, sive gloria [a]

Si la bienaventuranza del hombre consiste en la fama o gloria

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in gloria.

1. In eo enim videtur beatitudo consistere, quod redditur Sanctis pro tribulationibus quas in mundo patiuntur. Huiusmodi autem est gloria: dicit enim Apostolus, Rom. 8,18: "Non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis". Ergo beatitudo consistit in gloria.

2. Praeterea, bonum est diffusivum sui, ut patet per Dionysium, 4 cap. "De div. nom." [11]. Sed per gloriam bonum hominis maxime diffunditur in notitiam aliorum: quia gloria, ut Ambrosius [12] dicit, nihil aliud est quam "clara cum laude notitia". Ergo beatitudo hominis consistit in gloria.

3. Praeterea, beatitudo est stabilissimum bonorum. Hoc autem videtur esse fama vel gloria: quia per hanc quodammodo homines aeternitatem sortiuntur. Unde Boetius dicit, in libro "De consol." [13]: "Vos immortalitatem vobis propagare videmini, cum futuri famam temporis cogitatis". Ergo beatitudo hominis consistit in fama seu gloria.

Sed contra, beatitudo est verum hominis bonum. Sed famam seu gloriam contingit esse falsam: ut enim dicit Boetius, in libro III "De consol." [14], "plures magnum saepe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt. Quo quid turpius excogitari potest?

Dificultades. Parece que la suprema felicidad del hombre consiste en la gloria.

1. La suprema felicidad ha de consistir en aquello que se da a los santos como premio a las tribulaciones que sufrieron en este mundo, y ese premio es la gloria; así, dice el Apóstol: "No son nada los sufrimientos del tiempo presente para la futura gloria que se manifestará en nosotros". Por lo tanto, la suprema felicidad consiste en la gloria.

2. El bien es difusivo de sí, como dice Dionisio; mas, por la gloria, el bien del hombre adquiere máxima difusión entre los que llegan a conocerlo, porque la gloria, al decir de San Ambrosio, no es otra cosa que "la noticia clara, acompañada de alabanza". Luego la beatitud del hombre consiste en la gloria.

3. La beatitud es el bien más firme del hombre. Este parece ser la fama o gloria, porque por ella los hombres alcanzan de algún modo la eternidad. Por esto dice Boecio: "Os parece que os perpetuáis en la inmortalidad cuando pensáis en la fama futura". Luego la suprema felicidad consiste en la fama o gloria.

Por otra parte, la bienaventuranza es el verdadero bien del hombre; pero la fama y la gloria suelen ser falsas, pues, como dice Boecio, "muchos se arrogaron con frecuencia un nombre grande con los falsos aplausos del vulgo; y ¿qué cosa más bo-

[a] *Cont. Gent.* 3,29.
[11] § 1: MG 3,694; S.TH., lect.1.
[12] AUGUSTINUS, *Contra Maximin. Arian.* l.2 c.13: ML 42,770.
[13] L.2 prosa 7: ML 63,711.
[14] Prosa 6: ML 63,745.

chornosa puede pensarse? Porque los que son falsamente alabados no pueden menos de avergonzarse de sus elogios". Por consiguiente, la beatitud no consiste en la fama o gloria.

Respuesta. Es imposible que la bienaventuranza del hombre se cifre en la fama o en la gloria humanas. La gloria se define "noticia esclarecida con alabanza", según dice San Ambrosio. Ahora bien, el conocimiento de una cosa es distinto respecto de Dios que respecto del hombre, pues el conocimiento humano es causado por las cosas, mientras que el conocimiento divino es causa de ellas. Por lo tanto, el bien perfecto del hombre, que llamamos beatitud, no puede ser causado por algún conocimiento humano, sino que este conocimiento más bien procede de ella y en cierto modo es causado por la misma beatitud humana, bien sea incoada, bien perfecta. He aquí por qué no puede consistir la beatitud del hombre en la fama o gloria. Al contrario, todo bien del hombre depende, como de su causa, del conocimiento divino; por esto la gloria que está en Dios es causa de la beatitud humana, según dice el Salmo: "Le libraré y le glorificaré; le saciaré de días y le daré a ver mi salvación".

Se ha de considerar también que el humano conocimiento se engaña, y más en los singulares contingentes, sobre los cuales recaen los actos humanos; y por esto la gloria humana es con frecuencia engañosa. En cambio, como Dios no puede engañarse, su gloria siempre es verdadera; por lo cual dice el Apóstol: "Es aprobado aquel a quien Dios alaba".

Soluciones. 1. El Apóstol no habla allí de la gloria que dan los hombres, sino de la que da Dios delante de sus ángeles. Por eso se dice en San Marcos: "El Hijo del hombre le confesará en la gloria del Padre delante de sus ángeles".

Nam qui falso praedicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant". Non ergo beatitudo hominis consistit in fama seu gloria.

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in fama seu gloria humana consistere. Nam gloria nihil aliud est quam "clara notitia cum laude", ut Ambrosius dicit (cf. nt.12). Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem humanam, et aliter ad cognitionem divinam: humana enim cognitio a rebus cognitis causatur, sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quae beatitudo dicitur, non potest causari a notitia humana: sed magis notitia humana de beatitudine alicuius procedit et quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine, vel inchoata vel perfecta. Et ideo in fama vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo. Sed bonum hominis dependet, sicut ex causa, ex cognitione Dei. Et ideo ex gloria quae est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causa sua: secundum illud Ps. 90, 15-16: "Eripiam eum, et glorificabo eum, longitudine dierum replebo eum, et ostendam illi salutare meum".

Est etiam aliud considerandum, quod humana notitia saepe fallitur, et praecipue in singularibus contingentibus, cuiusmodi sunt actus humani. Et ideo frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, eius gloria semper vera est. Propter quod dicitur, II ad Cor. 10,18: "Ille probatus est, quem Deus commendat".

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus non loquitur ibi de gloria quae est ab hominibus, sed de gloria quae est a Deo coram Angelis eius. Unde dicitur [15] Mc. 8,38: "Filius hominis confitebitur eum in gloria Patris sui, coram Angelis eius".

[15] Cf. Lc. 12,8.

Ad secundum dicendum quod bonum alicuius hominis quod per famam vel gloriam est in cognitione multorum, si cognitio quidem vera sit, oportet quod derivetur a bono existente in ipso homine: et sic praesupponit beatitudinem perfectam vel inchoatam. Si autem cognitio falsa sit, non concordat rei: et sic bonum non invenitur in eo cuius fama celebris habetur. Unde patet quod fama nullo modo potest facere hominem beatum.

Ad tertium dicendum quod fama non habet stabilitatem: immo, falso rumore de facili perditur. Et si stabilis aliquando perseveret, hoc est per accidens. Sed beatitudo habet per se stabilitatem, et semper.

2. Cuando la bondad de un hombre por la fama o la gloria llegó a conocimiento de muchos, si tal conocimiento es verdadero, por fuerza presupone esa bondad preexistente y, por lo tanto, una felicidad, bien sea perfecta, bien incoada. Pero si el conocimiento es falso y no está de acuerdo con la realidad, entonces tampoco existe el bien en dicho hombre hecho célebre por la fama. Por consiguiente, es manifiesto que la fama de ningún modo puede hacer al hombre feliz.

3. La fama no tiene estabilidad; es más, se pierde fácilmente por algún falso rumor; y, si por algún tiempo goza de estabilidad, será por otros motivos. Pero la suprema felicidad tiene en sí misma y para siempre estabilidad.

ARTICULO 4

Utrum beatitudo hominis consistat in potestate [a]

Si la bienaventuranza del hombre consiste en el poder

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in potestate.

1. Omnia enim appetunt assimilari Deo, tanquam ultimo fini et primo principio. Sed homines qui in potestatibus sunt, propter similitudinem potestatis, maxime videntur esse Deo conformes: unde et in Scriptura "dii" vocantur, ut patet, Ex. 22,28, "Diis non detrahes". Ergo in potestate beatitudo consistit.

2. Praeterea, beatitudo est bonum perfectum. Sed perfectissimum est quod homo etiam alios regere possit, quod convenit his qui in potestatibus sunt constituti. Ergo beatitudo consistit in potestate.

3. Praeterea, beatitudo, cum sit maxime appetibilis, opponitur

Dificultades. Parece que la suprema felicidad del hombre está en el poder.

1. Todas las cosas tienden a asemejarse a Dios, como fin último y primer principio. Pero los hombres que gozan del poderío parece que por la semejanza en la potestad se parecen más a Dios, y así la Sagrada Escritura los llama "dioses" por estas palabras: "No hablarás mal de los dioses". Luego la felicidad del hombre está en el poder.

2. La bienaventuranza es un bien perfecto. Pero lo más perfecto es que el hombre gobierne debidamente a los demás, lo cual compete a los que están constituídos en el poder. Luego la felicidad suprema consiste en la potestad.

3. La bienaventuranza, por ser lo más deseable, se opone a lo que es

[a] *Cont. Gent.* 3,31; *In Mt.* 5; op.20 *De regim. principum* l.1 c.8; op.2 *Compend. theol.* p.2 c.9.

más vitando. Y como los hombres lo que más rehuyen es la servidumbre, a la cual se opone la potestad, síguese que en el poder está la suprema felicidad.

Por otra parte, la beatitud es un bien perfecto; mas la potestad es un bien imperfectísimo, pues, como dice Boecio, "la potestad humana no puede evitar el tormento de los cuidados ni el aguijón del miedo". Y más adelante: "¿Tienes por poderoso al que está rodeado de guardias, al que teme más a los mismos a quienes causa terror?" No está, pues, la felicidad en el poderío.

Respuesta. Es imposible que la suprema felicidad consista en el poder, por dos razones: la una, porque éste tiene condición de principio, como dice Aristóteles, y la beatitud tiene carácter de fin último.—Segunda, porque la potestad sirve para el bien y para el mal, mas la beatitud es el bien propio y perfecto del hombre; por lo cual más bien debía decirse que una cierta felicidad podría provenir del buen uso del poder, mediante la virtud, que no del poder mismo.

Por fin, pueden aducirse cuatro razones generales para probar que la felicidad suprema no puede consistir en ninguno de los citados bienes exteriores. La primera, que la beatitud es el sumo bien, y por esto no es compatible con ningún mal. En cambio, todos los bienes predichos pueden hallarse en los buenos y en los malos.—Segunda, porque es de esencia de la felicidad suprema el ser "suficiente por sí misma", como demuestra Aristóteles; para lo cual es de necesidad que, después de lograda la beatitud, no le falte al hombre ningún bien necesario. Y, sin embargo, aun logrados todos los bienes anteriores, pueden echarse de menos

oi quod maxime est fugiendum. Sed homines maxime fugiunt servitutem, cui contra ponitur potestas. Ergo in potestate beatitudo consistit.

Sed contra, beatitudo est perfectum bonum. Sed potestas est maxime imperfecta. Ut enim dicit Boetius, III "De consol." [16], "potestas humana sollicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit". Et postea: "Potentem censes cui satellites latus ambiunt, qui quos terret, ipse plus metuit?" Non igitur beatitudo consistit in potestate.

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem in potestate consistere, propter duo. Primo quidem, quia potestas habet rationem principii, ut patet in V "Metphys." [17] Beatitudo autem habet rationem ultimi finis. Secundo, quia potestas se habet ad bonum et ad malum. Beatitudo autem est proprium et perfectum hominis bonum. Unde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem, quam in ipsa potestate.

Possunt autem quatuor generales rationes induci ad ostendendum quod in nullo praemissorum [18] exteriorum bonorum beatitudo consistat. Quarum prima est quia, cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum. Omnia autem praedicta possunt inveniri et in bonis et in malis. Secunda ratio est quia, cum de ratione beatitudinis sit quod sit "per se sufficiens", ut patet in I "Ethic." [19], necesse est quod, beatitudine adepta, nullum bonum homini necessarium desit. Adeptis autem singulis praemissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, puta

[16] Prosa 5: ML 63,741.
[17] IV c.12 n.1 (Bk 1019a15); S.Th., l.5 lect.14.
[18] In art. isto et praecedentibus.
[19] C.7 n.6 (Bk 1097b8); S.Th., lect.9.

sapientia, sanitas corporis, et huiusmodi.—Tertia, quia, cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire. Quod non convenit praemissis: dicitur enim Eccle. 5,12, quod divitiae interdum conservantur "in malum domini sui"; et simile patet in aliis tribus.—Quarta ratio est quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora: cum ad ipsam naturaliter ordinetur. Praemissa autem quatuor bona magis sunt a causis exterioribus, et ut plurimum a fortuna: unde et bona fortunae dicuntur. Unde patet quod in praemissis nullo modo beatitudo consistit.

Ad primum ergo dicendum quod divina potestas est sua bonitas: unde uti sua potestate non potest nisi bene. Sed hoc in hominibus non invenitur. Unde non sufficit ad beatitudinem hominis quod assimiletur Deo quantum ad potestatem, nisi etiam assimiletur ei quantum ad bonitatem.

Ad secundum dicendum quod, sicut optimum est quod aliquis utatur bene potestate in regimine multorum, ita pessimum est si male utatur. Et ita potestas se habet et ad bonum et ad malum.

Ad tertium dicendum quod servitus est impedimentum boni usus potestatis: et ideo naturaliter homines eam fugiunt, et non quasi in potestate hominis sit summum bonum.

otros bienes necesarios al hombre, por ejemplo, la sabiduría, la salud corporal, etc.—Tercera, porque siendo la bienaventuranza un bien perfecto, de ella no puede venir a nadie mal alguno, lo cual no ocurre con los bienes citados, pues dice el Eclesiastés: A veces las riquezas son "para mal de su dueño"; y lo mismo es manifiesto en los otros tres.—Cuarta, porque a la felicidad suprema va ordenado el hombre por principios interiores, ya que por naturaleza a ella está destinado. Pero los bienes predichos provienen más de causas exteriores y en la mayoría de los casos de la fortuna; por eso se llaman bienes de fortuna. Queda, pues, demostrado que la beatitud de ningún modo puede consistir en esos bienes.

Soluciones. 1. El poder divino se identifica con su bondad; por lo tanto, Dios no puede menos de usar bien de su potestad. Esto no se da en los hombres. Por donde no basta para la bienaventuranza que el hombre se asemeje a Dios en el poder, sino se requiere que se le parezca también en la bondad.

2. Si es óptimo el que uno use bien del poder para gobernar a la multitud, es pésimo, por el contrario, que use mal; y de esta suerte la potestad sirve para el bien y para el mal.

3. La servidumbre es impedimento para el buen uso de la potestad; por eso los hombres naturalmente la rechazan, y no porque el sumo bien consista en el poder humano.

ARTICULO 5

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono [a]

Si la bienaventuranza del hombre consiste en algún bien del cuerpo

Dificultades. Parece que la beatitud humana consiste en los bienes del cuerpo.

1. Dice el Eclesiástico: "No hay riqueza que valga lo que la salud corporal". Pero la beatitud consiste en lo que es óptimo. Luego consiste en la salud corporal.

2. Dice Dionisio que "ser es mejor que vivir, y vivir es mejor que otras cosas que de aquí se siguen". Para ser y vivir se requiere salud corporal. Siendo, pues, la beatitud el sumo bien del hombre, parece que la salud es lo más importante para la felicidad suprema.

3. Cuanto una cosa es más general, tanto viene de un principio más alto; pues si la causa es superior, su eficacia se extiende a más cosas. Pero si la acción de la causa eficiente se mide por su influencia, la causalidad del fin está en el apetito del mismo. Por lo tanto, así como es causa primera eficiente la que influye en todas las cosas, así también es fin último el que es deseado por todos. Lo más deseado por todos es el ser. Luego en todo lo necesario para el ser hombre, como la salud, consiste principalmente la bienaventuranza.

Por otra parte, el hombre excede a todos los animales en la bienaventuranza; pero en los bienes corporales es superado por muchos de éstos; por ejemplo, el elefante le supera en longevidad, el león en la fuerza y el ciervo en la carrera. Luego

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in bonis corporis.

1. Dicitur enim Eccli. 30,16: "Non est census supra censum salutis corporis". Sed in eo quod est optimum, consistit beatitudo. Ergo consistit in corporis salute.

2. Praeterea, Dionysius dicit, 5 cap. "De div. nom." [20], quod esse est melius quam vivere, et vivere melius quam alia quae consequuntur. Sed ad esse et vivere hominis requiritur salus corporis. Cum ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur quod salus corporis maxime pertineat ad beatitudinem.

3. Praeterea, quanto aliquid est communius, tanto ab altiori principio dependet: quia quanto causa est superior, tanto eius virtus ad plura se extendit. Sed sicut causalitas causae efficientis consideratur secundum influentiam, ita causalitas finis attenditur secundum appetitum. Ergo sicut prima causa efficiens est quae in omnia influit, ita ultimus finis est quod ab omnibus desideratur. Sed ipsum esse est quod maxime desideratur ab omnibus. Ergo in his quae pertinent ad esse hominis, sicut est salus corporis, maxime consistit eius beatitudo.

Sed contra, secundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia. Sed secundum bona corporis, a multis animalibus superatur: sicut ab elephante in diuturnitate vitae, a leone in fortitudine, a cervo in cursu. Er-

[a] *Sent.* 4 d.49 q.1 a.1 q.1; *Cont. Gent.* 3,32; *Ethic.* 1 lect.10; *Compend. theol.* p.2 c.9.

[20] § 3: MG 3,817; S.TH., lect.1.

go beatitudo hominis non consistit in bonis corporis.

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in bonis corporis consistere, propter duo. Primo quidem, quia impossibile est quod illius rei quae ordinatur ad aliud sicut ad finem, ultimus finis sit eiusdem conservatio in esse. Unde gubernator non intendit, sicut ultimum finem, conservationem navis sibi commissae; eo quod navis ad aliud ordinatur sicut ad finem, scilicet ad navigandum. Sicut autem navis committitur gubernatori ad dirigendum, ita homo est suae voluntati et rationi commissus secundum illud quod dicitur Eccli. 15,14: "Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui". Manifestum est autem quod homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem: non enim homo est summum bonum. Unde impossibile est quod ultimus finis rationis et voluntatis humanae sit conservatio humani esse.

Secundo quia, dato quod finis rationis et voluntatis humanae esset conservatio humani esse, non tamen posset dici quod finis hominis esset aliquod corporis bonum. Esse enim hominis consistit in anima et corpore: et quamvis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanae animae non dependet a corpore, ut supra [21] ostensum est; ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exerceat. Unde omnia bona corporis ordinantur ad bona animae, sicut ad finem. Unde impossibile est quod in bonis corporis beatitudo consistat, quae est ultimus hominis finis.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut corpus ordinatur ad animam sicut ad finem, ita bona exteriora ad ipsum corpus. Et ideo rationabiliter bonum corporis praefertur bonis exterioribus, quae per "censum" significantur,

[21] 1 q.75 a.2; q.76 a.1 ad 5,6; q.90 a.2 ad 2.

la bienaventuranza del hombre no consiste en bienes del cuerpo.

Respuesta. Es imposible que la humana beatitud consista en bienes del cuerpo, por dos razones: Primera, porque es imposible que el último fin de una cosa que se ordena a otra sea su conservación en el ser. Así, el piloto no se propone como fin último la conservación de la nave puesta a su dirección, porque la nave tiene por fin otra cosa, es decir, la navegación. Y así como la nave se encomienda al piloto para que la dirija, así el hombre es entregado a su voluntad y su razón, según dice el Eclesiástico: "Dios creó al hombre en el principio y le dejó en manos de su albedrío". Es evidente que el hombre está ordenado a algo, como a su fin, ya que no es él el sumo bien. Luego es imposible que el último fin de la razón y de la voluntad sea la conservación del ser humano.

Segunda, porque, aun suponiendo tal finalidad de la razón y de la voluntad humanas, no podría decirse que el fin del hombre fuera un bien corporal. El ser del hombre consiste en el alma y el cuerpo, y si bien el ser del cuerpo depende del alma, el ser de ésta no depende del cuerpo, como antes se ha demostrado; y el mismo cuerpo es por el alma, como la materia por la forma y el instrumento por el motor, para que por él ejecute sus acciones. Es, pues, imposible que en los bienes corporales esté la bienaventuranza, que es el fin último del hombre.

SEMINARIO MENOR DE... BIBLIOTECA DE NUESTRA SEÑORA (Sta. Fe)

Soluciones. 1. Como el cuerpo se ordena al alma, así los bienes exteriores al cuerpo; por eso con razón se prefiere un bien corporal a los bienes exteriores, como el bien del

alma se prefiere a todos los bienes del cuerpo.

2. El ser, tomado en su significación absoluta, como incluyendo en sí toda la perfección de ser, es preferible a la vida y a todas las perfecciones subsiguientes. Y es que el ser, en cuanto tal, contiene en sí todos los bienes que se siguen de él; y en este sentido habla Dionisio.—Pero, si se considera el ser participado en esta o en aquella cosa que no implican toda la perfección del ser, sino un modo imperfecto del mismo, cual es el ser de toda criatura, entonces es cierto que el ser con otras perfecciones suyas es algo más excelente. Por eso añade Dionisio que "los seres que viven son mejores que los que sólo existen, y los inteligentes mejores que los vivientes".

3. Como el fin corresponde al principio, esa razón sólo prueba que el fin último es el primer principio del ser, en el cual se encierra toda la perfección del mismo, y cuya semejanza desean todos, en su propio grado: unos, solamente según el ser; otros, según el ser viviente; otros, en fin, según el ser viviente, inteligente y beatífico, lo cual es de pocos.

sicut et bonum animae praefertur omnibus bonis corporis.

Ad secundum dicendum quod esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus subsequentibus: sic enim ipsum esse praehabet in se omnia subsequentia. Et hoc modo Dionysius loquitur.—Sed si consideretur ipsum esse prout participatur in hac re vel in illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturae; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius ibidem dicit quod viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus.

Ad tertium dicendum quod, quia finis respondet principio, ex illa ratione probatur quod ultimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio: cuius similitudinem appetunt, secundum suam proportionem, quaedam quidem secundum esse tantum, quaedam secundum esse vivens, quaedam secundum esse vivens et intelligens et beatum. Et hoc paucorum est.

ARTICULO 6

Utrum beatitudo hominis consistat in voluptate *

Si la bienaventuranza del hombre consiste en el placer

Dificultades. Parece que la beatitud del hombre consiste en el placer.

1. Siendo la bienaventuranza el último fin, no se desea para otra cosa, sino que todas se ordenan a ella. Pero esto conviene sobre todo a la delectación, porque, como dice Aristóteles, "es ridículo preguntar a nadie por qué desea gozar". Luego la beatitud consiste, más que en ninguna otra cosa, en el placer y el deleite.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis in voluptate consistat.

1. Beatitudo enim, cum sit ultimus finis, non appetitur propter aliud, sed alia propter ipsam. Sed hoc maxime convenit delectationi: "ridiculum est enim ab aliquo quaerere propter quid velit delectari", ut dicitur in X "Ethic."[22] Ergo beatitudo maxime in voluptate et delectatione consistit.

* *Sent.* 4 d.44 q.1 a.3 q.4 ad 3.4; *Cont. Gent.* 3,27.33; *Ethic.* 1 lect.5.

[22] C.2 n.2 (BK 1172b22): S.TH., lect.2.

2. Praeterea, "causa prima vehementius imprimit quam secunda", ut dicitur in libro "De causis"[23]. Influentia autem finis attenditur secundum eius appetitum. Illud ergo videtur habere rationem finis ultimi, quod maxime movet appetitum. Hoc autem est voluptas: cuius signum est quod delectatio intantum absorbet hominis voluntatem et rationem, quod alia bona contemnere facit. Ergo videtur quod ultimus finis hominis, qui est beatitudo, maxime in voluptate consistat.

3. Praterea, cum appetitus sit boni, illud quod omnia appetunt, videtur esse optimum. Sed delectationem omnia appetunt, et sapientes et insipientes, et etiam ratione carentia. Ergo delectatio est optimum. Consistit ergo in voluptate beatitudo, quae est summum bonum.

Sed contra est quod Boetius dicit, in III "De consol."[24]: "Tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget. Quae si beatos efficere possent, nihil causae est quin pecudes quoque beatae esse dicantur."

Respondeo dicendum quod, "quia delectationes corporales pluribus notae sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum", ut dicitur VII "Ethic."[25]: cum tamen sint aliae delectationes potiores. In quibus tamen beatitudo principaliter non consistit. Quia in unaquaque re aliud est quod pertinet ad essentiam eius, aliud est proprium accidens ipsius: sicut in homine aliud est quod est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Est igitur considerandum quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem: ex hoc enim aliquis delectatur quod habet bonum aliquod sibi conveniens, vel in re,

2. "La causa primera produce más vehemente impresión que la segunda", como dice Aristóteles; pero la influencia del fin se considera conforme a la apetencia del mismo. Luego parece que ha de tener cualidad de fin último aquello que más mueve al apetito, y esto es el placer. Una señal de esto es que el placer de tal manera absorbe la voluntad y la razón del hombre, que le hace despreciar los otros bienes. Parece, pues, que el último fin del hombre, es decir, su bienaventuranza, consiste sobre todo en el placer.

3. Como el apetito tiene por objeto el bien, parece que lo apetecido por todos tiene condición de bien óptimo. Pero vemos que todos, sabios e ignorantes, y aun los irracionales, apetecen la delectación. Luego ella es el mayor de los bienes. Por consiguiente, en el deleite está la beatitud, que es el bien sumo.

Por otra parte, dice Boecio: "Tristes resultados tienen los placeres, y cualquiera que recuerde sus propias liviandades lo entenderá. Si los deleites pudiesen hacer felices, no habría motivo para negar la beatitud a las bestias".

Respuesta. "Como los deleites corporales son los más conocidos, de ahí recibieron el nombre de placeres voluptuosos", según dice Aristóteles, aunque haya otros mayores. Mas la beatitud no puede hallarse en ellos de un modo principal, porque en todo ser una cosa es lo que constituye su esencia y otra lo que es su accidente propio; como en el hombre el ser animal racional es cosa distinta de ser risible. Ahora bien, hay que tener presente que toda delectación es un cierto accidente propio, consiguiente a la beatitud o a alguna parte de la misma. En efecto, nadie se deleita a no ser en algún bien que le es conveniente, bien sea en la realidad o en

[23] Prop. 1: S.TH., lect.1.

[24] Prosa 7: ML 63,749.

[25] C.13 n.6 (BK 1153b33); S.TH., lect.13.

esperanza, o por lo menos en la memoria. El bien conveniente, si de verdad es perfecto, constituye la misma beatitud del hombre; si no es perfecto, constituye una beatitud participada, próxima o remota, o por lo menos aparente. Es, pues, manifiesto que ni aun la delectación inherente al bien perfecto es la misma esencia de la beatitud, sino una consecuencia de la misma o su accidente propio.

Pero el placer corporal ni aun del modo predicho puede ser consecuencia del bien perfecto, porque es resultado del bien que percibe el sentido, el cual es una potencia del alma que usa del cuerpo. Mas el bien del cuerpo percibido por los sentidos no puede ser el bien perfecto del hombre; pues, como el alma racional excede la proporción de la materia corporal, la porción del alma desligada de órgano corporal posee cierta infinitud respecto del cuerpo y de las partes del alma creada para el cuerpo. De un modo semejante, las cosas invisibles son en cierto modo infinitas respecto de las materiales, ya que la forma es contraída y limitada por la materia, y, por lo mismo, la forma independiente de la materia es, en cierta manera, infinita; así, el sentido, que es facultad corporal, conoce lo singular, determinado por la materia; pero el entendimiento, facultad independiente de la materia, conoce lo universal, que ha sido abstraído de la materia y contiene en sí infinitos singulares. Por lo tanto, es evidente que el bien conveniente al cuerpo, el cual por medio de la percepción de los sentido causa el placer corporal, no es el bien perfecto del hombre, sino es mínimo en comparación con el bien del alma. Por esto dijo el Sabio: "Todo el oro, en comparación de la sabiduría, es como menuda arena". Por consiguiente, ni el placer corporal es la beatitud misma ni siquiera un accidente de ella.

Soluciones. 1. Se reduce a lo mismo el deseo del bien y el deseo del placer, que es el descanso del apetito en el bien; como de la misma tendencia natural nace que el cuerpo grave tienda hacia abajo y que allí descanse. Por lo tanto, como el bien es apetecido por sí mismo, así el placer se desea por sí y no por otra cosa, si la preposición "por" significa causa final. Pero si se refiere a la causa formal o más bien motiva, de esta suerte la delectación es apetecible por otra cosa, a saber, por el bien, que es el objeto de la delectación y, por lo mismo, principio suyo, que le da forma; pues la delectación es apetecible por ser el reposo en el bien deseado.

2. La vehemencia de la delectación sensible procede de ser las operaciones de los sentidos, como principios de nuestro conocimiento, las más perceptibles; por lo cual también son muchos más los que apetecen estos deleites sensibles.

3. En el mismo grado en que todos apetecen los deleites, desean el bien; pero los deleites se apetecen por el bien, y no a la inversa, como ya se dijo. Por lo tanto, no es cierto que la delectación sea un bien por sí y el mayor, sino que cada delectación nace de algún bien, y que el sumo bien, o bien por sí mismo, tendrá la suya propia y máxima delectación.

vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens, si quidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo: si autem sit imperfectum, est quaedam beatitudinis participatio, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est quod nec ipsa delectatio quae consequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis; sed quoddam consequens ad ipsam sicut per se accidens.

Voluptas autem corporalis non potest etiam modo praedicto sequi bonum perfectum. Nam sequitur bonum quod apprehendit sensus, qui est virtus animae corpore utens. Bonum autem quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. Cum enim anima rationalis excedat proportionem materiae corporalis, pars animae quae est ab organo corporeo absoluta, quandam habet infinitatem respectu ipsius corporis et partium animae corpori concretarum: sicut immaterialia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur et finitur, unde forma a materia absoluta est quodammodo infinita. Et ideo sensus, qui est vis corporalis, cognoscit singulare, quod est determinatum per materiam: intellectus vero, qui est vis a materia absoluta, cognoscit universale, quod est abstractum a materia, et continet sub se infinita singularia. Unde patet quod bonum conveniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, non est perfectum bonum hominis, sed est minimum quiddam in comparatione ad bonum animae. Unde Sap. 7,9 dicitur quod "omne aurum, in comparatione sapientiae, arena est exigua". Sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum quod eiusdem rationis est quod appetatur bonum, et quod appetatur delectatio, quae nihil est aliud quam quietatio appetitus in bono: sicut ex eadem virtute naturae est quod grave feratur deorsum, et quod ibi quiescat. Unde sicut bonum propter seipsum appetitur, ita et delectatio propter se, et non propter aliud appetitur, si ly "propter" dicat causam finalem. Si vero dicat causam formalem, vel potius motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, idest propter bonum, quod est delectationis objectum, et per consequens est principium eius, et dat ei formam: ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato.

Ad secundum dicendum quod vehemens appetitus delectationis sensibilis contingit ex hoc quod operationis sensuum, quia sunt principia nostrae cognitionis, sunt magis perceptibiles. Unde etiam a pluribus delectationes sensibiles appetuntur.

Ad tertium dicendum quod eo modo omnes appetunt delectationem, sicut et appetunt bonum: et tamen delectationem appetunt ratione boni, et non e converso, ut dictum est (ad 1). Unde non sequitur quod delectatio sit maximum et per se bonum: sed quod unaquaeque delectatio consequatur aliquod bonum, et quod aliqua delectatio consequatur eo quod est per se et maximum bonum.

ARTICULO 7

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono animae

Si la bienaventuranza del hombre consiste en algún bien del alma

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in aliquo bono animae.

1. Beatitudo enim est quoddam hominis bonum. Hoc autem per tria dividitur, quae sunt bona exteriora, bona corporis, et

Dificultades. Parece que la beatitud del hombre consiste en algún bien del alma.

1. La suprema felicidad es el bien del hombre, y este bien se divide en tres clases: bienes exteriores, bienes del cuerpo y bienes del alma. Pero

la beatitud no consiste en los bienes exteriores ni en los bienes del cuerpo, como queda demostrado. Luego consiste en los bienes del alma.

2. Aquel a quien deseamos algún bien, es más amado por nosotros que el bien mismo; por ejemplo, más amamos al amigo que el dinero que para él deseamos. Pero cada uno quiere para sí toda clase de bienes. Luego se ama a sí mismo sobre todos los bienes. Y como la beatitud es lo que más se ama—como se evidencia porque todos los otros bienes por ella se desean—, síguese que la beatitud consiste en alguno de los bienes del hombre; pero no en los del cuerpo. Luego consiste en los bienes del alma.

3. La perfección es algo propio del sujeto perfectible. Pero la beatitud es una perfección del hombre. Luego es algo perteneciente al hombre. No siendo algo del cuerpo, como ya se demostró, tiene que ser del alma. La beatitud, por lo tanto, consiste en los bienes del alma.

Por otra parte, dice San Agustín: "Lo que constituye la vida dichosa, debe ser amado por sí mismo". Mas el hombre no debe ser amado por sí mismo, sino cuanto hay en el hombre debe ser amado por Dios. Luego ningún bien del alma tiene razón de bienaventuranza.

Respuesta. Como queda dicho, el fin se toma en dos sentidos, a saber, la misma cosa que deseamos alcanzar o el uso, logro o posesión de tal cosa. Si hablamos en el primer sentido, refiriéndonos a la cosa que deseamos como fin, es imposible que el último fin del hombre se halle en el alma o en parte alguna de ella. Pues el alma en sí misma está en potencia, ya que de inteligente en potencia pasa a inteligente en acto y de virtuosa potencialmente se trueca en virtuosa en acto. Como la potencia es

bona animae. Sed beatitudo non consistit in bonis exterioribus, neque in bonis corporis, sicut supra (a.4.5) ostensum est. Ergo consistit in bonis animae.

2. Praeterea, illud cui appetimus aliquod bonum, magis amamus quam bonum quod el appetimus: sicut magis amamus amicum cui appetimus pecuniam, quam pecuniam. Sed unusquisque quodcumque bonum sibi appetit. Ergo seipsum amat magis quam omnia alia bona. Sed beatitudo est quod maxime amatur: quod patet ex hoc quod propter ipsam omnia alia amantur et desiderantur. Ergo beatitudo consistit in aliquo bono ipsius hominis. Sed non in bonis corporis. Ergo in bonis animae.

3. Praeterea, perfectio est aliquid eius quod perficitur. Sed beatitudo est quaedam perfectio hominis. Ergo beatitudo est aliquid hominis. Sed non est aliquid corporis, ut ostensum est (a.5). Ergo beatitudo est aliquid animae. Et ita consistit in bonis animae.

Sed contra, sicut Augustinus dicit in libro "De doctr. christ." [28], "id in quo constituitur beata vita, propter se diligendum est". Sed homo non est propter seipsum diligendus, sed quidquid est in homine, est diligendum propter Deum. Ergo in nullo bono animae beatitudo consistit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.1 a.8) dictum est, finis dupliciter dicitur: scilicet ipsa res quam adipisci desideramus: et usus, seu adeptio aut possessio illius rei. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quam appetimus sicut ultimum finem, impossibile est quod ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid eius. Ipsa enim anima, in se considerata, est ut in potentia existens: fit enim de potentia sciente actu sciens, et de potentia virtuosa actu virtuosa. Cum autem potentia sit propter actum, sicut propter complementum, impossi-

[28] L.1 c.22: ML 34,25.

bile est quod id quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem ultimi finis. Unde impossibile est quod ipsa anima sit ultimus finis sui ipsius.

Similiter etiam neque aliquid eius, sive sit potentia, sive habitus, sive actus. Bonum enim quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens appetitum. Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis. Quodlibet bonum autem inhaerens ipsi animae, est bonum participatum, et per consequens particulatum. Unde impossibile est quod aliquod eorum sit ultimus finis hominis.

Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem vel possessionem, seu quemcumque usum ipsius rei quae appetitur ut finis, sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animae: quia homo per animam beatitudinem consequitur. Res ergo ipsa quae appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit, et quod beatum facit: sed huius rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est quod beatitudo est aliquid animae; sed id in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam.

Ad primum ergo dicendum quod, secundum quod sub illa divisione comprehenduntur omnia bona quae homini sunt appetibilia, sic bonum animae dicitur non solum potentia aut habitus aut actus, sed etiam obiectum, quod est extrinsecum. Et hoc modo nihil prohibet dicere id in quo beatitudo consistit, esse quoddam bonum animae.

Ad secundum dicendum, quantum ad propositum pertinet, quod beatitudo maxime amatur tanquam bonum concupitum: amicus autem amatur tanquam id cui concupiscitur bonum; et sic etiam homo amat seipsum. Unde non est eadem ratio amoris utrobique. Utrum autem amore amicitiae aliquid homo supra se amet, erit locus considerandi cum de caritate agetur (2-2 q.26 a.3).

por el acto como su complemento, es imposible que lo que está en potencia tenga cualidad de fin último; por lo cual la misma alma no puede ser fin último de sí misma.

Del mismo modo, ninguna de sus partes, sean potencias, actos o hábitos de ella. Y es que sólo merece ser llamado fin último el bien perfecto que llena por entero todo apetito. Teniendo, pues, la voluntad humana por objeto el bien universal y siendo todo bien inherente al alma algo participado y, por lo mismo, particular, es imposible que alguno de ellos sea el último fin del hombre.

Pero si hablamos del último fin en el sentido de su logro o posesión, o sea del uso del objeto que como fin se apetece, entonces sí entra el alma a constituir el último fin, porque por el alma consigue el hombre la felicidad suprema. No obstante, es la cosa misma que como fin se desea la que da la esencia a la bienaventuranza y hace al hombre feliz, aunque beatitud se llame a la posesión de este objeto. Por lo tanto, hase de afirmar que la bienaventuranza es algo del alma, pero el objeto en que consiste es exterior a ella.

Soluciones. 1. En la medida en que tal división comprende todos los bienes que el hombre apetece, se dirá que es bien del alma no sólo la potencia o el acto y hábito, sino también el objeto extrínseco a ella. Y de esta manera no hay inconveniente en afirmar que aquello en que la beatitud consiste, es algún bien del alma.

2. Para nuestro propósito basta decir que la beatitud es lo que más se ama, como bien apetecido; pero el amigo es amado como el sujeto a quien se desea el bien; y de esta suerte es como el hombre se ama a sí. Por lo tanto, no hay la misma forma de amor en ambos casos. El problema de si el hombre por amor de amistad ha de amar algo sobre sí mismo, se examinará cuando de la caridad hablemos.

3. La beatitud misma, siendo perfección del alma, es un cierto bien inherente a ella; pero aquello en que la beatitud consiste y que produce la bienaventuranza es algo exterior al alma, como queda dicho.

Ad tertium dicendum quod beatitudo ipsa, cum sit perfectio animae, est quoddam animae bonum inhaerens: sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam, ut dictum est (in c).

ARTICULO 8

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato [a]

Si la bienaventuranza del hombre consiste en algún bien creado

Dificultades. Parece que la beatitud del hombre consiste en algún bien creado.

1. Dice Dionisio que "la divina Sabiduría une los fines de los primeros seres con los principios de los segundos"; de ahí puede colegirse que lo sumo de la naturaleza inferior consiste en alcanzar lo ínfimo de la naturaleza superior. Pero el sumo bien del hombre es la beatitud. Luego, pues que el ángel en el orden del mundo es el ser superior al hombre, como ya se demostró, parece que la bienaventuranza del hombre consiste en alcanzar de algún modo la naturaleza angélica.

2. El fin último de cada cosa está en su perfección, y así la parte es por el todo como su fin. Mas la universalidad de las criaturas, llamada "mundo mayor", puede compararse al hombre, llamado "mundo menor", como lo perfecto a lo imperfecto. Luego la beatitud del hombre reside en todo el universo creado.

3. Al hombre le hace feliz lo que aquieta su deseo natural. Mas el deseo del hombre no se extiende a un bien mayor que el que puede llenar su capacidad. Y pues que el hombre

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato.

1. Dicit enim Dionysius, 7 cap. "De div. nom." [27], quod divina sapientia "coniungit fines primorum principiis secundorum": ex quo potest accipi quod summum inferioris naturae sit attingere infimum naturae superioris. Sed summum hominis bonum est beatitudo. Cum ergo angelus naturae ordine sit supra hominem, ut in Primo [28] habitum est; videtur quod beatitudo hominis consistat in hoc quod aliquo modo attingit ad angelum.

2. Praeterea, ultimus finis cuiuslibet rei est in suo opere perfecto: unde pars est propter totum, sicut propter finem. Sed tota universitas creaturarum, quae dicitur "maior mundus", comparatur ad hominem, qui in VIII "Physic." [29] dicitur "minor mundus", sicut perfectum ad imperfectum. Ergo beatitudo hominis consistit in tota universitate creaturarum.

3. Praeterea, per hoc homo efficitur beatus, quod eius naturale desiderium quietat. Sed naturale desiderium hominis non extenditur ad maius bonum quam

[a] 1 q.12 a.1; *Cont. Gent.* 4,54; op.20 *De regim. princip.* l.1 c.8: *In Psalm.* 32; *Compend. theol* c.108; p.2 c.9.

[27] § 3: MG 3,872; S.TH., lect.4.
[28] Q.96 a.1 ad 1; q.108 a.2 ad 3; a.8 ad 2; q.111 a.1.
[29] C.2 n.2 (BK 252b24): S.TH., lect.4.

quod ipse capere potest. Cum ergo homo non sit capax boni quod excedit limites totius creaturae, videtur quod per aliquod bonum creatum homo beatus fieri possit. Et ita beatitudo hominis in aliquo bono creato consistit.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX "De civ. Dei" [30]: "Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est"; de quo dicitur (Ps. 143,15): "Beatus populus cuius Dominus Deus eius".

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum: alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest: secundum quod dicitur in Ps. 102,5: "Qui replet in bonis desiderium tuum". In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

Ad primum ergo dicendum quod superius hominis attingit quidem infimum angelicae naturae per quandam similitudinem; non tamen ibi sistit sicut in ultimo fine, sed procedit usque ad ipsum universalem fontem boni, qui est universale obiectum beatitudinis omnium beatorum, tanquam infinitum et perfectum bonum existens.

Ad secundum dicendum quod si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam compara-

[30] C.26: ML 41,656.

no es capaz de un bien que excede los límites de toda criatura, podrá alcanzar la beatitud por algún bien creado. Así, pues, la beatitud del hombre consiste en algún bien creado.

Por otra parte, dice San Agustín: "Así como la vida de la carne es el alma, así la vida feliz del hombre es Dios", del cual dice el Salmo: "Bienaventurado el pueblo cuyo Dios es el Señor".

Respuesta. Es imposible que la beatitud del hombre consista en algún bien creado. La bienaventuranza es el bien perfecto, que totalmente sacia al apetito; de otra suerte no sería fin último, si pudiera desearse algo más. Pero el objeto del apetito humano o la voluntad es el bien universal, como el objeto del entendimiento es la verdad universal. De ahí que nada puede aquietar la voluntad del hombre sino el bien universal, el cual no se encuentra en cosa creada, sino en Dios únicamente, porque toda criatura tiene bondad participada. Por consiguiente, sólo Dios puede llenar la voluntad humana, conforme a lo que dice el Salmo: "El que colma de bienes tu deseo", etcétera. En sólo Dios está, pues, la bienaventuranza humana.

Soluciones. 1. Lo superior del hombre alcanza ya lo inferior de la naturaleza angélica por cierta semejanza; pero no se detiene allí como fin último, sino prosigue hasta llegar a la misma fuente universal del bien, que es objeto universal de la felicidad para todos los bienaventurados, como Bien infinito y subsistente.

2. Cuando un todo no es fin último, sino se ordena a otro fin ulterior, el último fin de la parte no es aquel todo, sino algo distinto. No siendo, pues, el universo creado, de quien el hombre es parte, el fin últi-

mo, pues que se ordena a su vez a Dios como fin, síguese que el bien del universo no es el último fin del hombre, sino el mismo Dios.

3. El bien creado no es menor que el bien de que el hombre es capaz como forma intrínseca e inherente; es, sin embargo, menor que el bien de que es capaz como objeto, pues que en este sentido es infinito. En cambio, la bondad participada del ángel y de todo el universo es finita y limitada.

tur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus.

Ad tertium dicendum quod bonum creatum non est minus quam bonum cuius homo est capax ut rei intrinsecae et inhaerentis: est tamen minus quam bonum cuius est capax ut obiecti, quod est infinitum. Bonum autem quod participatur ab angelo, et a toto universo, est bonum finitum et contractum.

INTRODUCCION A LA CUESTION 3

LA BIENAVENTURANZA FORMAL

1. Sentido de la cuestión

Trátase en ella de la *esencia de la beatitud formal,* es decir, de aquello que constituye la esencial beatificación, felicidad verdadera o dicha suprema, cifrada en la posesión de ese fin último y bien supremo de que habló en las cuestiones precedentes. Porque sólo después de la consideración del objeto, que es para Santo Tomás siempre primaria, viene el estudio de la bienaventuranza como dicha o perfección del sujeto.

Se indaga en ella la *esencia pura* de la beatitud formal. El estudio de los demás requisitos, condiciones y operaciones subsiguientes, propiedades esenciales o accidentales, que han de componer el *estado beatífico,* lo ha dejado Santo Tomás para la cuestión siguiente. Los partidarios de tantas opiniones dispares debían haber tenido más en cuenta este planteamiento del problema del Aquinate, quien aquí busca sólo la *pura esencia* de la beatificación, el ápice esencial de esa glorificación que necesariamente ha de ser una *realidad pura y simple,* pero tan intensamente perfecta, que de su virtualidad se deriven y sean consecuencia todas las demás perfecciones que integran el dichoso estado de la gloria: *Sola la esencia y toda la esencia* de la beatitud formal.

Es una de las cuestiones célebres y acabadas que hay en la *Suma,* modelo de rigor y perfecta estructura científica. Su inspirador principal es Aristóteles, a quien imita Santo Tomás en su método de investigar la esencia de la felicidad siguiendo el proceso de construir la definición *(venatio definitionis)* con la búsqueda del género próximo y la última diferencia [1]. No obstante, toda la cuestión se muestra en un plano *teológico* y *sobrenatural* de una manera clara y abierta, puesto que en toda ella se investiga sólo la esencia de la beatitud sobrenatural de la vida eterna, «la única felicidad perfecta», que dice el Aquinate.

También es una de las cuestiones que ampliamente discutieron y comentaron los teólogos posteriores. A todos estos comentarios clásicos supera con creces el novísimo que le ha dedicado el R. P. Santiago Ramírez, O. P., con su *De hominis beatitudine* (t.3, Madrid 1947). Es ya su «comentario» completo y perfecto, no sólo porque ha desentrañado toda la virtualidad lógica del texto aquiniano y recogido la argumentación de la teología posterior en torno a ella, sino porque ha desarrollado todo el *fondo histórico* de la cuestión, de una riqueza inmensa, acumulando con vasta documentación la historia de las innúmeras opiniones y corrientes doctrinales subyacentes bajo el seco esquematismo de los

[1] *Ethic. Nic.* l.1 lect.9-10; l.10 lect.9-12.

artículos del Santo. A esa obra nos remitimos, ya que no hay lugar sino para una ligera indicación aquí.

2. *Contenido de la cuestión*

Como ya dijimos, Santo Tomás sigue el proceso aristotélico de enumeración suficiente, por exclusión de los géneros supremos de aquellas categorías en las que no se encuentra el concepto de bienaventuranza, para ir determinando, por contracción, el género propio y remontándose hasta la diferencia última de la beatitud formal. Naturalmente, el recorrido no es a través de todas las diferencias y modalidades del ser y obrar, sino de aquellas que ofrecían discusión y dificultad especial.

1.° El *artículo primero* plantea el problema de *si la bienaventuranza es algo creado o increado*. Pregunta que no sólo obedece a exigencias dialécticas del método para comenzar la división y exclusión por los géneros más altos, sino que responde a hondas preocupaciones y grandes corrientes de opinión contrarias. En la obra del P. Ramírez (p.6-21) puede verse la larga historia de opiniones que se enfrentaban con la tesis verdadera y tendían a hacer consistir la beatitud en algo divino e increado. Ante todo, las corrientes del misticismo exagerado de teólogos medievales que entendieron todas las realidades sobrenaturales de la gracia, la caridad y, con mayor motivo, la gracia consumada o la glorificación, como efecto inmediato de la unión y comunicación de la divinidad al alma, como una gracia increada, según el modelo de la unión hipostática en Cristo. Por eso, la cuestión reaparece en otras *tres ocasiones y lugares* de las obras de Santo Tomás: 1) Si en Cristo existe *ciencia creada*. 2) Si la gracia es *algo creado* en el alma. 3) Si la caridad es el Espíritu Santo o algo creado en el alma.

Esta concepción mística era propuesta de diversos modos por las distintas escuelas. Afirmaban unos, como Hugo de San Víctor, que la beatitud consistía en el Verbo divino, Sabiduría increada, que se une al alma glorificada haciéndola divina y beatífica *por participación*. Entendían otros, como Pedro Lombardo, que era el Espíritu Santo, o Amor increado, comunicándose al alma de modo análogo al Verbo o por unión cuasi-hipostática y constituyéndose así en la caridad y gloria consumada del bienaventurado. Para otros era la misma visión de Dios y beatitud increada, que se une y se hace la visión y gloria de sus santos. Célebre fué, por fin, en la Edad Media, la opinión mística de Enrique de Gante, que explicaba la beatitud eterna por un *ilapso* o descenso de la divinidad en el centro del alma, penetrándola íntimamente hasta transformarla y divinizarla por entero.

Tales tendencias místicas han sido exageradas y llevadas al terreno panteísta no sólo por el *sufismo árabe* y la *filosofía india* del nirvana, sino también por diversas sectas heréticas orientales y del Occidente medieval, como los palamitas, priscilianistas, begardos, amaurianos, o la exaltada especulación misticista de Eckardt. Para éstos, la bienaventuranza final, y, ya en parte, la unión mística con Dios en esta vida, debe entenderse *por absorción* del alma en la divinidad hasta convertirse de verdad en Dios mismo, con o sin pérdida de la propia personalidad.

Santo Tomás, aquí de modo escueto y constantemente en sus obras, ha zanjado estas desviaciones misticistas sobre la divinización del alma, enseñando que *ni la felicidad suprema de la gloria ni alguna de las realidades sobrenaturales de la justicia y caridad deben entenderse como una gracia increada,* por información directa de la divinidad, sino como realidades creadas, formas participadas de lo divino inherentes al alma [2].

Es también doctrina de la Iglesia y *de fe*. Las definiciones de Trento sobre la justificación contienen sobre todo, de una manera equivalente y clara, la condenación de estos errores de que la bienaventuranza, que es la gracia consumada, pueda consistir en una realidad increada (Denz. 799.800.820-21).

2.° *La bienaventuranza formal consiste en una operación del alma beatificada.*—Tal es la doctrina del artículo 2. El paso de la precedente doctrina a esta afirmación es obvia, y fácil le es al P. Ramírez en la obra citada (p.58ss) colmar la laguna de los géneros intermedios omitidos en su proceso lógico divisivo. Reducida la felicidad eterna a un fenómeno creado sobrenatural, con patente razonamiento deduce que *no es substancia,* pues lo sobrenatural substancial es imposible fuera de Dios, sino que debe encontrarse en el orden de accidentes sobrenaturales inherentes al alma. De éstos sólo han de tenerse en cuenta los accidentes espirituales, cualidad, acción, pasión relación, los solos que pueden afectar el ser espiritual del alma beatífica.

Pues bien, hubo teólogos que redujeron la beatitud a la categoría de *cualidad* en su primera especie: el hábito. *San Buenaventura* [3] y *Juan Pecham* [4] sostienen que la beatitud consiste en el hábito beatífico, que es la *dote de la gloria* en el alma. Otros, como Paludano, Juan de Bassolis, Marsilio, Occam y Gabriel Biel, sostenían que era mera *pasión,* pues la glorificación es realidad tan excelsa, que de ningún modo podía brotar *activamente* del alma. Sólo es producida por Dios, y al alma corresponde únicamente su recepción pasiva (RAMÍREZ, p.66-68). En la misma sentencia vienen a refundirse las doctrinas quietistas de M. de Molinos y los iluminados. Para ellos, la contemplación mística, aun la más alta y transformante, y la culminación de la misma, que es la visión de la gloria, se verifican en estado de *pura pasividad* del alma, sin que ésta obre nada. Y, por fin, hubo quienes, como Enrique de Gante, Baconthorp y Eusebio Amort, reducían la beatitud a la simple *relación de presencia,* íntima y beatífica, de Dios al alma.

Mas estas opiniones son desvaríos, y la sentencia común negadora de ellas y formulada por Santo Tomás es *cierta y de fe,* basada en la revelación y en la enseñanza de la Iglesia. Consta, ante todo, en las Sagradas Letras, que siempre designan la obtención de la «vida eterna» con términos de operaciones, de actividad del hombre, como el conocimiento del Padre [5], la visión de Dios y el gozo del Señor [6]. Asimismo, la Iglesia ha definido la beatitud eterna por los actos de la visión facial y fruición de Dios [7].

El fundamento teológico es evidente: la bienaventuranza eterna, que es el fin último inmanente, debe consistir en la *perfección suprema* del hombre mediante el desarrollo pleno de sus facultades. Esta perfección

[2] Nosotros mismos hemos discutido y ampliamente rebatido este tema de la imposibilidad de que ninguna forma de gracia creada, o realidad sobrenatural participada en el alma, se verifique por información inmediata de la divinidad, o de ninguna persona de la Trinidad en el alma. Véase nuestro trabajo *Influjo causal de las divinas Personas en la inhabitación en las almas justas:* Rev. Española de Teología, 8 (1948) p.141-202.

[3] *In Sent.* 4 d.49 a.1 q.4.

[4] *Qq. de anima* q.13.

[5] Io. 17,3.24.

[6] Mt. 18,10; 1 Io. 3,2; 1 Cor. 13,12.

[7] BENEDICTO XII: Denz. 430; *Conc. Florent.:* Denz. 696.

no es de orden de esencia; la substancia está siempre actualizada por la forma substancial. Todo su ulterior progreso perfectivo reside en la actuación operativa, en la plena expansión de sus facultades espirituales, entendimiento y voluntad, con sus actos más nobles de conocimiento y amor de Dios. Por esas operaciones se alcanza la más íntima unión con el objeto beatífico y fin trascendente, la posesión de Dios; por ellas se verifica y se hace realidad el concepto de que la beatitud es vida eterna, una vida en *acto segundo* de perenne actividad, la cual es a la vez perfecta *asimilación y participación* de la *vida íntima* de Dios, de su vida inmanente e intratrinitaria, consistente en los actos por los que el Padre se conoce y se ama a sí mismo infinitamente en el Verbo y el Espíritu Santo. Pues todos estos aspectos y verdades realiza la beatitud eterna del hombre, participación última de la vida divina, de la beatitud de Dios.

3.° *La bienaventuranza formal no consiste en operación alguna sensible, sino en actividad puramente espiritual.*—Con esta nueva afirmación del artículo 3, con que empieza a delimitar el *género próximo o psicológico de la beatitud,* sale al paso Santo Tomás de las tendencias antropomorfistas que aun dentro del cristianismo han surgido. Son las antiguas opiniones de numerosos monjes orientales, quienes, siguiendo las creencias vulgares de los gentiles y del «pueblo judío sencillo», vivían en la idea de que a Dios puede verse con los ojos corporales. Los herejes euquitas, en el siglo V, defendían con presunción que a algunos de sus perfectos se hacía visible la Trinidad según los ojos de la carne. Asimismo, los palamitas afirmaron que la beatitud consiste en la visión de la gloria divina—que es el mismo esplendor o luz del Tabor—por los sentidos. También Algacel y otros árabes, siguiendo la ortodoxia musulmana, filosofaron en torno al paraíso mahometano, diciendo que la visión de Dios es con los ojos del cuerpo.

Tales doctrinas son plenamente erróneas, y la Iglesia las ha condenado al enseñar, con la Escritura y los Santos Padres, la absoluta espiritualidad de Dios, substancia invisible que habita en una luz inaccesible a los sentidos, a quien ningún hombre pudo ver nunca [8]. Lo que es incorpóreo no puede contemplarse con los ojos de la carne, decía San Cirilo de Jerusalén *(Catech.* IX n.1). Existe imposibilidad absoluta, aun para los ojos glorificados y transfigurados por la gloria de la resurrección, de ser elevados a la visión de la divina esencia. Pues los sentidos aun así espiritualizados no dejarán de ser potencias orgánicas, usando de órganos corporales para sus actos, y cuyos objetos son cualidades de los cuerpos, como sonido, color, etc. Mas Dios no puede tener color ni ser sujeto de ninguna otra forma corporal. Habrían de dejar de ser corpóreos y convertirse en facultades espirituales para captar lo espiritual. Pero esto es falso, porque dejaban a la vez de ser sentidos. Y en la resurrección, los cuerpos glorificados no perderán su ser de substancia corporal, ni sus sentidos cambiarán su especie de vista y oído corporales, etc. [9].

Mas, si no han de tener un concurso especial en la beatificación, los sentidos participarán, sin embargo, de la beatitud por refluencia de la gloria del alma y del esplendor de la luz divina en los cuerpos beatificados, en especial de Cristo y su santísima Madre (q.3).

4.° *La bienaventuranza formal consiste esencialmente en un acto intelectual; es imposible que consista en un acto de la voluntad.*—Con

[8] *Conc. Lateran.* IV: Denz. 428; *Conc Vatican.*: Denz. 1782; 1 Tim. 6,16.
[9] *Sent.* 4 d.49 q.2 a.2.

esta afirmación central del artículo 4 sienta Santo Tomás su doctrina del constitutivo de la beatitud formal, que representa uno de los aspectos fundamentales y como culminación de su sistema filosófico-teológico del *intelectualismo moderado.* Con él se sitúan todos los teólogos de la escuela tomista y numerosos teólogos modernos aun de otras escuelas.

Conocidas son las otras dos opiniones principales: Escoto con su escuela coloca la esencia de la beatitud en un acto de la voluntad, en la posesión de Dios por el amor de caridad perfecto [10], o bien por el goce fruitivo, según Auréolo [11].

La *otra sentencia* defiende, en general, que la esencia de la beatitud formal *consiste en los actos del entendimiento y de la voluntad,* según diversos modos de combinación y primacía. Alejandro de Hales [12] y otros escolásticos de la época enseñaron que principalmente en el acto del amor. Otros, como San Buenaventura [13], San Alberto Magno [14] y más tarde Molina, Valencia y Suárez [15], con muchos autores jesuítas, sostuvieron que la visión de Dios es el acto principal, si bien el amor perfecto es también *de esencia* de la bienaventuranza eterna. Otros, como Lessio [16], exigían la visión, el amor y el goce beatíficos para constituir la esencia de esta beatitud. Por fin, Ripalda [17] aseguraba que la visión y el amor eran esenciales y que ambos constituyen *por igual* la beatificación [18].

Ni las fuentes de la revelación ni la enseñanza de la Iglesia han zanjado definitivamente la cuestión. No suele ser intención de las decisiones de la Iglesia dirimir las controversias entre los teólogos en torno a los conceptos de pura esencia. Tanto las Sagradas Letras como los documentos de la Iglesia describen la beatitud formal por los actos de la *visión de Dios,* su *amor* y *goce* perfectos, operaciones que componen la *beatitud esencial,* es decir, la producida por el objeto primario, que es Dios, *premio esencial* de la gloria. Excluyen sólo lo accidental y secundario de la bienaventuranza formal, mas no expresan en cuál de esos actos está el constitutivo esencial de la posesión de Dios, objeto beatificante. Así la constitución dogmática, *Benedictus Deus,* de Benedicto XII (Denz. 693), así el *Catecismo Romano* [19] y el esquema previo del concilio Vaticano (c.16). En el mismo sentido habla San Agustín, el gran Doctor de la bienaventuranza, aunque los mejores intérpretes antiguos y modernos creen—con Santo Tomás en este artículo 4 c.—que su pensamiento está a favor de la visión de Dios, como constitutivo esencial de la beatitud eterna (RAMÍREZ, p.172ss).

Mas la sentencia de Santo Tomás—supuesto que esta operación intelectual sea la visión de Dios, como concluye en el artículo 8—se impone con toda la evidencia que le otorga una argumentación clara e irrefutable.

Ante todo, está su análisis definitivo de que los actos *de la voluntad no pueden darnos la posesión real de Dios,* ni, por lo tanto, constituir *la esencia de la beatitud formal,* que, por definición, está en la obtención del fin objetivo y trascendente. El amor como acto general abstrae de la presencia o ausencia del ser amado; el deseo lo supone ausente, y el goce o fruición es quietud y descanso del amor en *la posesión efectiva* del amado. Todas las modalidades del amor, aun las formas más

[10] *In Sent.* 4 d.49 q.4.
[11] *In Sent.* 3 d.15 q.1 a.3.
[12] *Summa theol.* p.4.ª q.26 m.23.
[13] *In Sent.* 4 d.49 a.1 q.1.
[14] *In Sent.* 4 d.49 a.4.
[15] *In* - d.8 sect.1 n.29.
[16] *De summo bono* l.11 c.6.
[17] *De ente supern.* d.100 sect.3.
[18] Cf. RAMÍREZ, o.c., t.3 p.118ss.
[19] P.I.ª a.12 n.12.

perfectas de la caridad, necesariamente han de sujetarse a esta estructura básica de los actos volitivos—amor, deseo, goce—, ninguno de los cuales realiza la *posesión real* del objeto amado, ni en el mundo de las cosas materiales ni de las espirituales. Tanto más que, como nota con acierto el P. Ramírez (p.131), ocurre en las almas del purgatorio y puede acontecer en los santos, y con seguridad se verificó en la Virgen Santísima, que el *mismo acto numérico* de caridad con el que mueren se continúe ininterrumpido en el cielo. Allí no recibirá sino la perfección accidental, de máxima actualidad y ardor, que no cambia su estructura esencial ni le da, por lo tanto, la posesión efectiva del Bien divino.

Por otra parte, es de todos admitido que el acto cognoscitivo—la visión facial de Dios—alcanza la posesión del fin último y trascendente, puesto que por ella y sólo en ella se verifica la unión y presencia íntima de Dios en el alma. Realiza, pues, el solo acto de visión de Dios la entera definición de la beatitud formal, por ser la operación perfectísima del ser racional que obtiene la plena posesión del Bien perfecto y Fin último. Y cumple todas las condiciones del *constitutivo esencial*, ya que primeramente es la visión de Dios *fuente* de donde brotan las demás propiedades y prerrogativas del estado beatífico, causa y raíz, sobre todo, del amor perfecto del cielo y goce beatíficos.

Ella, además, distingue primariamente la bienaventuranza perfecta de su extremo opuesto, la condenación eterna: ésta se caracteriza, ante todo, por ser *carencia de la visión de Dios*, pena de daño, de la que se derivan las demás penas del infierno.

Y, por fin, la visión facial de Dios es la primera forma *que distingue el estado de término*, de bienaventuranza perfecta, del estado de viadores, de las formas imperfectas de felicidad o de falsas felicidades. En esta vida le es posible al alma poseer a Dios por una caridad muy intensa y perfecta, incluso gozar de El con una fruición imperfecta, aunque semejante a la del cielo. Lo que *no le es posible* es ver a Dios y vivir, permanecer en esta vida sin llegar al término de la felicidad consumada. Señales y propiedades todas de que lo primario y que por sí mismo constituye la esencia de la beatitud formal consumada es esa misma visión de Dios, fuente de toda la felicidad de la gloria.

A su vez, la tercera sentencia, de Suárez, que, ante una consideración vulgar, parece la más completa, es la menos aceptable ante una profunda y recta argumentación. Porque el constitutivo esencial de los seres, que debe ponerse en un principio actual *simple* y *único*, no puede ser *algo compuesto* de dos actos de diversa especie, precisamente en aquello que es la perfección última, la más una y simple del hombre, que es su felicidad formal. En esa culminación de la actividad perfectísima racional no pueden concurrir, mucho menos *por igual*, diversas operaciones y actos del hombre de diversa perfección específica. Si se admite que la beatitud formal es la *consecución* del fin último y que la visión de Dios es ya por sí misma unión perfecta y posesión real del Bien divino, no pueden venir los actos de amor a *constituir* esta posesión del fin y beatitud, ya *esencialmente constituída*. Aportarán sólo un complemento necesario, consiguiente a la esencia, o, como dice Santo Tomás, fruición amorosa o goce beatíficos constituyen la *consumación* de la bienaventuranza perfecta y su propiedad esencial.

5.° *La bienaventuranza formal consiste esencialmente en un acto del entendimiento especulativo, que es a la vez «per se secundo» práctico o afectivo.*—Con el artículo 5.° sigue Santo Tomás delimitando la

operación constitutiva de la beatitud formal, hasta ahora sólo *genéricamente* determinada como *acto del entendimiento;* pues que sea la visión de Dios sobrenaturalmente producida por el *lumen gloriae*, es sólo conclusión última del artículo 8. Fijada la especie de potencia, estas delimitaciones subsiguientes se refieren al *principio habitual* que debe producir aquel acto beatífico.

La *primera diferenciación* del conocer intelectivo es en sus dos *principios* o campos, especulativo y práctico.

En esta cuestión simplemente teológica, los partidarios de la tesis voluntarista sostienen que el concurso del intelecto en ella es actividad práctica o afectiva, esencialmente ordenada al amor beatífico, como disposición suya. Del mismo modo, algunos defensores de la teoría del doble acto, como R. Kilwardby, O. P. [20], y San Alberto Magno [21], enseñan que la visión de Dios se verifica por *el entendimiento afectivo* íntimamente ligado al amor, consecuentes con la doctrina derivada de la tradición agustiniana de que la teología es propiamente *ciencia afectiva*.

Mas la tesis de Santo Tomás, seguida por la generalidad de los teólogos, está fundada en la Escritura, que habla de la vida eterna como goce supremo derivado del conocimiento del Padre y del Hijo, como contemplación de la Verdad en sí misma [22], y ha sido expresada por numerosos Padres, como San Gregorio Nacianceno [23] y San Cirilo Alejandrino [24], quien afirma que toda la felicidad suprema consiste en la contemplación pura (θεωρία) de Dios. Ciertamente, la felicidad debe ser acto esencial del intelecto especulativo, o contemplación de Dios. Es la operación óptima y más perfecta de la actividad intelectiva, y los actos del entendimiento práctico son inferiores, como ordenados a otro fin exterior que los de pura especulación de la verdad. La vida contemplativa es superior a la activa. Además, la felicidad suprema consiste en la posesión del fin último por sí mismo querido. El fin último no puede ser subordinado a otra cosa. Por eso, la visión beatífica, que nos da la posesión de Dios, es operación de pura especulación, pura contemplación de Dios en sí, sin ulterior relación; la visión de Dios se desea en sí misma, y por sí misma sacia sin adición de otro fin extraño. La analogía con la felicidad natural, cuya forma suprema consiste en la vida contemplativa o especulación de la verdad, como superior a toda vida activa, evidencia esta misma sentencia.

Pero *este acto de contemplación* beatífica, esencialmente especulativo, es a la vez de un modo consecuente, aunque también esencial y propio *(per se secundo), práctico o afectivo*. Este segundo aspecto del acto de visión de Dios ha sido claramente expresado y desarrollado por los teólogos clásicos tomistas a partir de Báñez *(In 1 P. q.1 a.4)*. Corresponde a la doctrina general tomista de que tanto la teología como la fe y los dones del Espíritu Santo contemplativos—entendimiento, ciencia y sabiduría—, con ser hábitos *esencial y primariamente especulativos*, tienen este segundo aspecto esencial *(per se secundo)* de prácticos o afectivos. Lo práctico en este plano eminente de actividad contemplativa no es la acción exterior, sino la pura operación de la voluntad, el amor. Se funda en la estructura esencial del entendi-

---

[20] *De natura theologiae* ed. STEGMÜLLER (Münster i. W. 1935) p.175s.
[21] *Summa theolog.* p.I.° tr.1 q.3
[22] Io. 17,3; 1 Io. 3,2; 1 Cor. 13,12.
[23] *Oratio* 33: MG 36,237.
[24] *Contra Iul.* 1.3: MG 76,628.

miento, primariamente especulativo y secundariamente práctico, y en la naturaleza del conocimiento de la verdad, que entraña como consecuencia ser causa y raíz del amor. Si en los hábitos humanos de ciencia y del *saber práctico* no es posible aunar ambas esferas de la operación intelectual, sino que van en hábitos separados la *praxis* y la *theoría*, sí es posible armonizarlos en la eminencia de estas formas de conocimiento sobrenatural, y mucho más en la visión beatífica.

6.° *La bienaventuranza perfecta sobrenatural no consiste en la contemplación de Dios por medio de las ciencias especulativas o sabiduría humana.*—Con la extraña formulación del artículo 6, añade el Aquinate una nueva determinación al acto intelectivo de la beatitud. Si es verdad que ha de ser acto de conocimiento especulativo, éste no podrá residir ni aun en toda la especulación que las ciencias humanas y perfecta sabiduría natural aporten en torno al conocimiento de Dios. Según todo el contexto y la mejor interpretación (P. RAMÍREZ, t.3 p.241ss) con la fórmula «La consideración de las ciencias especulativas», no se refiere al conocimiento de los seres del mundo, sino a la noticia y contemplación de Dios que pueda obtenerse por todo el conocimiento *abstractivo natural* a través del mundo sensible, y que comprende los hábitos de *sabiduría*, ciencia e *intelecto* (obj.1.ª). Se refiere a la tesis de Aristóteles, que fijó el momento esencial de la felicidad de este mundo en la contemplación natural de Dios; y esta aserción, por lo tanto, comienza a establecer la diferencia específica de la beatitud eterna, señalando su primera diferencia respecto de la felicidad imperfecta natural.

Junto a la posición aristotélica, Santo Tomás dirige su aserción más directamente contra la teoría de Avempace, expuesta en otros lugares, sobre todo en *Cont. Gentes* (3,41). Según éste, por la vía del conocimiento abstractivo se llega a la inteligencia de la esencia de Dios, pues que, en la concepción lógica del filósofo árabe, la abstracción de lo sensible daba la aprehensión de la esencia de las cosas. De este modo era posible la abstracción y, por lo tanto, la inteligencia del Ser subsistente, o esencia de la Divinidad, en cuya especulación abstractiva y semiontologista consistiría la felicidad (RAMÍREZ, t.3 p.248).

La condenación de este error, y, por lo tanto, la doctrina del Aquinate, *es de fe*. La visión de Dios y todo conocimiento propio de los misterios sobrenaturales excede toda «humana filosofía y toda inteligencia natural», ha sido declarado contra el racionalismo de Frohschammer (Denz. 1673), y en el concilio Vaticano, al definirse cómo todos los misterios divinos trascienden la luz natural de la razón y toda demostración filosófica (Denz. 1796.1816); por lo cual el alma necesita ser elevada por la luz de la gloria a la visión de Dios (Denz. 475). Lo contrario sería puro naturalismo y pelagianismo.

Santo Tomás concede, a la vez, en el mismo artículo 6, su parte de razón a Aristóteles al afirmar que la *felicidad última natural*, es decir, «una *felicidad imperfecta*, cual puede darse en esta vida», habría de consistir, como enseñó el Estagirita, en la contemplación de Dios, demostrado, a través dél conocimiento de las cosas sensibles, por la filosofía suprema o sabiduría humana.

«Y *de esta felicidad* imperfecta, consistente en la perfectísima operación del entendimiento especulativo sobre el óptimo objeto, que es el Ser divino, principalmente, y secundariamente en la perfección del intelecto práctico por la *prudencia*, y, como *disposición*, en la práctica de la virtud moral, *determinó el Filósofo en su libro de la «Etica»* [25].

Añade el Angélico que no le cuadra a ésta el *verdadero nombre* de felicidad, sino «una imperfecta semejanza de la beatitud verdadera», que es la bienaventuranza eterna (a.6). Aquella natural de un modo tan exacto y sublime descrita por el Estagirita, de *hecho* y en la *naturaleza caída* sólo tendrá *realización radicalmente* imperfecta y en casos raros... Es un *ideal* de *beatitud* humana, válido sólo en el orden abstracto de naturaleza pura (RAMÍREZ, t.3 p.268).

Aun en ese estado hipotético de naturaleza pura no aplacaría del *todo* la sed de felicidad ni la absoluta capacidad de conocer del entendimiento humano. Se precisaría para ello el tránsito a la otra vida y el paso del alma a la condición de puro espíritu, con una resurrección corporal que la reintegrara a un estado de naturaleza íntegra semejante a la condición angélica, para conseguir la *última y perfecta felicidad natural*. He ahí *una prueba más de la inmortalidad* del alma, contenida en estas exigencias de nuestra naturaleza espiritual, que reclaman posesión perfecta y permanente de la Verdad y Bien infinitos, los cuales no pueden conseguirse en esta vida. Y una conveniencia más en favor de la *beatitud perfecta sobrenatural* de la otra vida, que viene a colmar sobre toda exigencia la capacidad de actuación de la inteligencia y ansia ilimitada de felicidad de nuestro ser.

7.° *La bienaventuranza formal no consiste en el conocimiento de Dios por la intuición de las inteligencias separadas.*—Tal es el sentido de la afirmación del Angélico en el artículo 7, *nueva determinación* de la operación intelectual beatífica, que no sólo no es acto de sabiduría humana abstractiva, derivada de las cosas sensibles, sino que es aun superior a todo conocimiento intuitivo y angélico de substancias espirituales. Santo Tomás se opone con él y rebate una gran corriente *de concepciones falsas*, bien importantes en la historia del pensamiento humano. Aquí se contenta con indicarlas (ad 2), pero en otros lugares las expone con exactitud [26].

Estas opiniones son las doctrinas neoplatónicas o averroístas de los filósofos árabes, que, desde Avicena, pasan por Alkindi, Alfarabi, Aventofail, Algazel, Avempace, hasta Averroes y Maimónides [27]. Estos profesaban la teoría emanatista neoplatónica del origen de todas las cosas del primer Ser, el Uno, por un proceso de gradual emanación de las diez inteligencias, la última de las cuales, identificada con el entendimiento agente de Aristóteles, sería la Inteligencia agente, creadora de todas las cosas del mundo y de nuestras almas y conservadora de las mismas. Por eso, la felicidad última la imaginaron como una vuelta y reabsorción en Dios por un proceso de retorno semejante al de salida o proceso emanativo. Consistiría en la unión de nuestra alma con el primer Ser mediante la Inteligencia agente, *por continuación y unión* inmediata con ella, de lo cual recibiría su *iluminación intelectual* y todo su conocimiento. Sería unión intuitiva, contemplación de la última Inteligencia, cifra y esencia de la felicidad del hombre.

El proceso para llegar a ella era doble. Los más defendían *la vía especulativo-mística*, según la cual el alma previamente debía actuarse con todas las ciencias especulativas, poseer todas las formas inteligibles de las cosas, y, sólo así actuada, podía unirse por intuición con

[25] *Sent.* 4 d.49 q.1 q.ª1 sol.1.
[26] *In Sent.* 2 d.28 q.5; *In Boet. «De Trinitate»* q.1 a.3; *De Verit.* q.16 a.6; q.18 a.1.
[27] Ampliamente las expone el P. RAMÍREZ, o.c., p.283ss.

la Inteligencia agente y por continuación con las demás Inteligencias llegar hasta su reabsorción o mística transformación en el Uno.

Pero Algacel rechazaba esta preparación especulativa de los filósofos y enseñaba una ascesis y purificación moral para llegar a tal unión intuitiva [28]. Tal era la *vía puramente mística* o contemplativa.

Este iluminismo neoplatónico de los árabes se introdujo en las escuelas latinas de la Edad Media, parcialmente cristianizado por Domingo Gundisalino, el gran traductor y principal transmisor de las obras de los árabes al Occidente. En su obra *De anima* (c.10) enseña que la Inteligencia agente es Dios, que no sólo crea, sino ilumina en todo momento las inteligencias de los hombres como verdadero entendimiento agente separado, sin cuya luz nada puede el hombre conocer. Hecha esta trasposición, sigue a los árabes en cuanto a enseñar un proceso de *ascensión* de nuestra inteligencia por sucesivas iluminaciones hasta llegar a la contemplación e intuición inmediata de Dios, en que consiste la beatitud; marcha ascendente en que se mezcla en uno el proceso natural y la *elevación* por gracia y mística hasta Dios.

En pos de Gundisalino, Pedro Hispano, Guillermo de Alvernia, Roger Bacón, etc., y autores místicos como Eckardt y Juan de Castello, siguieron esta doctrina iluminista y platonizante en la Escolástica medieval.

La influencia de tal iluminismo escolástico arabizante ha sido secular; pues, como nos informa el P. Ramírez (p.296ss), fué mediante uno de sus últimos defensores, Marsilio Ficino, como derivó su influjo sobre los platonizantes Thomassino, A. Martín y Malebranche, dando lugar al *ontologismo* de éste y de toda la corriente ontologista de Gratry, Gioberti, Rosmini y otros. Son, en efecto, las ideas centrales del sistema ontologista, comunes a las del iluminismo medieval, las que ha elaborado Marsilio Ficino en su *Theologia platonica de immortalitate animarum:* Dios sigue iluminando directamente nuestra inteligencia, no como entendimiento, pero sí por la idea de ser que es Dios, en la cual se tiene el conocimiento inmediato de El y por la cual son conocidas todas las cosas. Ciertamente, pretenden sus fautores separar esta intuición ontologista de Dios de la intuición beatífica, pero sólo media diferencia de grados. El actual intuicionismo práctico de los modernistas, con su intuición inmediata de lo divino en la experiencia religiosa, no es del todo extraño ni discorde con aquel iluminismo medieval.

La tesis de Santo Tomás, quien depuró la teología y filosofía católicas de todo el influjo del iluminismo árabe con su doctrina del entendimiento agente como facultad del hombre, *es de fe* referida a la beatitud sobrenatural. Esas teorías de los filósofos árabes han sido reprobadas por la doctrina católica en sus fundamentos panteístas, emanatistas y referentes a la esencia del alma. También a la fe católica pertenece que la visión y posesión de Dios en la beatitud formal es *inmediata* y en su esencia, sin el medio objetivo de una pretendida intuición de las substancias separadas [29]. Además, dichas teorías hacen la visión de Dios accesible al hombre en esta vida por la sola virtud natural del entendimiento, y la fe católica enseña la absoluta necesidad de la elevación sobrenatural del intelecto por la *luz de la gloria* a la visión de Dios, como consta sobre todo por la condenación de begardos y beguinas en el concilio Vienense (Denz. 474-5). Y, por fin,

[28] RAMÍREZ, l.c. p.282.290.
[29] Const. *Benedictus Deus:* Denz. 580.

aun en las formas de iluminismo de los autores escolásticos se debe observar que se introduce una confusión del conocimiento natural y sobrenatural, de la fe y la razón, con la posibilidad y exigencia de la misma para conocer lo sobrenatural, contra la neta distinción de los dos órdenes definida en el concilio Vaticano (Denz. 1795). En cuanto a las teorías del *ontologismo,* tampoco distingue esencialmente, sino con diferencia de grados, la visión sobrenatural de Dios de la intuición ontologista, y han sido repetidamente condenadas por la Iglesia (Denz. 1659-1665.1891-99).

Agrega Santo Tomás, concediendo la parte de verdad implicada en estas concepciones, «que una cierta beatitud puede consistir en la contemplación de estas substancias espirituales o inteligencias» (a.7). Es la *felicidad natural* perfecta de la otra vida, que obtendría en estado de naturaleza pura el alma separada del cuerpo, semejante en todo a la beatitud natural angélica. Lo que sería sólo verdad a condición de interpretar esa intuición de las inteligencias como la contemplación de Dios en la visión inmediata que cada ángel o alma separada tiene de su propia substancia y secundariamente en la intuición de las otras «substancias separadas».

8.° *La bienaventuranza perfecta del hombre consiste en la visión de la divina esencia, es decir, en el conocimiento inmediato de Dios por el entendimiento especulativo, elevado por el hábito sobrenatural del lumen gloriae.*—Tal conclusión del artículo 8 es el término de este *proceso ascensional* y discriminativo seguido en la cuestión, la determinación de esa actividad altísima operativa que encierra la esencia de la beatitud eterna. Esta actividad es la visión de Dios, designada por el principio específico que la produce, como «el conocimiento de Dios por el hábito sobrenatural del *lumen gloriae*». Hasta ahora teníamos que la actividad beatífica no podía realizarse por ningún principio cognoscitivo natural del entendimiento no elevado, ni aun la más alta intuición angélica. Era necesario que el entendimiento fuera elevado al conocimiento sobrenatural.

Resta por verificar la *última fase discriminativa* que nos dé la *diferencia específica* de la beatitud consumada. Consiste en distinguir dicho *principio cognoscitivo* de la visión de Dios de los demás hábitos cognoscitivos sobrenaturales. Esta última fase, omitida y supuesta por Santo Tomás, es brillantemente salvada en el comentario del P. Ramírez (p.322ss). La beatitud sobrenatural, que es conocimiento inmediato o visión de Dios, no puede ser producida ni por el hábito de la fe ni por el de *ciencia teológica,* que esencialmente son imperfectos, de conocimiento oscuro y mediato; tampoco por el conocimiento profético, que es igualmente noticia imperfecta y mediata de las cosas divinas a través de especies creadas. Ni aun, en fin, por los dones especulativos del Espíritu Santo—inteligencia, ciencia y sabiduría—, los cuales, aunque más elevados que los precedentes y aptos para continuarse en la gloria en una contemplación altísima e íntima de Dios, no implican la actividad cognoscitiva más perfecta, la visión de Dios, ni, por lo tanto, contienen la beatitud; el conocimiento y experiencia de Dios que dan los dones es mediato, por los efectos de gracia y amor, y por sí mismos no producen la evidencia directa, la contemplación intuitiva inmediata de Dios.

Sólo queda, en consecuencia, que la beatitud perfecta consista en la *operación* intelectual producida por un *hábito propio* del estado beatífico, el *lumen gloriae,* única luz sobrenatural que eleva y conforta el

entendimiento creado para la visión de Dios. Tal es también la última diferencia entre ella y la felicidad sobrenatural imperfecta de esta vida.

La existencia de este *lumen gloriae* y *su naturaleza* como disposición inmediata para una *unión inteligible actual y perfectísima* de Dios con el entendimiento humano y como *principio* de la *visión inmediata*—con exclusión de todo medio objetivo y subjetivo o formal—*de la esencia divina*, son *verdades de fe*, cuya declaración queda relegada por Santo Tomás y toda la teología a la parte dogmática (1 q.12). En este artículo 8 se limita Santo Tomás a establecer el *hecho* de la visión de Dios en sí, como término último y trascendente de toda aspiración del hombre a la felicidad, apoyándolo simplemente en su argumentación usual, de simple conveniencia, sobre el deseo natural de ver la esencia de la causa divina, vistos los efectos creados.

Quede para la introducción a la cuestión 5 informar más ampliamente y sobre las discusiones en torno a este deseo natural de ver a Dios y precisar su sentido. Aquí sólo adelantaremos la indicación de que su valor no puede ser demostrativo ni aun de la posibilidad de la visión de Dios, sino que, supuesta la revelación de la elevación del hombre a la sobrenatural y su ordenación gratuita a la visión beatífica, aquel deseo significa una alta conveniencia de ese sublime destino con la naturaleza del hombre, nacida, como todas las que se aducen, de esa capacidad pasiva y potencia obediencial de la Verdad y el Bien universal que hay en la naturaleza espiritual del hombre.

Y cómo tal analogía de conveniencia es traída por Santo Tomás, que siempre se mueve en esa atmósfera habitual de analogías naturales para probar los más altos misterios sobrenaturales.

CUESTION 3

(In octo articulos divisa)

Quid sit beatitudo

Qué es la bienaventuranza

A continuación debemos examinar qué cosa sea la bienaventuranza y qué requisitos supone. En cuanto a lo primero se han de averiguar ocho cosas:

Primera: si la bienaventuranza es algo increado.

Segunda: dado que sea algo creado, si es operación.

Tercera: si es operación de la parte sensitiva o solamente de la intelectiva.

Cuarta: dado que sea operación de la parte intelectiva, si es operación del entendimiento o de la voluntad.

Quinta: si es operación del entendimiento especulativo o del entendimiento práctico.

Sexta: supuesto que sea del entendimiento especulativo, si consiste en la consideración de las ciencias especulativas.

Séptima: si consiste en la contemplación de las substancias separadas, o sea de los ángeles.

Octava: si consiste en la sola contemplación de Dios, por la cual se ve a Dios en su esencia.

Deinde considerandum est quid sit beatitudo (cf. q.2 introd.) et quae requirantur ad ipsam (q.4).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum beatitudo sit aliquid increatum.

Secundo: si est aliquid creatum, utrum sit operatio.

Tertio: utrum sit operatio sensitivae partis, an intellectivae tantum.

Quarto: si est operatio intellectivae partis, utrum sit operatio intellectus, an voluntatis.

Quinto: si est operatio intellectus, utrum sit operatio intellectus speculativi, aut practici.

Sexto: si est operatio intellectus speculativi, utrum consistat in speculatione scientiarum speculativarum.

Septimo: utrum consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet angelorum.

Octavo: utrum in sola speculatione Dei qua per essentiam videtur.

ARTICULO 1

Utrum beatitudo sit aliquid increatum *

Si la bienaventuranza es algo increado

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo sit aliquid increatum.

1. Dicit enim Boetius, in III "De consol." [1]: "Deum esse ipsam beatitudinem necesse est confiteri."

2. Praeterea, beatitudo est summum bonum. Sed esse summum bonum convenit Deo. Cum ergo non sint plura summa bona, videtur quod beatitudo sit idem quod Deus.

3. Praeterea, beatitudo est ultimus finis, in quem naturaliter humana voluntas tendit. Sed in nullum aliud voluntas tanquam in finem tendere debet nisi in Deum; quo solo fruendum est, ut Augustinus dicit [2]. Ergo beatitudo est idem quod Deus.

Sed contra, nullum factum est increatum. Sed beatitudo hominis est aliquid factum: quia secundum Augustinum, I "De doctr. christ." [3], "illis rebus fruendum est, quae nos beatos faciunt." Ergo beatitudo non est aliquid increatum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.1 a.8; q.2 a.7), dictum

Dificultades. Parece que la beatitud es algo increado.

1. Dice, en efecto, Boecio: "Necesariamente hay que confesar que Dios es la misma bienaventuranza".

2. La beatitud es el sumo bien. Pero ser sumo bien sólo es propio de Dios. No habiendo muchos bienes sumos, parece que la felicidad suprema se identifica con Dios.

3. La beatitud es el fin último, al cual tiende naturalmente la voluntad del hombre. Pero a ningún otro debe tender la voluntad como a fin, sino a Dios, de quien sólo ha de gozarse, como dice San Agustín. Luego la beatitud es una misma cosa con Dios.

Por otra parte, nada hecho es increado. Mas la beatitud del hombre es producida, pues, según San Agustín, "debe gozarse de aquellas cosas que nos hacen bienaventurados". Luego la bienaventuranza no es algo increado.

Respuesta. Como ya se dijo, el concepto de fin tiene dos sentidos:

---

[a] 1 q.26 a.3; *Sent.* 4 d.49 q.1 a.2 q.ª1.

[1] Prosa 10: ML 63,766.

[2] *De doctr. christ.* l.1 c.5.22: ML 34,21.25.

[3] C.3: ML 34,20.

uno, significando la misma cosa que deseamos alcanzar, como en el avaro el fin es el dinero; otro, significando la posesión, uso o fruición del objeto que se desea; como si decimos que la posesión del dinero es el fin del avaro, y gozar del objeto sensual es el fin del voluptuoso. En el primer sentido, el fin del hombre es el bien increado, o sea Dios, el único que puede con su infinita bondad colmar perfectamente la voluntad humana. En el segundo, el último fin del hombre es algo creado existente en él mismo, lo cual no es otra cosa que la consecución o fruición del fin último. Ahora bien, el último fin se llama la beatitud. Si, pues, la bienaventuranza se considera por referencia a la causa u objeto, es algo increado. Pero si se considera con respecto a la misma esencia de la beatitud, entonces es algo creado.

Soluciones. 1. Dios es la beatitud por su propia esencia, porque no es bienaventurado por la consecución o participación de algún otro bien, sino por esencia. Mas los hombres son bienaventurados, dice Boecio, por participación, como también son llamados "dioses" por participación. Esta participación de la bienaventuranza, por la cual se dice el hombre bienaventurado, es algo creado.

2. La beatitud se llama bien sumo del hombre porque es la consecución o fruición del sumo bien.

3. La bienaventuranza se llama fin último, al modo como se llama fin a la consecución del mismo.

est, finis dicitur dupliciter. Uno modo, ipsa res quam cupimus adipisci: sicut avaro est finis pecunia. Alio modo, ipsa adeptio vel possessio, seu usus aut fruitio eius rei quae desideratur: sicut si dicatur quod possessio pecuniae est finis avari, et fruitio voluptuosa est finis intemperati. Primo ergo modo, ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. Secundo autem modo, ultimus finis hominis est aliquid creatum in ipso existens, quod nihil est aliud quam adeptio vel fruitio finis ultimi. Ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel obiectum, sic est aliquid increatum: si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.

Ad primum ergo dicendum quod Deus est beatitudo per essentiam suam: non enim per adeptionem aut participationem alicuius alterius beatus est, sed per essentiam suam. Homines autem sunt beati, sicut ibidem dicit Boetius, per participationem; sicut et "dii" per participationem dicuntur. Ipsa autem participatio beatitudinis secundum quam homo dicitur beatus, aliquid creatum est.

Ad secundum dicendum quod beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, quia est adeptio vel fruitio summi boni.

Ad tertium dicendum quod beatitudo dicitur ultimus finis, per modum quo adeptio finis dicitur finis.

ARTICULO 2

Utrum beatitudo sit operatio [a]

Si la bienaventuranza es una operación

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudo non sit operatio.

1. Dicit enim Apostolus, Rom. 6,22: "Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam". Sed vita non est operatio, sed ipsum esse viventium. Ergo ultimus finis, qui est beatitudo, non est operatio.

2. Praeterea, Boetius dicit, in III "De consol." [4], quod beatitudo est "status omnium bonorum aggregatione perfectus". Sed status non nominat operationem. Ergo beatitudo non est operatio.

3. Praeterea, beatitudo significat aliquid in beato existens: cum sit ultima perfectio hominis. Sed operatio non significat ut aliquid existens in operante, sed magis ut ab ipso procedens. Ergo beatitudo non est operatio.

4. Praeterea, beatitudo permanet in beato. Operatio autem non permanet, sed transit. Ergo beatitudo non est operatio.

5. Praeterea, unius hominis est una beatitudo. Operationes autem sunt multae. Ergo beatitudo non est operatio.

6. Praeterea, beatitudo inest beato absque interruptione. Sed operatio humana frequenter interrumpitur: puta sommo vel aliqua alia occupatione, vel quiete. Ergo beatitudo non est operatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in I "Ethic." [5], quod "felicitas est operatio secundum virtutem perfectam".

Respondeo dicendum quod, se-

Dificultades. Parece que la beatitud no es una operación.

1. Dice el Apóstol a los Romanos: "Tenéis vuestro fruto en la santificación, vuestro fin en la vida eterna". Pero la vida no es una operación, sino el ser mismo de los vivientes. Luego el fin último, que es la beatitud, no es una operación.

2. Dice Boecio que "la bienaventuranza es un estado perfecto por la reunión de todos los bienes". Mas la palabra estado no implica operación. Luego la beatitud no es una operación.

3. La beatitud significa algo existente en el bienaventurado, por ser la última perfección del hombre. Pero la operación no significa algo existente en el operante, sino más bien procedente del mismo. Luego la beatitud no es operación.

4. La beatitud permanece en el bienaventurado; mas la operación no permanece, sino que es transeúnte. Por lo tanto, la operación no da la bienaventuranza.

5. En cada hombre hay una sola felicidad. Pero sus acciones son muchas. Luego la beatitud no es operación.

6. La beatitud es inherente al bienaventurado sin interrupción. Mas la operación humana se interrumpe con frecuencia, por el sueño, por otra ocupación o por el reposo. Luego la beatitud no es operación.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la felicidad es una operación conforme con la virtud perfecta".

Respuesta. En cuanto que la bea-

[a] *Sent.* 4 d.49 q.1 a.2 q.ª2; *Cont. Gent.* 1,100; *Ethic.* 1 lect.10; *Metaph.* 9 lect.8.
[4] Prosa 2ª; ML 63,724.
[5] C.13 n.1 (BK 1102a5); S.TH., lect.19; c.7 n.15 (BK 1098a16); S.TH., lect.10.

titud del hombre es algo creado y en él existente, necesariamente se ha de afirmar que es una operación. Porque la beatitud es la perfección última del hombre. Y como una cosa en tanto es perfecta en cuanto está en acto, ya que la potencia sin el acto es imperfecta, de ahí que la beatitud del hombre debe consistir en el acto último del mismo. Es evidente que la operación es el último acto del operante, y por eso es llamada por el Filósofo "acto segundo"; pues el que sólo tiene forma es operante en potencia; así, el sabio es el que está en potencia para considerar. De ahí que en los demás órdenes cada cosa se dice ser "por su operación", como nota el Filósofo. Es, pues, forzosamente la beatitud del hombre una operación.

Soluciones. 1. El término "vida" se toma en dos sentidos: uno, significando el mismo ser del viviente, y de este modo la beatitud no es vida, pues ya se ha probado que el ser de un hombre, cualquiera que sea, no es su felicidad; sólo el ser de Dios se identifica con su beatitud.—En otro sentido, vida es la operación del ser viviente por la cual el principio vital interno pasa al acto; así, hablamos de vida activa, vida contemplativa, o vida voluptuosa. Y de este modo a la vida eterna se llama último fin, como consta por San Juan: "Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti por Dios verdadero y único".

2. Boecio, al definir la beatitud, la consideró en su noción común de bienaventuranza, consistente en ser el bien común perfecto; y esto fué lo que significó al decir que es "un estado perfecto por la reunión de todos los bienes"; lo cual sólo significa que el bienaventurado se halla en un estado de bien perfecto. Mas Aristóteles expresó la misma esencia de la beatitud indicando el principio

cundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere quod beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu: nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis; unde et "actus secundus" a Philosopho nominatur, in II "De anima" [6]**: nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est quod in aliis quoque rebus res unaquaeque dicitur esse "propter suam operationem", ut dicitur in II "De caelo"** [7]**. Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse.**

Ad primum ergo dicendum quod vita dicitur dupliciter. Uno modo, ipsum esse viventis. Et sic beatitudo non est vita: ostensum est enim (q.2 a.5) quod esse unius hominis, qualecumque sit, non est hominis beatitudo; solius enim Dei beatitudo est s u u m esse. — Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitae in actum reducitur: et sic nominamus vitam activam, vel contemplativam, vel voluptuosam. Et hoc modo vita aeterna dicitur ultimus finis. Quod patet per hoc quod dicitur Io. 17,3: "Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum unum".

Ad secundum dicendum quod Boetius, definiendo beatitudinem, consideravit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis ratio beatitudinis quod sit bonum commune perfectum; et hoc significavit cum dixit quod est "status omnium bonorum aggregatione perfectus", per quod nihil aliud significatur nisi quod beatus est in statu boni perfecti. Sed Aristoteles expressit ip-

[6] C.1 n.5 (Bk 412a23); S.Th., lect.1.
[7] C.3 n.1 (Bk 286a8); S.Th., lect.4.

sam essentiam beatitudinis, ostendens per quid homo sit in huiusmodi statu, quia per operationem quandam [8]**. Et ideo in I "Ethic."** [9] **ipse etiam ostendit quod beatitudo es "bonum perfectum".**

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in IX "Metaphys." [10]**, duplex est actio. Una quae procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere et secare. Et talis operatio non potest esse beatitudo: nam talis operatio non est actio et perfectio agentis, sed magis patientis, ut ibidem dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere et velle: et huiusmodi actio est perfectio et actus agentis. Et talis operatio potest esse beatitudo.**

Ad quartum dicendum quod, cum beatitudo dicat quandam ultimam perfectionem, secundum quod diversae res beatitudinis capaces ad diversos gradus perfectionis pertingere possunt, secundum hoc necesse est quod diversimode beatitudo dicatur. Nam in Deo est beatitudo per essentiam: quia ipsum esse eius est operatio eius, qua non fruitur alio, sed seipso. In angelis autem beatis est ultima perfectio secundum aliquam operationem, qua coniunguntur bono increato: et haec operatio in eis est unica et sempiterna. In hominibus autem, secundum statum praesentis vitae, est ultima perfectio secundum operationem qua homo coniungitur Deo: sed haec operatio nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio intercisione multiplicatur. Et propter hoc in statu praesentis vitae, perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Philosophus, in I "Ethic." [11]**, ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam imperfectam, post multa concludens: "Beatos autem dicimus ut homines". Sed promittitur nobis**

[8] Cf. *Sed contra*.
[9] C.7 n.3 (Bk 1097a29); S.Th., lect.9
[10] VIII c.8 n.9 (Bk 1050a30); S.Th., l.9 lect.8.
[11] C.10 n.16 (Bk 1101a20); S.Th., lect.16.

por el cual el hombre se halla en tal estado, que es una operación; por eso también él en la "Etica" demuestra que la beatitud es un "bien perfecto".

3. Como dice Aristóteles, hay dos clases de acción: una procede del operante y pasa a la materia exterior, como el quemar y el cortar; tal operación no puede ser la beatitud, por cuanto no es acto ni perfección del agente, sino más bien del paciente, como él mismo dice. Otra, que permanece en el agente, como el sentir, entender y querer; esta acción es perfección y acto del agente, y puede ser la bienaventuranza.

4. Como la beatitud expresa cierta perfección última, en la medida que los diversos seres, capaces de la bienaventuranza, pueden alcanzar grados diversos de perfección, en la misma es de necesidad que se exprese diversamente la beatitud. En Dios existe la beatitud por esencia, por identificarse su mismo ser con su obrar; pues no goza de otro, sino de sí mismo. En los ángeles la beatitud es última perfección, mediante la operación por la cual se unen al bien increado; y esta actividad es en ellos única y sempiterna. En los hombres, para el estado de la vida presente, su perfección última es mediante la operación por la que se unen con Dios. Pero esta operación no puede ser continua, y, por consiguiente, tampoco única, ya que la actividad se multiplica por las interrupciones. Por consiguiente, en la vida presente no puede el hombre alcanzar la beatitud perfecta. Por eso dijo el Filósofo, al poner en esta vida la felicidad del hombre, que es imperfecta, concluyendo, después de muchas consideraciones, con estas palabras: "Digo felices, en cuanto pueden serlo los

hombres". Sin embargo, Dios nos promete una felicidad perfecta cuando seamos en el cielo "como los ángeles", según dice por San Mateo.

Respecto de la beatitud perfecta no hay cuestión, porque es una, continua y sempiterna la operación por la que se une la mente del hombre con Dios en aquel estado de bienaventuranza. Pero en la vida presente tanto distamos de la bienaventuranza perfecta cuanto de la unidad y continuidad de tal operación. Existe, no obstante, alguna beatitud participada, y cuanto la operación sea más continuada y una, tanto tendrá más de bienaventuranza. Por eso en la vida activa, que se ocupa de muchas cosas, hay menos de beatitud que en la vida contemplativa, la cual versa sobre algo único, es decir, sobre la contemplación de la verdad. Y si bien no siempre tal hombre contempla en acto, mas como tal operación está en su poder, puede siempre ejercitarla. Y porque la misma cesación a causa del sueño o de otra ocupación natural, la ordena a la actividad contemplativa, parece que la operación tiene cierta continuidad.

Con esto quedan contestadas la quinta y sexta objeción.

a Deo beatitudo perfecta, quando erimus "sicut angeli in caelo", sicut dicitur Mt. 22,30.

Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam, cessat obiectio: quia una et continua et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo coniungetur. Sed in praesenti vita, quantum deficimus ab unitate et continuitate talis operationis, tantum deficimus a beatitudinis perfectione. Est tamen aliqua participatio beatitudinis; et tanto maior, quanto operatio potest esse magis continua et una. Et ideo in activa vita, quae circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis quam in vita contemplativa, quae versatur circa unum, idest circa veritatis contemplationem. Et si aliquando homo actu non operetur huiusmodi operationem, tamen quia in promptu habet eam semper operari; et quia etiam ipsam cessationem, puta somni vel occupationis alicuius naturalis, ad operationem praedictam ordinat; quasi videtur operatio continua esse.

Et per hoc patet solutio ad quintum, et ad sextum.

ARTICULO 3

Utrum beatitudo sit operatio sensitivae partis, aut intellectivae tantum [a]

Si la beatitud es operación de la parte sensitiva o solamente de la intelectiva

Dificultades. Parece que la beatitud consiste también en la operación de los sentidos.

1. No hay en el hombre operación más noble que la de los sentidos, si exceptuamos la intelectual. Pero nuestra operación intelectual depende de la sensitiva, porque "nada

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat etiam in operatione sensus.

1. Nulla enim operatio invenitur in homine nobilior operatione sensitiva, nisi intellectiva. Sed operatio intellectiva dependet in nobis ab operatione sensitiva: "quia non possumus intelligere sine phantasmate", ut dicitur in III "De anima" [12]. Ergo beatitudo consistit etiam in operatione sensitiva.

2. Praeterea, Boetius dicit, in III "De consol." [13], quod beatitudo est "status omnium bonorum aggregatione perfectum". Sed quaedam bona sunt sensibilia, quae attingimus per sensus operationem. Ergo videtur quod operatio sensus requiratur ad beatitudinem.

3. Praeterea, beatitudo est "bonum perfectum", ut probatur in I "Ethic." [14]: quod non esset, nisi homo perficeretur per ipsam secundum omnes partes suas. Sed per operationes sensitivas quaedam partes animae perficiuntur. Ergo operatio sensitiva requiritur ad beatitudinem.

Sed contra in operatione sensitiva communicant nobiscum bruta animalia. Non autem in beatitudine. Ergo beatitudo non consistit in operatione sensitiva.

Respondeo dicendum quod ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter: uno modo, essentialiter; alio modo, antecedenter; tertio modo, consequenter. Essentialiter quidem non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem. Nam beatitudo hominis consistit essentialiter in coniunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis, ut supra (a.1) ostensum est: cui homo coniungi non potest per sensus operationem. Similiter etiam quia, sicut ostensum est (q.2 a.5), in corporalibus bonis beatitudo hominis non consistit: quae tamen sola per operationem sensus attingimus.

Possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem, secundum beatitudinem imperfectam qualis in praesenti vita haberi potest:

[a] *Cont. Gent.* 3,33; *Ethic.* 1 lect.10; *Compend. theol.* p.2 c.9.

podemos entender sin imágenes", como dice Aristóteles. Por lo tanto, la suprema felicidad consiste también en la operación sensitiva.

2. Dice Boecio que "la bienaventuranza es un estado perfecto por la reunión de todos los bienes". Pero algunos bienes son sensibles, los cuales obtenemos por la operación de los sentidos. Luego parece que la operación sensitiva es requisito para la beatitud.

3. La bienaventuranza es "bien perfecto", lo que no se verificaría si por ella no fuese el hombre perfeccionado en todas sus partes. Mas las operaciones sensitivas perfeccionan algunas partes del alma. Luego se requiere la operación sensitiva para la beatitud.

Por otra parte, las operaciones sensitivas son comunes a nosotros y a los animales brutos, mas no la beatitud. Luego la bienaventuranza no consiste en operación de los sentidos.

Respuesta. Para la beatitud puede requerirse una cosa de tres maneras: de un modo esencial, antecedente y consiguiente. De un modo esencial no puede la operación sensitiva formar parte de la beatitud, porque ésta consiste esencialmente en la unión del hombre con el Bien increado, fin último al cual no puede el hombre unirse por operación sensitiva. Además, porque la felicidad suprema del hombre no consiste, como ya se dijo, en bienes corporales, los cuales se alcanzan solamente por las operaciones del sentido.

Pueden, sin embargo, pertenecer a la beatitud las operaciones sensitivas de un modo antecedente y consiguiente: antecedentemente, para la felicidad imperfecta, cual puede lograrse en esta vida, porque la operación del entendimiento presupone la del sentido. Consiguientemente, para la bea-

[12] C.7 n.3 (BK 431a16); S.TH., lect.12
[13] Prosa 2. ML 63,724.
[14] C.7 n.3 (BK 1097a29); S.TH., lect.9

titud perfecta que esperamos gozar en el cielo; porque después de la resurrección, "de la misma felicidad del alma, dice San Agustín, se verificará cierta refluencia en el cuerpo y en los sentidos corporales, a fin de que sean perfeccionados en sus operaciones", como se hará patente más tarde, al hablar de la resurrección. Mas entonces la operación por la cual el entendimiento humano se unirá con Dios, no dependerá de los sentidos.

Soluciones. 1. La objeción prueba que la operación de los sentidos se requiere de un modo antecedente para la beatitud imperfecta, cual puede alcanzarse en esta vida.

2. La beatitud perfecta, como la poseen los ángeles, reúne todos los bienes por la unión con la fuente universal de todo bien, sin que necesite de cada uno de los bienes particulares. Pero en la beatitud imperfecta se requiere la agregación de todos los bienes suficientes para la actividad más perfecta de esta vida.

3. En la beatitud perfecta se perfecciona todo el hombre, pero en su parte inferior por redundancia de la superior. Al contrario, en la beatitud imperfecta de la vida presente, de la perfección de la parte inferior se asciende a la perfección de la superior.

nam operatio intellectus praeexigit operationem sensus.—Consequenter autem, in illa perfecta beatitudine quae expectatur in caelo: quia post resurrectionem, "ex ipsa beatitudine animae", ut Augustinus dicit in Epistola "ad Dioscorum" [15], "fiet quaedam refluentia in corpus et in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur"; ut infra magis patebit, cum de resurrectione agetur ("Suppl." q.82). Non autem tunc operatio qua mens humana Deo coniungetur, a sensu dependebit.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa probat quod operatio sensus requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi potest.

Ad secundum dicendum quod beatitudo perfecta, qualem angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per coniunctionem ad universalem fontem totius boni; non quod indigeat singulis particularibus bonis. Sed in hac beatitudine imperfecta, requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem huius vitae.

Ad tertium dicendum quod in perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam a superiori. In beatitudine autem imperfecta praesentis vitae, e converso a perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris.

[15] Epist. 118 c.3: ML 33,439

ARTICULO 4

Utrum, si beatitudo est intellectivae partis, sit operatio intellectus, an voluntatis *

Si la bienaventuranza consiste en una operación del entendimiento o de la voluntad

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis.

1. Dicit enim Augustinus, XIX "De civ. Dei" [16], quod beatitudo hominis in pace consistit: unde in Psalmo 147,3, "Qui posuit fines tuos pacem". Sed pax ad voluntatem pertinet. Ergo beatitudo hominis in voluntate consistit.

2. Praeterea, beatitudo est summum bonum. Sed bonum est obiectum voluntatis. Ergo beatitudo in operatione voluntatis consistit.

3. Praeterea, primo moventi respondet ultimus finis: sicut ultimus finis totius exercitus est victoria, quae est finis ducis, qui omnes movet. Sed primum movens ad operandum est voluntas: quia movet alias vires, ut infra (q.9 a.3) dicetur. Ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

4. Praeterea, si beatitudo est aliqua operatio, oportet quod sit nobilissima operatio hominis. Sed nobilissima operatio est dilectio Dei, quae est actus voluntatis, quam cognitio, quae est operatio intellectus: ut patet per Apostolum, I ad Cor. 13. Ergo videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis.

5. Praeterea, Augustinus dicit, in XIII "De Trin." [17], quod "beatus est qui habet omnia quae vult, et nihil vult male". Et post pauca subdit [18]: "Propinquat beato qui bene vult quodcumque vult: bona enim beatum faciunt, quorum bonorum iam habet ali-

Dificultades. Parece que la bienaventuranza consiste en un acto de la voluntad.

1. Dice San Agustín que "la beatitud del hombre consiste en la paz"; por eso dice el Salmo: "El que estableció la paz en tus términos". Mas la paz pertenece a la voluntad. Luego la suprema felicidad del hombre reside en la voluntad.

2. La beatitud es el sumo bien; pero el bien es objeto de la voluntad; por lo tanto, la beatitud del hombre consiste en operación de la voluntad.

3. Al primer motor corresponde el fin último, y así el último fin de todo el ejército es la victoria, fin propio del caudillo, que pone a todos en movimiento. Pero el primer principio de acción es la voluntad, que mueve a todas las otras potencias, según adelante se dirá. Luego la beatitud pertenece a la voluntad.

4. Si la beatitud consiste en una operación, deberá ser la más noble del hombre. Pero más noble es el amor de Dios, acto de la voluntad, que el conocimiento, que es acto de la inteligencia, según dice el Apóstol. Parece, pues, que la beatitud consiste en un acto de la voluntad.

5. Dice San Agustín: "Bienaventurado es el que tiene todas las cosas que desea y ninguna desea mal"; y luego añade: "Y se acerca al bienaventurado el que quiere bien todo cuanto quiere; porque los bienes hacen dichoso al que ya tiene algo de

* 1 q.26 a.2 ad 2; *Sent.* 4 d.49 q.1 a.1 q.ª2; *Cont. Gent.* 3,26; *Quodl.* 8 q.9 a.1; *Compend. theol.* c.107.

[16] C.10.11; ML 41,636-37.
[17] C.5: ML 42,1020.
[18] C.6: ML 42,1020.

esos bienes, a saber, la buena voluntad". Por lo tanto, la beatitud consiste en un acto de la voluntad.

Por otra parte, dice el Señor por San Juan: "Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero". Luego la beatitud del hombre consiste en el conocimiento de Dios, que es acto de la inteligencia.

Respuesta. Como arriba se dijo, dos cosas se requieren para la beatitud: una, que es la esencia de la beatitud; otra, que es un accidente propio de la misma, la delectación que va unida a ella. Digo, pues, que, en cuanto a lo esencial, es imposible que la bienaventuranza consista en un acto de la voluntad. Ha quedado evidenciado que la beatitud es la consecución del fin último; mas la consecución del fin no consiste en el acto de la voluntad, pues ésta se mueve al fin ausente, cuando lo desea, y como presente cuando se deleita y descansa en él. Es evidente que el deseo del fin no es consecución del mismo, sino movimiento hacia él. Mas la delectación sobreviene por estar el fin presente, y no, al contrario, que se haga una cosa presente porque la voluntad se deleite en ella. Es, pues, necesario que haya algo distinto del acto de la voluntad, por lo cual se haga presente el fin.

Esto es manifiesto en los fines sensibles. Si por un acto de la voluntad se consiguiese el dinero, el codicioso lo conseguiría desde el primer momento en que desea alcanzarlo; pero esto no es así. El dinero sigue ausente y sólo lo consigue cuando lo aprehende con la mano o de otro modo, a lo cual se sigue el goce del dinero logrado. Lo mismo acontece respecto del fin inteligible. Al principio deseamos su posesión, pero sólo lo conseguimos cuando se nos hace presente por un acto intelectual, y entonces la voluntad descansa por el gozo en el fin ya logrado.

quid, ipsam scilicet bonam voluntatem". Ergo beatitudo in actu voluntatis consistit.

Sed contra, est quod Dominus dicit, Io. 17,3: "Haec est vita aeterna, ut cognoscánt te, Deum verum unum". Vita autem aeterna est ultimus finis, ut dictum est (a.2 ad 1). Ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quae est actus intellectus.

Respondeo dicendum quod ad beatitudinem, sicut supra (q.2 a.6) dictum est, duo requiruntur: unum quod est essentia beatitudinis; aliud quod est quasi per se accidens eius, scilicet delectatio ei adiuncta. Dico ergo quod, quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex praemissis (a.12; q.2 a.7) quod beatitudo est consecutio finis ultimi. — Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis. Voluntas enim fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat; et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est praesens: non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit ipse finis praesens volenti.

Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere. Sed a principio quidem est absens ei; consequitur autem ipsam per hoc quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo huiusmodi; et tunc iam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus; et

tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto.

Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens; secundum quod Augustinus dicit, X "Confess." [19], quod beatitudo est "gaudium de veritate"; quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum quod pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo; sed quia antecedenter et consequenter se habet ad ipsam. Antecedenter quidem, inquantum iam sunt remota omnia perturbantia, et impedientia ab ultimo fine. Consequenter vero, inquantum iam homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus, suo desiderio quietato.

Ad secundum dicendum quod primum obiectum voluntatis non est actus eius sicut nec primum obiectum visus est visio, sed visibile. Unde ex hoc ipso quod beatitudo pertinet ad voluntatem tanquam primum obiectum eius, sequitur quod non pertineat ad ipsam tanquam actus ipsius.

Ad tertium dicendum quod finem primo apprehendit intellectus quam voluntas: tamen motus ad finem incipit in voluntate. Et ideo voluntati debetur id quod ultimo consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio vel fruitio.

Ad quartum dicendum quod dilectio praeeminet cognitioni in movendo, sed cognitio praevia est dilectioni in attingendo: "non enim diligitur nisi cognitum", ut dicit Augustinus in X "De Trin." [20]. Et ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus: sicut et finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus.

[19] C.23: ML 32,793.
[20] C.1: ML 42,973.

La beatitud consiste en un acto del entendimiento. Sin embargo, a la voluntad pertenece la delectación consiguiente a la bienaventuranza, según dice San Agustín que "la beatitud es el gozo de la verdad", en cuanto que ese gozo es la consumación de la bienaventuranza.

Soluciones. 1. La paz se integra en el último fin del hombre, no como algo esencial a la beatitud, sino como elemento antecedente y consiguiente de ella; antecedentemente, porque se han de alejar todos los obstáculos perturbadores e impeditivos del último fin; consiguientemente, en cuanto que el hombre, logrado ya el último fin, se aquieta y apacigua con sus deseos satisfechos.

2. El primer objeto de la voluntad no es su acto, como tampoco el primer objeto de la vista es la visión, sino lo visible. Por lo mismo, pues, que la beatitud pertenece a la voluntad como su primer objeto, se deduce que no le pertenece como su acto propio.

3. El fin es captado por el entendimiento antes que por la voluntad; sin embargo, el movimiento hacia el fin comienza en la voluntad. Por esto, a la voluntad se debe lo que sigue en último término a la consecución del fin, a saber, la delectación o fruición.

4. La dilección aventaja al conocimiento en cuanto a mover; pero el conocimiento es previo al amor en la obtención, pues "no se ama sino lo que es conocido", como dice San Agustín. Por esto alcanzamos primero el fin inteligible por la acción intelectiva, como primero llegamos a obtener el fin sensible por la acción del sentido.

5. El que tiene todo lo que desea, sin duda es feliz, pero por un acto distinto del acto de deseo. Mas el no querer mal ninguna cosa es requisito para la beatitud, como una disposición debida a ella. La buena voluntad, en efecto, se enumera entre los bienes que hacen feliz como inclinación hacia ellos, así como el movimiento se reduce al mismo género que su término, v. gr., la alteración a la cualidad.

Ad quintum dicendum quod ille qui habet omnia quae vult, ex hoc est beatus, quod habet ea quae vult: quod quidem est per aliud quam per actum voluntatis. Sed nihil male velle requiritur ad beatitudinem sicut quaedam debita dispositio ad ipsam. Voluntas autem bona ponitur in numero bonorum quae beatum faciunt, prout est inclinatio quaedam in ipsa: sicut motus reducitur ad genus sui termini, ut alteratio ad qualitatem.

ARTICULO 5

Utrum beatitudo sit operatio intellectus speculativi, an practici [a]

Si la bienaventuranza es operación del entendimiento especulativo o del práctico

Dificultades. Parece que la bienaventuranza consiste en una operación del entendimiento práctico.

1. El fin último de toda criatura consiste en asemejarse a Dios. Pero más se asemeja el hombre a Dios por el entendimiento práctico, causa de las cosas conocidas, que por el entendimiento especulativo, cuya ciencia se recibe de las cosas. Luego la beatitud del hombre consiste más en operación del entendimiento práctico que del especulativo.

2. La beatitud es el bien perfecto del hombre. Pero se ordena más al bien el entendimiento práctico que el especulativo, pues éste se dirige a la verdad. Por eso nos llamamos buenos según el grado de perfección del entendimiento práctico y no del entendimiento especulativo, mientras que éste nos denomina sabios o inteligentes. Luego la beatitud del hombre consiste más en acto del entendimiento práctico que del especulativo.

3. La beatitud es cierto bien del mismo hombre. Pero el intelecto especulativo se ocupa más de las cosas exteriores al hombre, y el entendi-

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in operatione intellectus practici.

1. Finis enim ultimus cuiuslibet creaturae consistit in assimilatione ad Deum. Sed homo magis assimilatur Deo per intellectum practicum qui est causa rerum intellectarum, quam per intellectum speculativum, cuius scientia accipitur a rebus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam speculativi.

2. Praeterea, beatitudo est perfectum hominis bonum. Sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum quam speculativus, qui ordinatur ad verum. Unde et secundum perfectionem practici intellectus, dicimur boni: non autem secundum perfectionem speculativi intellectus, sed secundum eam dicimur scientes vel intelligentes. Ergo beatitudo hominis magis consistit in actu intellectus practici quam speculativi.

3. Praeterea, beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis. Sed speculativus intellectus occupatur magis circa ea quae

[a] *Sent.* 4 d.49 q.1 a.1 q.ª3: *Ethic.* 10 lect.10-12.

sunt extra hominem: practicus autem intellectus occupatur circa ea quae sunt ipsius hominis, scilicet circa operationes et passiones eius. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam intellectus speculativi.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I "De Trin." [21], quod "contemplatio promittitur nobis, actionum omnium finis, atque aeterna perfectio gaudiorum".

Respondeo dicendum quod beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectus quam practici. Quod patet ex tribus. Primo quidem, ex hoc quod, si beatitudo hominis est operatio, oportet quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est quae est optimae potentiae respectu optimi obiecti. Optima autem potentia est intellectus, cuius optimum obiectum est bonum divinum, quod quidem non est obiectum practici intellectus, sed speculativi. Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo. Et quia "unusquisque videtur esse id quod est optimum in eo", ut dicitur in IX et X "Ethic." [22], ideo talis operatio est maxime propria homini, et maxime delectabilis.

Secundo apparet idem ex hoc quod contemplatio maxime quaeritur propter seipsam. Actus autem intellectus practici non quaeritur propter seipsum, sed propter actionem. Ipsae etiam actiones ordinantur ad aliquem finem. Unde manifestum est quod ultimus finis non potest consistere in vita activa, quae pertinet ad intellectum practicum.

Tertio idem apparet ex hoc quod in vita contemplativa homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo et angelis, quibus per beatitudinem assimilatur. Sed in his quae perti-

miento práctico de lo concerniente al hombre mismo, a saber, de las operaciones y las pasiones humanas. Luego la beatitud del hombre consiste más en operación del entendimiento práctico que del especulativo.

Por otra parte, dice San Agustín que "la contemplación se nos promete como fin de nuestras acciones y eterna perfección de nuestros gozos".

Respuesta. La beatitud consiste más en operación del entendimiento especulativo que del entendimiento práctico. Lo cual se evidencia por tres razones: Primera, si la bienaventuranza del hombre es una operación, por fuerza ha de ser la operación mejor del hombre. La operación óptima del hombre es la de la óptima potencia respecto del óptimo objeto; y esta óptima potencia es el entendimiento, cuyo supremo objeto es el bien divino, el cual no es ciertamente objeto del entendimiento práctico, sino del especulativo. Por consiguiente, en esta operación, que es la contemplación de las cosas divinas, consiste sobre todo la beatitud. Y porque "cada cual aparenta ser lo que hay de mejor en él", como dice Aristóteles, síguese que tal operación es la más propia del hombre y la más deleitable.

En segundo lugar, la contemplación es buscada por sí misma; mas el acto del entendimiento práctico no se busca por él, sino por la acción, y las mismas acciones se ordenan a algún fin. Por lo tanto, es evidente que el fin último no puede consistir en la vida activa, que pertenece al entendimiento práctico.

En tercer lugar también es notorio, porque en la vida contemplativa el hombre entra en comunicación con los seres superiores, a saber, con Dios y con los ángeles, a los cuales se asemeja por la beatitud. Mas en las co-

[21] C.8: ML 42,831.
[22] L.o c.8 n.6 (BK 1169a2); S.TH., lect.9; l.10 c.7 n.9 (BK 1178a2); S.TH., lect.11.

sas de la vida activa también los otros animales tienen alguna comunicación con el hombre, bien que imperfectamente.

Así, pues, la última y perfecta bienaventuranza que esperamos en la vida futura consiste toda principalmente en la contemplación. Mas la beatitud imperfecta, cual en esta vida puede alcanzarse, consiste principalmente en la contemplación, secundariamente en la actividad del entendimiento práctico, que impone el orden en las acciones y pasiones humanas, como dice el Filósofo.

Soluciones. 1. Dicha semejanza del entendimiento práctico con Dios es de proporcionalidad, porque tal es su relación al objeto conocido como Dios al suyo; pero la asimilación del entendimiento especulativo con Dios es por unión, o información, que es asimilación mucho mayor. E incluso puede decirse que respecto del objeto principal, o su esencia, no tiene Dios conocimiento práctico, sino solamente especulativo.

2. El entendimiento práctico tiene el bien fuera de él mismo; pero el entendimiento especulativo contiene el bien en sí, que es la contemplación de la verdad. Y si tal bien es perfecto, perfecciona y hace bueno a todo el hombre; lo cual no realiza el entendimiento práctico, aunque a ello conduce.

3. Tal razón valdría si el hombre mismo fuese último fin, porque entonces su beatitud sería propia consideración y ordenación de los actos y pasiones. Mas como el fin del hombre es otro bien exterior, a saber, Dios, al cual nos allegamos por la operación del intelecto especulativo, por esto su beatitud consiste más en la operación del entendimiento especulativo que en la del entendimiento práctico.

nent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant, licet imperfecte.

Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quae expectatur in futura vita, tota consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione: secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur in X "Ethic." [23].

Ad primum ergo dicendum quod similitudo praedicta intellectus practici ad Deum, est secundum proportionalitatem; quia scilicet se habet ad suum cognitum, sicut Deus ad suum. Sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum, est secundum unionem vel informationem; quae est multo maior assimilatio.—Et tamen dici potest quod, respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practicam cognitionem, sed speculativam tantum.

Ad secundum dicendum quod intellectus practicus ordinatur ad bonum quod est extra ipsum: sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis. Et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur et fit bonus: quod quidem intellectus practicus non habet, sed ad illud ordinat.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procederet, si ipse et homo esset ultimus finis suus: tunc enim consideratio et ordinatio actuum et passionum eius esset eius beatitudo. Sed quia ultimus hominis finis est aliquod bonum extrinsecum, scilicet Deus, ad quem per operationem intellectus speculativi attingimus; ideo magis beatitudo hominis in operatione intellectus speculativi consistit, quam in operatione intellectus practici.

[23] C.7.8 (Bk 1177a12; 1178a9); S.Th., lect.10 sqq.

ARTICULO 6

Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum *

Si la bienaventuranza consiste en la consideración de las ciencias especulativas

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in consideratione speculativarum scientiarum.

1. Philosophus enim dicit, in libro "Ethic." [24], quod "felicitas est operatio secundum perfectam virtutem". Et distinguens virtutes, non ponit speculativas nisi tres, "scientiam, sapientiam et intellectum" [25]; quae omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculativarum. Ergo ultima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum consistit.

2. Praeterea, illud videtur esse ultima hominis beatitudo, quod naturaliter desideratur ab omnibus propter seipsum. Sed huiusmodi est consideratio speculativarum scientiarum: quia, ut dicitur in I "Metaphys." [26], "omnes homines natura scire desiderant"; et post pauca subditur [27] quod speculativae scientiae propter seipsas quaeruntur. Ergo in consideratione scientiarum speculativarum consistit beatitudo.

3. Praeterea, beatitudo est ultima hominis perfectio. Unumquodque autem perficitur secundum quod reducitur de potentia in actum. Intellectus autem humanus reducitur in actum per considerationem scientiarum speculativarum. Ergo videtur quod in huiusmodi consideratione ultima hominis beatitudo consistat.

Sed contra est quod dicitur Ier. 9,23: "Non glorietur sapiens in sapientia sua"; et loquitur de sa-

Dificultades. Parece que la beatitud del hombre consiste en la consideración de las ciencias especulativas.

1. Dice el Filósofo que "la felicidad es una operación según la virtud perfecta". Y al distinguir las virtudes especulativas, pone tres: "ciencia, sabiduría y entendimiento", las cuales todas pertenecen al orden especulativo. Luego la última beatitud del hombre consiste en la consideración de las ciencias especulativas.

2. La última beatitud del hombre parece ha de consistir en aquello que todos desean naturalmente y por sí mismo. Pero tal es la consideración de las ciencias especulativas; pues, como observa Aristóteles, "todos los hombres naturalmente desean saber". Y poco después añade que las ciencias especulativas se buscan por sí mismas. En la consideración de estas ciencias consiste, pues, la suprema felicidad.

3. La beatitud es la perfección última del hombre, y cada cosa se perfecciona pasando de la potencia al acto. Mas el entendimiento humano va de la potencia al acto por la consideración de las ciencias especulativas. Parece, pues, que en la consideración de las mismas está la beatitud.

Por otra parte, dice Jeremías: "No se glorie el sabio en su sabiduría"; y el profeta habla de la sabiduría de

* *Cont. Gent.* 3,48; *Compend. theol.* c.104.

[24] L.1 c.13 n.1 (Bk 1102a5): S.Th., lect.19.
[25] Cf. *Ethic.* 6 c.3 n.1 (Bk 1139b16): S.Th., lect.3.
[26] C.1 n.1 (Bk 980a21); S.Th., lect.1.
[27] C.2 n.3.5 (Bk 982a14; a28); S.Th., lect.2.

las ciencias especulativas. Por consiguiente, la última felicidad del hombre no consiste en la consideración de las mismas.

Respuesta. Como queda dicho, la beatitud del hombre puede ser perfecta e imperfecta. Mas debe entenderse por beatitud perfecta la que realiza la verdadera esencia de beatitud; mientras que la imperfecta no alcanza a ello, sino sólo participa de alguna semejanza parcial de beatitud; así como la perfecta prudencia se encuentra en el hombre que posee la idea completa de lo que ha de hacerse, y la prudencia imperfecta se da en algunos animales, que poseen algunos instintos de orden particular para ejecutar obras parecidas a las de la prudencia.

Esto supuesto, la beatitud no puede consistir de un modo esencial en la consideración de las ciencias especulativas. Para evidenciarlo téngase en cuenta que la consideración de la ciencia especulativa no se extiende más allá del alcance de sus principios, porque toda ciencia se contiene virtualmente en los principios. Ahora bien, los primeros principios de las ciencias especulativas son captados por los sentidos, como dice Aristóteles.

Por lo tanto, toda la consideración de las ciencias especulativas no puede ir más allá de donde conduce el conocimiento de las cosas sensibles. Pero en el conocimiento de las cosas sensibles no puede consistir la última felicidad del hombre, que es su perfección suprema, y ninguna cosa puede ser perfeccionada por otra inferior, al menos si no se encuentra en ella alguna participación de la superior. Es evidente que la naturaleza de la piedra o de cualquiera otra realidad sensible es inferior al hombre; por eso la forma intencional de piedra no perfecciona el entendi-

plentia speculativarum scientiarum. Non ergo consistit in harum consideratione ultima hominis beatitudo.

Respondeo dicendum, quod sicut supra (a.2 ad 4) dictum est, duplex est hominis beatitudo: una perfecta, et alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quae attingit ad veram beatitudinis rationem: beatitudinem autem imperfectam, quae non attingit sed participat quandam particularem beatitudinis similitudinem. Sicut perfecta prudentia invenitur in homine, apud quem est ratio rerum agibilium: imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quaedam opera similia operibus prudentiae.

Perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum essentialiter consistere non potest. Ad cuius evidentiam considerandum est quod consideratio speculativae scientiae non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiae: quia in principiis scientiae virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta; ut patet per Philosophum in principio "Metaphys." [28], et in fine "Poster." [29]

Unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi quam sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non potest consistere ultima hominis beatitudo, quae est ultima eius perfectio. Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem quod forma lapidis, vel cuiuslibet rei sensibilis, est inferior homine. Unde per formam lapidis non perficitur intellectus inquantum est talis forma, sed inquantum in ea participatur aliqua similitudo alicuius

[28] L.1 c.1 n.4 (Bk. 980b29); S.Th., lect.1.
[29] L.2 c.15 n.5 (Bk 100a6); S.Th., lect.20.

quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid huiusmodi. Omne autem quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se. Unde oportet quod ultima perfectio hominis sit per cognitionem alicuius rei quae sit supra intellectum humanum. Ostensum est autem (1 q.88 a.2) quod per sensibilia non potest deveniri in cognitionem substantiarum separatarum, quae sunt supra intellectum humanum. Unde relinquitur quod ultima hominis beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum.—Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo superiorum substantiarum, ita consideratio scientiarum speculativarum est quaedam participatio verae et perfectae beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur in libro "Ethicorum" de felicitate imperfecta, qualiter in hac vita haberi potest, ut supra (a.2 ad 4) dictum est.

Ad secundum dicendum quod naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam qualiscumque similitudo vel participatio ipsius.

Ad tertium dicendum quod per considerationem scientiarum speculativarum reducitur intellectus noster aliquo modo in actum, non autem in ultimum et completum.

miento en cuanto tal forma, sino en cuanto hay en ella participación de algo superior al entendimiento humano, a saber, de la luz inteligible o de algo similar. Ahora bien, todo lo que existe por otro se reduce a lo que es por sí mismo; por ello es preciso que la perfección última del hombre sea producida por el conocimiento de una realidad superior al entendimiento humano; pues ya queda demostrado que por las cosas sensibles no se puede llegar al conocimiento de las sustancias separadas, que están por encima del humano entender. Resta, pues, que el hombre no puede obtener su bienaventuranza por la consideración de las ciencias especulativas.—No obstante, lo mismo que en las formas sensibles se participa una cierta semejanza de las substancias superiores, así también la contemplación de las ciencias especulativas contiene cierta participación de la verdadera y perfecta beatitud.

Soluciones. 1. El Filósofo habla de la felicidad imperfecta, tal cual puede alcanzarse en esta vida, como ya se dijo.

2. Se desea naturalmente no sólo la felicidad perfecta, sino también cualquiera semejanza o participación de ella.

3. Por el estudio de las ciencias especulativas, nuestro entendimiento se reduce de algún modo al acto, pero no al acto último y completo.

ARTICULO 7

Utrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet angelorum [a]

Si la bienaventuranza consiste en el conocimiento de las substancias separadas, que son los ángeles

Dificultades. Parece que la bienaventuranza del hombre consiste en el conocimiento de las substancias separadas, o sea de los ángeles.

1. Dice San Gregorio: "Nada aprovecha asistir a las fiestas de los hombres si no es dado asistir a las festividades de los ángeles"; por las cuales designa la beatitud final. Pero a las fiestas de los ángeles podemos estar presentes por la contemplación de los mismos. Parece, pues, que en la contemplación de los ángeles está la última felicidad del hombre.

2. Cada ser encuentra la última perfección en la unión con su principio; por eso el círculo se llama figura perfecta, porque es en él uno mismo el principio y el fin. Mas el principio del conocimiento humano viene de los ángeles, pues que, según Dionisio, iluminan a los hombres. Luego la perfección del humano entendimiento está en la contemplación de los ángeles.

3. Cada naturaleza es perfecta cuando alcanza a la naturaleza superior, como la última perfección del cuerpo está en unirse a la naturaleza espiritual. Mas sobre el entendimiento humano, por orden de naturaleza, están los ángeles. Por lo tanto, la última perfección del entendimiento humano está en unirse con los ángeles por la contemplación.

Por otra parte, dice Jeremías: "En esto se gloríe quien se gloría, en saber y conocerme a mí". Luego la última gloria del hombre, o sea la beatitud, consiste en el conocimiento de Dios.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in cognitione substantiarum separatarum, idest angelorum.

1. Dicit enim Gregorius, in quadam homilia [20]: "Nihil prodest interesse festis hominum, si non contingat interesse festis angelorum"; per quod finalem beatitudinem designat. Sed festis angelorum interesse possumus per eorum contemplationem. Ergo videtur quod in contemplatione angelorum ultima hominis beatitudo consistat.

2. Praeterea, ultima perfectio uniuscuiusque rei est ut coniungatur suo principio: unde et circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principium et finem [21]. Sed principium cognitionis humanae est ab ipsis angelis, per quos homines illuminantur, ut dicit Dionysius, 4 cap. "Cael. hier." [22]. Ergo perfectio humani intellectus est in contemplatione angelorum.

3. Praeterea, unaquaeque natura perfecta est, quando coniungitur superiori naturae, sicut ultima perfectio corporis est ut coniungatur naturae spirituali. Sed supra intellectum humanum, ordine naturae, sunt angeli. Ergo ultima perfectio intellectus humani est ut coniungatur per contemplationem ipsis angelis.

Sed contra est quod dicitur Ier. 9,24: "In hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me." Ergo ultima hominis gloria, vel beatitudo, non consistit nisi in cognitione Dei.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.6), perfecta hominis beatitudo non consistit in eo quod est perfectio intellectus secundum alicuius participationem, sed in eo quod est per essentiam tale. Manifestum est autem quod unumquodque intantum est perfectio alicuius potentiae, inquantum ad ipsum pertinet ratio proprii obiecti illius potentiae. Proprium autem obiectum intellectus est verum. Quidquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione. Cum autem eadem sit dispositio rerum in esse sicut in veritate, ut dicitur in II "Metaphys." [33]; quaecumque sunt entia per participationem, sunt vera per participationem. Angeli autem habent esse participatum: quia solius Dei suum esse est sua essentia, ut in Primo [34] ostensum est. Unde relinquitur quod solus Deus sit veritas per essentiam, et quod eius contemplatio faciat perfecte beatum. Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione angelorum; et etiam altiorem quam in consideratione scientiarum speculativarum.

Ad primum ergo dicendum quod festis angelorum intererimus non solum contemplantes angelos, sed, simul cum ipsis, Deum.

Ad secundum dicendum quod, secundum illos qui ponunt animas humanas esse ab angelis creatas, satis conveniens videtur quod beatitudo hominis sit in contemplatione angelorum, quasi in coniunctione ad suum principium. Sed hoc est erroneum, ut in Primo (q.90 a.3) dictum est. Unde ultima perfectio intellectus humani est per coniunctionem ad Deum, qui est primum principium et creationis animae et illuminationis eius. Angelus

Respuesta. Ya se dijo que la beatitud perfecta del hombre no consiste en lo que perfecciona al entendimiento por participación de otro principio, sino en lo que es su perfección por esencia. Es evidente que un ser perfecciona una potencia en cuanto le pertenece lo que es objeto propio de tal potencia. Ahora bien, el objeto propio del entendimiento es lo verdadero; por lo tanto, todo ser que tiene verdad participada no hace con su contemplación al entendimiento perfecto en grado supremo. Y si es idéntica la condición de las cosas en el ser y en la verdad, como dice Aristóteles, síguese que todo ser por participación es verdadero por participación. Los ángeles tienen el ser participado, ya que en sólo Dios hay identidad de su ser con su esencia, como se ha demostrado. Tenemos, pues, que sólo Dios es verdad por esencia, y que su contemplación pueda dar la felicidad perfecta. Sin embargo, nada impide obtener alguna beatitud imperfecta en la contemplación de los ángeles, y aún más alta que en la consideración de las ciencias especulativas.

Soluciones. 1. A las fiestas de los ángeles asistiremos no sólo contemplándolos a ellos, sino a Dios y a ellos a la vez.

2. En opinión de los que atribuyen a los ángeles la creación de las almas humanas, parece obvio que la beatitud del hombre consista en la contemplación de los ángeles, por la unión con su principio. Pero esta opinión es errónea, como ya se demostró; y por eso la última perfección del entendimiento humano está en la unión con Dios, principio de la creación de su alma y de la iluminación. El ángel sólo ilumina por ministerio,

[a] I q.64 a.1 ad 1; *In Boet. «De Trin.»* q.6 a.1 a.4 ad 3; *Cont. Gent.* 3,44.

[20] *In Evang.* l.2 homil.26: ML 76,1202.
[21] Cf. ARISTOT., *Phys.* 8 c.8 n.10; S.TH., lect.19
[22] § 2: MG 3,180.

[33] I *a* c.1 n.5 (BK 993b30); S.TH., l.3 lect.3.
[34] Q.44 a.1; cf. I q.3 a.4; q.7 a.1 ad 3; a.4.

como ya se dijo; ayuda, pues, al hombre con su asistencia para conseguir la beatitud, pero no es el objeto de la bienaventuranza humana.

3. Hay dos maneras de llegar la naturaleza inferior hasta la superior: una, según el grado de la facultad participante, y en este aspecto la última perfección del hombre estará en que llegue a contemplar del modo que contemplan los ángeles; otra, en cuanto el objeto es alcanzado por la potencia, y de esta manera la perfección última de toda potencia está en conseguir la realidad que contiene la plenitud de su objeto.

autem illuminat tanquam minister, ut in Primo (q.111 a.2 ad 2) habitum est. Unde suo ministerio adiuvat hominem ut ad beatitudinem perveniat, non autem est humanae beatitudinis obiectum.

Ad tertium dicendum quod attingi superiorem naturam ab inferiori contingit dupliciter. Uno modo, secundum gradum potentiae participantis: et sic ultima perfectio hominis erit in hoc quod homo attinget ad contemplandum sicut angeli contemplantur. Alio modo, sicut obiectum attingitur a potentia: et hoc modo ultima perfectio cuiuslibet potentiae est ut attingat ad id in quod plene invenitur ratio sui obiecti.

ARTICULO 8

Utrum beatitudo hominis sit in visione divinae essentiae [a]

Si la beatitud del hombre consiste en la visión de la divina esencia

Dificultades. Parece que la beatitud del hombre no consiste en la visión de la misma divina esencia.

1. Según sentencia de Dionisio, es la cumbre suprema del entendimiento unirse el hombre a Dios como a algo completamente desconocido. Mas lo que es visto en su esencia no es del todo desconocido. Luego la última perfección del entendimiento, o sea la beatitud, no consiste en ver a Dios por esencia.

2. La perfección de una naturaleza superior es también superior. Pero es perfección propia del entendimiento divino ver su misma esencia. Luego a ello no llega la última perfección de la inteligencia humana, sino que su felicidad es menos alta.

Por otra parte, dice San Juan: "Cuando se nos apareciere, seremos

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis non sit in visione ipsius divinae essentiae.

1. Dicit enim Dionysius, in 1 cap. "Myst. theol." [35], quod id quod est supremum intellectus, homo Deo coniungitur sicut omnino ignoto. Sed id quod videtur per essentiam, non est omnino ignotum. Ergo ultima intellectus perfectio, seu beatitudo, non consistit in hoc quod Deus per essentiam videtur.

2. Praeterea, altioris naturae altior est perfectio. Sed haec est perfectio divini intellectus propria, ut suam essentiam videat. Ergo ultima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit, sed infra subsistit.

Sed contra est quod dicitur I Io. 3,2: "Cum apparuerit, similes

[a] 1 q.12 a.1; *De verit.* q.8 a.1; *In Mt.* 5; *Quodl.* 10 q.8; *In Io.* 1 lect.11; *Compend. theol.* c.104.106; p.2 c.9.

[35] § 3: MG 3,1001.

ei erimus, et videbimus eum sicuti ipse est".

Respondeo dicendum quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cuius evidentiam, duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est "quod quid est", idest essentia rei, ut dicitur in III "De anima" [36]. Unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa "quid est"; non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa "an sit". Et ideo remanet naturaliter homini desiderium cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa "quid est". Et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio "Metaphys." [37]. Puta si aliquis cognoscens eclipsim solis, considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirit. Nec ista inquisitio quiescit quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae.

Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi "an est"; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut

semejantes a El, porque le veremos como El es".

Respuesta. La última y perfecta bienaventuranza no puede estar sino en la visión de Dios. Para evidenciarlo deben considerarse dos cosas: primera, que el hombre no es perfectamente feliz mientras le quede algo que desear y buscar; segunda, que la perfección de cada facultad debe apreciarse por la naturaleza de su objeto. Ahora bien, el objeto del entendimiento es "lo que cada cosa es", a saber, la esencia de las cosas, como dice Aristóteles; por lo cual la perfección intelectual se mide por el conocimiento de la esencia de una cosa. Si, pues, un entendimiento conoce la esencia de algún efecto, mas no puede percibir por él la esencia de la causa y saber de ella "lo que es", no cabe decir entonces que tal inteligencia alcance pura y simplemente la causa, aunque por el efecto pueda conocer de ella "que existe". De ahí que en el hombre quede, después de haber conocido el efecto y la existencia de su causa, un deseo natural de saber también "qué es" la causa; deseo que es de admiración y provoca la investigación, como dice Aristóteles en la "Metafísica". Por ejemplo, cuando uno, al ver un eclipse de sol, entiende que debe tener una causa, la cual ignora, y por ello se admira; ante tal extrañeza y admiración, indaga, y no descansa en su investigación hasta llegar a conocer la esencia de la causa.

Si, pues, el entendimiento humano, al conocer la esencia de un objeto creado, no sabe de Dios sino que "existe", su perfección no se ha elevado aún a alcanzar pura y simplemente la causa primera; le queda el deseo natural de indagar y conocerla y, por consiguiente, aun no es perfectamente dichoso. En conclusión, para la perfecta beatitud se requiere que el

[36] C.6 n.7 (Bk 430b27); S.Th., lect.11.
[37] L.1 c.2 n.8 (Bk 982b12; 983a12); S.Th., lect.3.

entendimiento alcance la misma esencia de la causa primera. De esta suerte logrará la perfección por la unión con Dios, como su objeto, en el cual únicamente está la bienaventuranza del hombre, según ya se dijo.

ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est (a.1.7; q.2 a.8).

Soluciones. 1. El texto de Dionisio habla del conocimiento de los viadores que tienden hacia la bienaventuranza.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de cognitione eorum qui sunt in via, tendentes ad beatitudinem.

2. Como ya se dijo, el fin se toma en dos sentidos: uno, significando la cosa misma que es deseada, y en este caso es el mismo el fin de la naturaleza superior y de la inferior, incluso el de todos los seres, como antes se notó; otro sentido, en que significa la consecución de esta cosa; entonces es diverso el fin de la naturaleza superior y de la inferior, por la diversa relación que guardan con tal cosa. Así, pues, la beatitud de Dios, porque comprende con su entendimiento su propia esencia, es más alta que la beatitud del hombre o del ángel, que ven esta esencia sin comprehenderla.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra (q.1 a.8) dictum est, finis potest accipi dupliciter. Uno modo, quantum ad rem ipsam quae desideratur: et hoc modo idem est finis superioris et inferioris naturae, immo omnium rerum, ut supra (ibid.) dictum est. Alio modo, quantum ad consecutionem huius rei: et sic diversus est finis superioris et inferioris naturae, secundum diversam habitudinem ad rem talem. Sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quam hominis vel angeli videntis, et non comprehendentis.

INTRODUCCION A LA CUESTION 4

EL ESTADO DE BIENAVENTURANZA

El tema de esta cuestión es la *esencia física* de la bienaventuranza formal; mas comúnmente se dice que Santo Tomás habla en ella del *estado de bienaventuranza*, o, como él mismo la titula, *de aquellas cosas que se exigen* para la bienaventuranza. Es decir, se consideran todas aquellas *operaciones, condiciones* o *requisitos*, esenciales o accidentales, antecedentes o consiguientes, que acompañan la operación beatífica esencial y la colman, componiendo todas ellas el *estado beatífico*, la *plenitud* de dicha y de bienes de la felicidad perfecta. Todos ellos se fundan en el constitutivo esencial y brotan, como de su fuente y raíz, del acto beatífico esencial ya estudiado, la visión de Dios.

Santo Tomás estudia estos bienes y requisitos completivos de la beatitud en orden de principalidad a partir de los del alma. Así podemos decir que la cuestión tiene dos partes iguales. La primera se refiere a la consideración de los bienes del alma (a.1-4); la segunda, a los bienes del cuerpo (a.5-8). *Las fuentes* no son únicamente las reveladas, la Sagrada Escritura y los Padres, en especial San Agustín. El Angélico sigue en el esquema de los bienes enumerados a Aristóteles, que ya había indagado sobre cada uno de ellos para la felicidad natural. De ahí se explican los nombres aristotélicos con que los designa Santo Tomás y las frecuentes referencias a sus textos.

1. El amor y gozo beatíficos (a.1-2)

Santo Tomás afirma en el artículo 1 que a la visión de Dios «acompaña necesariamente la delectación» o el gozo. Le es concomitante necesario y a la vez, considerado el orden o prioridad causal, *consecuencia o propiedad esencial*. El goce sumo y fruición beatífica es el *efecto más próximo y esencial* de la visión de Dios, que perfecciona y completa esencialmente la bienaventuranza formal como «la belleza perfecciona la juventud» (a.2 ad 1). En efecto, la delectación se define «la quietud gozosa del apetito en la posesión del bien deseado», y siendo la visión posesión perfecta del Bien divino, necesariamente origina esta delectación y reposo de la voluntad en el amado ya poseído. Tan especial consecuencia es esta fruición beatífica, que por ella, como cifra y resumen de todos los bienes y goces que componen la felicidad, se caracteriza y designa toda la beatitud perfecta en el lenguaje vulgar y en las parábolas del reino de los cielos: *Entra en el gozo de tu Señor* (Mt. 25,24).

Santo Tomás, siguiendo la terminología aristotélica, lo designa con el nombre común de *delectación* o placer *(èdoné)*. Es uno y el mismo acto

expresado también con los nombres de *gaudium* y *fruitio*, el gozo beatífico o fruición de Dios. Se trata de términos equivalentes, identificados aquí y en otros lugares por Santo Tomás [1]. Significan el acto de voluntad de perfecta quietud en el Bien poseído. Sólo para los escotistas la fruición no sería la delectación, sino el acto primario de amor de amistad.

La sola diferencia está en que *delectación* suele designar más bien el placer sensible, común con los animales; el *gozo* significa más bien todo placer espiritual, mientras que *fruición* se reserva casi exclusivamente para designar el goce beatífico de Dios.

Además del gozo, brota en la voluntad del bienaventurado, causado por la visión, el *amor de caridad perfectísimo*. Santo Tomás no lo nombra aquí entre los efectos o consecuencias de la bienaventuranza, porque va supuesto en el acto consumado de la voluntad nacido del amor, que es la fruición de Dios. El amor es el efecto y tendencia general de la voluntad al bien, que, si es ausente, se convierte en deseo, y si está presente y ya poseído, se consuma y acaba en el *goce* o *reposo*. Ambos, pues, brotan de la misma virtud del amor a Dios, que es la caridad. Pero la caridad, con su acto general del amor de amistad, es común a los viadores y bienaventurados, pues es doctrina cierta de Santo Tomás y los teólogos en general contra los escotistas, apoyada en San Pablo (I Cor. 13,8), que la caridad es de la misma *especie* en este mundo y en el cielo. Por eso no es efecto propio de la beatitud celeste sino en cuanto a su modo de actualización perfectísima, y sí lo es, en cambio, el goce y fruición beatífica.

Este gozo y fruición beatífica es *doble*, porque es doble el acto de amor respecto de Dios: *Amor de amistad* perfecto, que es amor de Dios en sí mismo *(ut bonum sibi)*, y *amor de concupiscencia*, por el que se ama a Dios como bien nuestro *(ut bonum nobis)*. Y a ambos corresponde su propia delectación. Por eso afirman los teólogos que *en el cielo permanecen los cuatro actos de la voluntad: amor de amistad* y fruición de amistad, amor concupiscente y su *delectación propia*. Y, según Santo Tomás y su escuela, los cuatro actos brotan de la virtud de la caridad. No cabe duda alguna respecto del amor de amistad y su gozo propio, pues es el acto primario de la misma. Lo mismo afirman todos del amor de concupiscencia y su delectación, contra la opinión de Suárez, quien ponía la virtud de esperanza en el cielo para producir estos actos. Opinión totalmente falsa, porque la caridad incluye, como acto suyo *secundario*, el amor de Dios *como bien nuestro*.

En el cielo, además, este amor interesado de Dios es del todo *casto*, o purificado de toda imperfección egoísta que no conviniera a la caridad perfecta. De tal modo el bienaventurado ama y se goza en Dios como bien propio y secundariamente en la visión como posesión del bien deseado, que a su vez ese bien y a sí mismo los ordena a Dios y por El los ama, como algo de Dios, por el acto primero de amistad. Parece muy dudoso que estos cuatro actos acerca de Dios en la caridad beatífica —aparte de la extensión del amor divino a los demás objetos fuera de Dios—sean todos realmente distintos entre sí. Es muy probable que cada amor y su propio gozo se fundan realmente en la eminencia de la actividad volitiva beatífica, basada ya, no en conocimiento de discurso, sino de intuición. Mas no ambos modos de amor, distintos entre sí por sus propios motivos [2].

[1] a.1 *Sed contra*, obj.3.ª; q.11 a.1.3.
[2] SALMANTICENSES, *De beatitudine*. Observationes in q.4 a.1 n.7: ed. Palmé, p.276

Y observemos, por fin, cómo este amor beatífico, perfecto en su cuádruple virtualidad en torno a Dios, es un *acto necesario* en la especificación y el ejercicio. Sólo Escoto [3] enseña que la voluntad es libre aun frente al Bien divino, o *Deus clare visus*, lo que es rechazado por todos como un absurdo. La libertad en el estado beatífico todavía se salva frente a las criaturas, objetos secundarios de amor, porque ella no es del fin último—sólo *per accidens* en la tierra—, sino de los medios al fin. La dilección de Dios en el cielo es, por lo tanto, *actualísima*, sin que por un instante pueda dejar de tender a El con toda la intensidad de su amor, bajo la atracción irresistible del Bien infinito.

En el artículo 2 reitera Santo Tomás su posición clara de la primacía esencial de la visión sobre la delectación, contra la duda emitida por Aristóteles [4] y la tendencia vacilante de este su modelo a considerar el placer como elemento constitutivo de la felicidad. Ya hemos expuesto antes su doctrina sistemática, que aquí repite, del placer como elemento subordinado a la operación y, por ella, al amor del bien objetivo, tanto en el plan divino universal o institución de la naturaleza como dentro del apetito humano—si es recto—de los bienes y los fines. Mucho más se salvará esta subordinación esencial y depuración de toda tendencia concupiscente en el amor purísimo del cielo y posesión de Dios.

2. *La comprehensión y las dotes del alma (a.3)*

Según el artículo 3.º, la *comprehensión* es otro de los requisitos necesarios de la beatitud. En las *Sentencias* [6], este tema forma parte de una amplia especulación sobre las *dotes del alma*, muy tratado por todos los autores de la escolástica, y que se remonta a San Bernardo, San Anselmo, a Boecio y quizá hasta San Agustín. Santo Tomás ni siquiera las menciona aquí, tal vez porque no las consideraba de valor y fundamento real, a excepción de este punto de la *comprehensión*. Ya Soto afirmaba [8] que el Aquinate había retractado esa doctrina, al menos en parte.

Dichas dotes eran llamadas *ornatos del alma* y caracterizadas en todo por la figura de la dote en el matrimonio. Así como la esposa lleva su dote, consistente en bienes y aderezos, para sustentar la vida conyugal y disponerse a ella, así el alma, para disponerse a esta unión indisoluble con Dios en las bodas eternas, ha de ser dotada y preparada por el Esposo con eternos dones.

La opinión común, sustentada por Santo Tomás, reducía a tres *las dotes del alma*, contra la enumeración de siete propuestas por San Anselmo y de cinco por Boecio. Eran éstas: *visión, comprehensión y fruición*, dones del estado beatífico que corresponden a las tres virtudes teologales en la tierra. Pero, con Santo Tomás, se interpretaban estos dones como hábitos o disposiciones permanentes del alma, no en cuanto a sus operaciones, pues en ellas consiste la misma beatitud [7].

Enclavada en este marco general, la dote de *comprehensión* sucede

[3] *In Sent.* 1 d.1 q.4 et *In Sent.* 4 d.49 q.6.
[4] *Ethic. Nic.* 1.10,5: BK 1175a18-25. Cf. MANSION, art. cit., p.442.
[5] *In Sent.* 4 d.49 q.1-4.
[6] *In Sent.* 4 d.49 q.4 a.3.
[7] Cf. amplia exposición de este tema en SALMANTICENSES, *De beatitudine* d.2 dub.1-3; ed. cit., p.280ss; IO. A S. THOM., *Cursus Theol. in 1-2* d.2 a.8: ed. Vivès, p.323ss.

a la virtud de la esperanza. No se trata, pues, de la comprehensión cognoscitiva, acto intelectual de total intelección de un objeto, pues ninguna criatura puede así comprender a Dios. En la acepción aquí usada, la idea de comprehensión afecta a la voluntad, y es como el término de su carrera, de su deseo y tendencia a conseguir el objeto amado, pues dicho vocablo ha nacido del texto paulino (1 Cor. 9,24) : *Sic currite ut comprehendatis.* Por eso la define Santo Tomás : *retención de algo poseído como presente.*

Pero sólo por *metáfora*, en cuanto a ello mueve e impulsa, se dice que la voluntad retiene. La facultad espiritual directamente «aprehensiva» del Bien divino es la inteligencia por la visión. Por eso añaden los teólogos, con Santo Tomás, que esta dote ya no corresponde a un hábito propio, pues no difiere realmente de la *visión* que la causa (a.3 rd 3). Sólo por la visión se tiene a Dios *presente* y poseído. Pero en la voluntad y en su amor surge *una nueva relación* ante el Bien amado presente, pues ella es la que movía a poseerlo. Y la voluntad no sólo se une al bien amado por *la unión afectiva del amor,* sino por *la relación real de presencia, causada en ella por la visión.* De esta relación deriva lo que corresponde *al dominio* sobre los bienes exteriores presentes y poseídos : la capacidad de *fruición,* de gozar del Bien divino.

Por eso, combinados estos aspectos, los teólogos, en pos de Cayetano, dicen que la *comprehensión* beatífica consiste en *la relación de la voluntad a Dios hecho presente y poseído por la visión,* connotando la remoción de los impedimentos que *se oponen a esta presencia,* es decir, la firmeza de esta posesión. Mas no en un supuesto hábito de seguridad, que decía San Buenaventura [8].

Así, pues, termina Santo Tomás, estas tres cosas concurren esencialmente a la beatitud : «La visión, la fruición y esta relación en la voluntad que importa la presencia del fin último» (a.3). Por esta nota son llamados *comprehensores los bienaventurados.*

3. *La rectitud de la voluntad e impecabilidad (a.4)*

En seguida (a.4) añade Santo Tomás este otro *requisito esencial de la beatitud,* si bien no contado ya como dote, sino como consecuencia o propiedad esencial : la rectitud de la voluntad. Significa la carencia e inmunidad de todo pecado, *la perfecta disposición moral respecto del fin.*

Es requisito necesario, afirma Santo Tomás, la rectitud de la voluntad *antecedente* para obtener el fin. Es *verdad de fe,* pues consta por la doctrina de la justificación, que nadie puede alcanzar la vida eterna sin la *conversión actual* a Dios por la caridad, o al menos sin la conversión habitual por la gracia de la justificación. Como rectificación de la voluntad, previa en el tiempo, es sólo necesaria por disposición divina o de potencia ordinaria, pero en todo conforme al orden de las cosas, añade el Aquinate, pues nada puede recibir su forma o alcanzar el fin sin estar debidamente ordenado al mismo ; y esta debida disposición en la voluntad es su rectitud moral.

Es, además, condición esencial o propiedad *de la misma bienaventuranza.* En efecto, es *de fe católica* que los bienaventurados en la gloria de hecho nunca pecan [9]. Y *verdad cierta en la fe* que de ley ordinaria o según disposición divina no pueden pecar, como es enseñanza común, contra el error de Orígenes, quien afirmaba que los bienaventurados pueden pecar y pecan alguna vez [10]. Es una consecuencia del dogma de la perpetuidad e inamisibilidad de la beatitud divina como «herencia incorruptible e inmarcesible» (1 Petr. 1,4).

Pero Santo Tomás enseña, además, que *los bienaventurados* son *ab intrinseco* impecables y *confirmados en el bien.* Es decir, que por la naturaleza misma del estado beatífico gozan de incapacidad radical de apartarse de Dios, y es contradictorio o imposible, aun de potencia absoluta, que, permaneciendo en la gracia de la visión divina—no simplemente como hombres—, puedan pecar. Esta verdad cierta la enseñan todos los teólogos y de ella sólo disienten Escoto [11] y los nominalistas. Como hemos visto, para Escoto la voluntad del bienaventurado es radicalmente libre aun bajo la visión beatífica, y si está confirmado en el bien es sólo por extrínseca protección de la gracia y una ayuda especial de Dios.

La *raíz* y *causa* de esta impecabilidad intrínseca es sólo la visión divina. Así lo evidencian los motivos esenciales que el Angélico aduce en distintas ocasiones [12]. En efecto, la voluntad en la visión beatífica está determinada por el Bien divino, como nuestra voluntad en la tierra por la razón del Bien universal o la Beatitud en común. Así como no podemos querer nada sino en cuanto incluído en el Bien como tal y movidos por el apetito de la felicidad, del mismo modo el que ve la esencia de Dios lo desea todo en orden a Dios. Es para él el Bien soberano y universal y ve claramente que nada es bueno sino por participación de ese soberano Bien y nada, por lo tanto, deseable sino en orden a El. La Bondad infinita es su objeto total y adecuado, plenamente poseído por la unión ; ella produce en la voluntad perfecta saciedad, ya que toda su potencialidad queda actualizada, y su capacidad de amar, saturada. El efecto de esto es una *conversión total actual* a Dios, propia del *amor beatífico,* que excluye toda potencia e indiferencia al pecado.

Otras razones del Aquinate apuntan más a la raíz intelectual de esta dichosa imposibilidad de pecar, nacida de la visión : que todo pecado va precedido de algún error, práctica ignorancia o inconsideración, es decir, de un juicio práctico defectuoso, pues no hay defecto de la voluntad que no suponga otro defecto anterior del entendimiento. Ahora bien, no es posible que el entendimiento en la visión de Dios yerre, ni con error especulativo ni práctico. La visión divina contiene en sí toda la perfección del entendimiento, especulativo y práctico, y, por consiguiente, implica una prudencia perfectísima. Luz en sí infalible, no puede ser medio ni principio de un conocimiento falso. Por consiguiente, la voluntad no puede fallar ni desviarse al mal, lo que implicaría un previo acto de imprudencia. Y es que bajo ningún concepto puede proponerle el entendimiento la Bondad por esencia, o el dejar de amarla o el apartarse de ella, con algún aspecto de mal.

El bienaventurado, observaba el Angélico (I q.63 a.1), tiene unida a sí de un modo inconmovible la *regla indefectible* del obrar moral. Esta regla es la bondad divina. Como Dios, que es en sí mismo su pro-

[8] SALMANTICENSES, o.c., n.2358 ; IO. A S. THOMA, l.c. ; CAIET., in h.a. ; BÁÑEZ, *In 1-2* q.4 a.3 n.6 : ed. Beltrán de Heredia, p.138.

[9] Mt. 5,8 ; 1 Cor. 13,8 ; Hebr. 12,14 ; Apoc. 21,27 ; 22,5.
[10] *Hom. 23 in Lucam:* MG 13, 1864.
[11] *In Sent.* 4 d.49 q.6.
[12] *De verit.* q.22 a.6 ; q.24 a.3 ; *Cont. Gent.* 3,62 ; 4,92 ; 1 q.62 a.8.

pia regla, no puede apartarse de ella, de modo semejante la voluntad del bienaventurado no puede doblegarse al mal ni desviarse un ápice del orden de esa divina bondad, que ha tomado como razón única y total de su querer y obrar. Ello implicaría defectuosa dirección de la regla divina, lo cual es absurdo.

Esta rectitud intrínseca y confirmación absoluta del bienaventurado en el bien se extiende también—afirman casi todos los teólogos—al pecado habitual, cuya coexistencia con la visión de Dios es contradictoria e imposible. Porque es imposible—como dijimos—que la voluntad, en la visión de Dios, no ame a Dios sobre todas las cosas. Y este amor y conversión eficaz a Dios excluye, por oposición formal, el pecado habitual que es aversión de El, como Fin último [13].

No obstante, *la libertad* en el estado beatífico queda a salvo, no respecto del objeto esencial y divino, pero sí respecto de otros objetos fuera de Dios, como *libertad de contradicción* y de disparidad. El bienaventurado queda libre, no para dirigirse al mal, que es un defecto de la voluntad, sino para dirigir su querer a otros muchos objetos secundarios, en perfecta conformidad con el orden de la divina voluntad.

4. *La bienaventuranza y la resurrección de los cuerpos (a.5)*

En la segunda parte de la cuestión, Santo Tomás estudia los posibles requisitos para la beatitud de parte del cuerpo y de los bienes exteriores. Y, ante todo, en el artículo 5, *si es necesario para la beatitud el cuerpo mismo.* Por su estructura inusitada de seis objeciones, el artículo refleja una cuestión vivamente discutida en tiempo del Aquinate.

En él se refuta la opinión errónea profesada por los *griegos* en la época del Santo. Son citados por el Angélico en forma indeterminada: *quidam posuerunt;* en otro lugar paralelo la llama *opinio quorundam graecorum (C. Gent.* 4,91). Era, sin embargo, bastante común en la Iglesia griega esta opinión, según la cual las almas separadas de los santos no obtenían la visión de Dios y glorificación hasta su unión con los cuerpos en la resurrección. Era, además, doctrina profesada por bastantes Padres griegos. Sabido es cómo entre ellos las ideas escatológicas andaban bastante confusas y, bajo la influencia del milenarismo y origenismo, son buen número los que profesan—en forma parcial o completa, en afirmaciones abiertas o dudosas—la teoría de la dilación de los castigos eternos y de las recompensas o entrada en el cielo hasta el juicio final. Las almas serían detenidas en lugares provisionales, en el Hades, en espera de la resurrección final de los cuerpos. Orígenes, Tertuliano, San Justino, Clemente Alejandrino, San Ireneo, Novaciano, Victorino y dudosamente alguno, como San Gregorio Nacianceno, son de esta opinión. La teoría pasó también, aunque en menor escala, a los Padres y autores latinos, como Lactancio y San Hilario. San Ambrosio tiene textos admitiendo un lugar provisional para las almas antes del juicio último, y San Jerónimo, algunos en que aplaza el cielo a los justos hasta el día del juicio [14]. Más tarde la enseñaba San Bernardo, quien

[13] Cf. BÁÑEZ, *Comentarios inéditos a la 1-2* in q.4 a.4 n.17: ed. Beltrán de Heredia, t.1 p.148.

[14] Cf. RIVIERE, *Jugement:* Dict. de Théol. Cath., 8 col.1725.1768ss; MICHEL, *Mitigation des peines de la vie future:* Dict. Théol. Cath., 10 col.2002-3. BÁÑEZ (*In 1-2* q.4 a.5: ed. cit., p.151) cita además a Prudencio, San Crisóstomo, Ecumenio, Teofilacto, Eutimio.

concedía a las almas separadas antes del juicio final sólo la visión de la humanidad de Cristo [15], mas no de la esencia divina, falsamente fundado en un texto del Apocalipsis (6,9).

Más célebres aún fueron, después de Santo Tomás, las disputas sobre este tema en tiempo de Juan XXII, el cual, incluso durante su pontificado, propugnaba privadamente y hasta sostuvo en varios sermones la teoría errónea de que las almas de los santos no gozaban de la visión de Dios hasta el juicio final, haciéndola discutir ampliamente por los partidarios de ambas sin ánimo de definirla, sino de encontrar la verdad. Pública y ampliamente fueron rebatidos los partidarios de este error por numerosos doctores, en especial por el dominico Lorenzo Valas, quien en sermón tenido en Aviñón atacó con gran valor a Juan XXII. Este, ya antes de su muerte, retractó su opinión errónea en pública protesta de la verdad ante sus cardenales el año 1334, y así preparó la definición de este dogma, llevada a cabo por su sucesor, Benedicto XII [16].

Actualmente es *dogma de fe que las almas de los santos separadas del cuerpo, una vez purificadas* de todo pecado, son recibidas inmediatamente en la *visión* y *fruición de Dios* [17]. La Iglesia la enseñó claramente ya en el concilio II de Lyón [18], poco después de la muerte de Santo Tomás, y la contienda fué dirimida en 1336 por Benedicto XII con su clara definición dogmática de la bula *Benedictus Deus* (Denz. 530), renovada después por el concilio Florentino (Denz. 691) como fórmula de fe que habían de admitir las Iglesias orientales para su unión con la Iglesia romana.

La verdad de este dogma sólo es conocida por la divina revelación. Pero Santo Tomás aduce la razón teológica y motivo intrínseco de que el alma, para su operación de la unión beatífica, de ningún modo es dependiente del cuerpo ni exige su concurso. Su conocimiento intelectual abstractivo, connatural al alma en esta vida, depende ciertamente del cuerpo, del concurso de las especies sensibles. Mas la visión de Dios es esencialmente sobrenatural y conviene al alma sólo por su capacidad pasiva de ser elevada a una actuación intelectiva de naturaleza totalmente angélica, intuitiva. Para este conocimiento trascendente, las operaciones sensibles y el mismo cuerpo no sólo no ayudan, sino que son absoluto impedimento. La visión beatífica es incompatible con el estado natural de unión del alma al cuerpo y sus operaciones propias, pues «nadie puede ver a Dios y vivir» (Ex. 33,20). Sólo por *milagro divino* es superable este obstáculo, y puede ser concedida la visión de la divina esencia al hombre—v. gr., a Moisés, San Pablo—viviendo aún en este mundo, por una iluminación transitoria, no habitual y permanente, y en estado de fugaz rapto o abstracción, que prive al alma de sus operaciones cognoscitivas connaturales [19]. Y se hará connatural al alma unida al cuerpo en la resurrección final, cuando éste reciba un *modo de ser* o *estado también glorioso,* sobreelevado y transformado, al par que el alma, en cuerpo espiritual por *hábitos gloriosos* o *las dotes del cuerpo.*

En la segunda parte del artículo añade el Angélico que la *beatitud esencial del alma recibirá nuevo complemento y mayor perfección,* por su unión con el cuerpo, en la *resurrección final.* Esto es patente, pues

[15] *Serm.* 4: PL 183,472.

[16] Cf. RIVIERE, art. cit.—Sobre ello ya informaba ampliamente BILLUART, *De ultimo fine* d.1 a.3.

[17] 2 Cor. 5,6; Phil. 1,2-3; Lc. 23,43.

[18] Denz. 461, profesión de fe de Miguel Paleólogo.

[19] 1 q.12 a.11 ad 2; *De verit.* q.10 a.11.

si el cuerpo añade una perfección substancial al ser del alma, al *ser más perfecta ésta en su naturaleza*, será también más perfecta su operación beatífica y, por tanto, su felicidad.

El Aquinate había sostenido en las *Sentencias* [20] que este aumento en perfección era *intensivo*, de mayor grado de gloria, de visión y amor beatíficos. Sin duda, bajo la influencia de la teoría precedente, eco de las antiguas concepciones sobre el Hades y la situación precaria de las almas en él, que exigía como necesaria para la beatitud la unión con el cuerpo; doctrinas reflejadas en el texto citado de San Agustín [21], que habla de que la actividad del alma está impedida y como retardada por su deseo y ansia natural de unión con el cuerpo.

Pero aquí corrige con sencillez la opinión anterior (ad 5): *Es un aumento extensivo, no intensivo*, de la perfección beatífica. Y, en efecto, aquella concesión hecha al adversario contra sus propios principios, teológicamente es del todo infundada. Si esa mayor intensidad de gloria era merecida, ha de darse inmediatamente—como todo el premio—al recibir la beatitud. El amor a Dios en los justos no aumenta con la resurrección corporal; y como la intensidad de este amor va medida por el grado de visión, tampoco aumentará ésta [22].

5. *La perfección del cuerpo humano en la bienaventuranza (a.6)*

Es el gran complemento de la beatitud, aun eterna. Si, siguiendo la teoría de Aristóteles, Santo Tomás reclama una buena disposición corporal para la felicidad imperfecta de esta vida y para el ejercicio de la virtud—consistente para los antiguos en las cuatro cualidades de buena salud, buena aptitud o conformación de miembros, fortaleza y belleza—, del mismo modo reclama para la bienaventuranza eterna la *perfecta disposición* del cuerpo, contra las teorías gnósticas y neoplatónicas, que exigían la desencarnación perfecta de las almas respecto de la materia, como sede del mal, del desorden y tinieblas.

En general, es *doctrina católica cierta* que las almas bienaventuradas, por la resurrección de la carne, *recibirán sus cuerpos transformados en estado de perfección e integridad*. Esta verdad de la *glorificación* de los cuerpos está enseñada repetidamente por San Pablo, el cual añade que dicha inmutación gloriosa tiene su *causa ejemplar* en la resurrección y gloria corporal de Cristo, por configuración y conformidad a la claridad y gloria de *su cuerpo* [23]. Los Santos Padres también atestiguan, como enseñanza cierta, al menos la perfecta integridad de los miembros en los cuerpos de los bienaventurados, su belleza perfecta, con la división de sexos y debida proporción y adaptación de todas sus partes y órganos en ellos. Lo contrario supondría privación y defecto de algo debido, y por lo tanto algún mal, incompatible con la beatitud. Así San Justino [24],

[20] *In Sent.* 4 d.49 q.1 a.4.
[21] *De Gen. ad litt.* l.12 c.35: ML 34,483.
[22] BÁÑEZ, *De fine ultimo et actibus humanis*, in q.4 a.5, ed. cit. p.157ss. Puede verse al final, n.21 p.161, una explicación adecuada del deseo de la unión con el cuerpo que puede tener el alma.
[23] Phil. 3,21; cf. Rom. 6,5; 1 Cor. 15,35-55.
[24] *De resurr.* 4: MG 6,1577.

Tertuliano [26], San Cirilo Alejandrino [26], San Agustín [27], San Bernardo [28] y otros. También atestiguan algunos de los aspectos de las dotes gloriosas. Con ellos está la enseñanza de los escolásticos [29].

Santo Tomás enseña aquí cómo esta perfecta disposición del cuerpo es *necesario* requisito, *antecedente y consiguiente*, para la beatitud. En esta *disposición antecedente* no entiende *prioridad* alguna de tiempo, sino *prioridad de causa material*. Es decir, no *sólo la glorificación* es comunicada al cuerpo por redundancia de la gloria del alma, como su raíz y causa emanativa, sino que se exige *tal disposición óptima del cuerpo* para no ser impedida el alma en la *operación beatífica* y que pueda expeditamente ver y gozar de Dios aun en su estado de unión.

Ya hemos dicho que la vida natural del cuerpo humano, pasible y mortal, impide al alma la operación de la visión de Dios, obstáculo sólo superable de modo milagroso y transitorio, permanente sólo en Cristo. Precisa, por lo tanto, ser elevado a una *condición espiritual y gloriosa*, que es *el estado* de unión corporal, propio y connatural, al alma glorificada.

Este *estado glorioso* de cuerpo espiritual es también producido por *cualidades o hábitos gloriosos*. Son las *dotes del cuerpo*, que, a semejanza de las dotes del alma, consisten en «cualidades permanentes o hábitos», que disponen al cuerpo y le dan esa *condición* espiritual, apta para la unión y desposorio indisoluble del alma con Dios [30].

Las dotes del cuerpo glorioso

Tal es el fundamento de esta doctrina teológica cierta de las *dotes gloriosas* del cuerpo, que han de obrar la inmutación o transformación del mismo en *cuerpo perfecto y espiritual*. Según el común sentir de Santo Tomás y los teólogos, fundado en la autoridad del texto de San Pablo [31], estas cualidades excelsas son cuatro: *sutilidad, impasibilidad, agilidad, claridad*.

Del sentido y prerrogativas contenidas en cada una de estas dotes han expuesto y discutido ampliamente los teólogos, siguiendo a Santo Tomás en el IV *Sent.* (d.49), en sus tratados de los novísimos, y algunos también al comentar esta cuestión. Una breve indicación sintética, según el pensamiento de Santo Tomás, extractamos aquí:

a) *Sutilidad.*—Desde San Buenaventura [32] y Santo Tomás, que han establecido la conexión de las «cuatro dotes» con la enumeración del texto paulino, se ha identificado ésta con la espiritualización de que habla el Apóstol: *Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale* (1 Cor. 15,45). Significará la fundamental y substancial espiritualización del cuerpo, de que provienen las demás dotes. Se llama *espiritual* el cuerpo glorificado, no porque se haya de inmutar en *substancia espiritual*, lo que es falso, pues conservará su propia especie y ser corpóreo, sino porque será elevado a una *sumisión plena al espíritu, asimilándose en sus propiedades al espíritu (C. Gent.* 4,86). Significa esto que el alma, que aho-

[26] *De resurrect. carnis* 57: MG 2,878.
[26] *In Io.* 20,26: MG 74,728.
[27] *Ench.* 87: ML 40,272-3; *Serm.* 243,8: ML 38,1146; *De civ. Dei* l.22 c.19: ML 41,781.
[28] *Serm.* 4 *in festo omn. Sanct.* 6: ML 183,475.
[29] Véanse otros textos en V. DE BROGLIE, *De fine ultimo humanae vitae* (Paris 1948) p.214ss.
[30] *In Sent.* 4 d.49 q.4 a.1.2.5; *In Sent.* 3 d.16 q.2 a.2.
[31] 1 Cor. 15,35-55.
[32] *In Sent.* 4 d.49 p.2.ª a.1.

ta en sus operaciones depende del cuerpo y es agravada por su mole y pesadez terrestre, hecha gloriosa obtendrá *dominio perfecto* sobre la materia que informa sus fuerzas, su virtualidad. Estas estarán plenamente sometidas al influjo del alma y se harán más espirituales y sutiles. El cuerpo recibirá una condición y complexión nuevas que le hagan estar sometido al alma *como forma espiritual y obedecer* en todo a su influjo. La materia perderá su mole, pesadez, y se tornará cuerpo celeste [33]. No es extraño que de este cuerpo, así espiritualizado en el ser o substancia, dimanen las cualidades, virtudes y operaciones espirituales de las otras dotes.

Como parte importante de este don de sutilidad, se ha de poner la *penetrabilidad* del cuerpo glorioso. Para algunos Padres y teólogos antiguos, como Alejandro de Hales y San Buenaventura [34], significaría ésta todo el dote de sutilidad y consistiría en la *penetrabilidad actual* o *coexistencia simultánea* de los cuerpos gloriosos en el mismo lugar. Pero no parece fundado que a los cuerpos gloriosos haya de serles privado, por este privilegio, su efecto natural de impenetrabilidad mutua y ocupación de un lugar. Entonces dejarían de ser *palpables*, extensos y tangibles, sin cuyas propiedades la verdadera «corporeidad» no parece inteligible; quedarían sin razón de ser muchos órganos, manos, pies, y desaparecería el movimiento local.

Parece, pues, sólo verdadera la explicación de Santo Tomás de que los cuerpos gloriosos han de ser, como aparecía el de Cristo, habitualmente *impenetrables*. Y sin sentar, como después Durando, la absoluta impenetrabilidad, enseña que esta compenetración con otros cuerpos les será posible *milagrosamente*, el cual milagro obrará en ellos Dios *a voluntad de los bienaventurados*, de tal modo que esta facultad estará así en sus manos [35].

b) *Impasibilidad.*—Fundado en el texto paulino: *Seminatur* (corpus) *in corruptione, surget in incorruptione*, su contenido parece comprender tres elementos o grados:

1) La *inmortalidad*, con la inmunidad de toda pasión lesiva, daño, dolor, en los cuerpos gloriosos. Y en este sentido es *de fe* que tal don compete a los cuerpos de los bienaventurados [36], y en cuanto a la simple inmortalidad, también a los cuerpos resucitados de los condenados.

2) La *incorruptibilidad*, al menos extrínseca, o incorrupción por preservación divina, de las pasiones o mutaciones materiales, que disponen a la corrupción y disolución corporal. Esta impasibilidad, al menos en el grado de que gozaba Adán en el estado de inocencia, y aun como inmunidad de todas las necesidades materiales de comer, beber, dormir, la atestiguan comúnmente los Santos Padres y escolásticos, siendo, por lo tanto, *verdad cierta* que no puede rechazarse sin temeridad [37].

3) La *perfecta e intrínseca impasibilidad*, con ausencia de toda *pasión corporal*, no sólo *lesiva*, sino también *corruptiva*, o *cum abiectione convenientis*, que disponga a la corrupción y a las formas contrarias. Se excluyen, por lo tanto, de la vida de los cuerpos gloriosos todas las operaciones de la vida vegetativa, todo *metabolismo* y flujo de la materia, que proviene de la *asimilación* y *desasimilación* vitales.

[33] *In Sent.* 4 d.44 q.2 a.2 sol.2.6.
[34] Cf. V. DE BROGLIE, o.c., p.217-8.
[35] *In Sent.* 4 d.44 q.2 a.2 sol.2.8.
[36] 1 Cor. 15,53.
[37] Textos en DE BROGLIE, o.c., p.214.

Así lo enseñan todos los teólogos, con algunas excepciones [38]. Jesucristo, dice Santo Tomás, pudo comer ingiriendo alimentos para manifestar la realidad de su cuerpo después de la resurrección. Pero no es decoroso afirmar que los asimiló (*Quodl.* 3 a.5).

Así, los cuerpos gloriosos se asemejan de verdad a la condición de *cuerpos celestes*. Y explicaban este excelso privilegio por el mismo *dominio perfecto* del alma, como forma, sobre la materia; no sólo intensivo, que constituye la sutilidad, sino también *extensivo* con plena saturación de su potencialidad y exclusión de toda tendencia a las formas contrarias y disposición a ellas por la corrupción [39].

c) *Agilidad.*—A ella se refiere el texto paulino: *Seminatur in infirmitate, surget in virtute*. Consistirá en el máximo *vigor corporal* y ausencia de todo el defecto de gravedad y peso de nuestros cuerpos, que impiden al alma usar con perfección de todas las fuerzas y movimientos corporales. También está fundada en la enseñanza expresa de los Padres, como San Cirilo de Jerusalén, San Agustín, etc. [40].

Se funda asimismo en la plena sujeción del cuerpo al alma en cuanto *principio motor*, por la cual se encuentra hábil y pronto para secundar a su impulso y mando todos los movimientos y acciones propias.

Ante todo, comprende la *celeridad suma* para desplazarse de un lugar a otro, con mayor rapidez aún de lo que expresa la figura de Isaías (40,39): «Tomarán alas como de águila, andarán y no se cansarán». Santo Tomás enseña que este desplazamiento de los bienaventurados a los lugares más distantes se verificará por *movimiento local*, pasando por los puntos medios y en el tiempo, aunque en imperceptible fracción de tiempo (*In Sent.* 4 d.44 q.2 a.3). Suárez opina que esta traslación se verifica sin tiempo y sin pasar por el medio (*De incarn.* d.48 sect.4). Parece más propia, y avalada además por los demás teólogos, la explicación por el movimiento local, afirmado por Santo Tomás. Lo enseñado por Suárez, aunque también puede añadirse con fundamento, será, sin embargo, un modo *milagroso* y de excepción, a tenor de lo expuesto sobre la penetrabilidad de los cuerpos, y semejante al don de bilocación que Dios también concede en la tierra a ciertos santos.

Según el Aquinate, este don glorioso incluye no sólo los movimientos corporales de la potencia locomotiva, sino también la suma facilidad de las acciones inmanentes, las operaciones todas de la vida sensible de conocimiento y apetito. Es sentir unánime de los teólogos que en el cielo conservarán los cuerpos todas las operaciones de *los sentidos*. Tendrán éstos sus sensaciones propias, puesto que tales actos inmanentes de suyo sólo *requieren inmutación intencional* de las especies, y sólo por el *modo connatural* de su unión a un cuerpo pasible en esta vida se actúan con *inmutación*, también *corruptiva*, de los órganos que informan. Así, la vista será recreada con la contemplación de la luz esplendorosa de los cuerpos glorificados, y máxime del resplandor y gloria de Jesucristo. Del mismo modo, el oído, según numerosos pasajes de la Sagrada Escritura y de los Padres, escuchará sus propios sonidos, las melodías,

[38] En la obra citada de V. de Broglie (append.VI p.283-94), el autor defiende su punto de vista original de que en el cielo se conservan todas las funciones vitales o vegetativas de los cuerpos y que, sin sentir necesidad, pueden, sin embargo, los bienaventurados comer cuanto pluguieren. Esto, sostiene, debe afirmarse según la física moderna (!), aunque reconoce que los textos de los Padres no están a su favor. No comprendemos qué teorías físicas pueden aplicarse o valer para el cielo.
[39] Cf. SALMANTICENSES, *De beatitudine* d.5 dub.1-3: ed. cit., 336ss, quienes ampliamente desarrollan este tema de las dotes gloriosas.
[40] DE BROGLIE, o.c., p.216.

cánticos y armonía celestes. También el tacto y hasta el gusto y olfato, afirman Santo Tomás y la generalidad de los teólogos, conservarán sus propios actos, aunque los objetos sensibles de estos dos últimos serán transfigurados y sustituídos sobrenaturalmente y se actuarán sin el ejercicio de las funciones orgánicas [41].

d) *Claridad.*—También está enseñada expresamente en el texto paulino: *Seminatur in ignobilitate, surget in gloria.* Nada más repetidamente enseñado en la Escritura que este esplendor y *claridad luminosa* de los cuerpos glorificados, semejante a la gloria que envolvió al Señor en la transfiguración, la cual, como afirman los Santos Padres, nos ha dado el ejemplo de la condición futura de los cuerpos resucitados.

Este esplendor luminoso, propio e inherente a cada cuerpo, será reflejo y redundancia de la gloria de su alma; comporta también la *perfecta hermosura* de los cuerpos así *clarificados,* limpios de toda fealdad y sombra, como un cristal que trasparenta toda la luminosidad del alma. Porque Santo Tomás, siguiendo a San Agustín y San Gregorio Magno, enseña que tal luminosidad produce *transparencia* y *lucidez interior* de los cuerpos gloriosos, en los que así puede contemplarse la interior armonía. Añade también que los bienaventurados pueden suspender o restringir a voluntad esta claridad, como virtudes y acciones corporales que están plenamente sometidas y obedientes al poder del alma [42].

Hemos de añadir, por fin, que tan *excelsas dotes* gloriosas no son simplemente producidas por una *asistencia continua* y *extrínseca* de la omnipotencia de Dios, como opinan Escoto, Durando y los nominalistas, sino por *hábitos* o *cualidades inherentes* a los cuerpos bienaventurados. Tal es la sentencia común de los demás autores con Santo Tomás.

La naturaleza de estas cualidades es ciertamente *corporal,* como producidas por Dios en el cuerpo y recibidas en él. No obstante, son llamadas virtudes y cualidades *sobrenaturales,* por ser, dice Santo Tomás, luz, sonidos y virtudes *de otro género,* mucho más elevadas que la luz y sonidos, etc., *naturales* de este mundo [43]. Se trata no del sobrenatural de la gracia, sino de algo sobrenatural *secundum quid;* es decir, cualidades milagrosamente producidas y de naturaleza más excelente que las de los cuerpos del mundo, dentro de la categoría de entidades corporales, perceptibles también a nuestros ojos, oídos, etc.

Ellas, sin embargo, *proceden* y *emanan* connaturalmente—como de su fuente y causa emanativa y como reflejos resultantes propios de la *gloria del alma*—de la visión de Dios y amor beatíficos, en que consiste formalmente la verdadera *clarificación,* la divinización o transformación deífica de la criatura por la unión indisoluble con la divinidad.

[41] SALMANTICENSES, *De beatitudine* dub.3 n.5oss. Otras mil particularidades que los teólogos investigan sobre las operaciones de esa «vida celeste» tienen ya muy poco fundamento en la Revelación.
[42] *In Sent.* 4 d.44 q.2 a.4 sol.2.
[43] *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.1.

CUESTION 4

(In octo articulos divisa)

De his quae ad beatitudinem exiguntur

De las cosas que se requieren para la beatitud

Deinde, considerandum est de his quae exiguntur ad beatitudinem (cf. q.3 introd.).
Et circa hoc quaeruntur octo.
Primo: utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.
Secundo: quid sit principalius in beatitudine, utrum delectatio vel visio.
Tertio: utrum requiratur comprehensio.
Quarto: utrum requiratur rectitudo voluntatis.
Quinto: utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.
Sexto: utrum perfectio corporis.
Septimo: utrum aliqua exteriora bona.
Octavo: utrum requiratur societas amicorum.

Seguidamente se han de estudiar los elementos que se exigen para la bienaventuranza. Y sobre este tema se presentan ocho cuestiones:

Primera: si la delectación se requiere para la bienaventuranza.

Segunda: qué es lo principal en la bienaventuranza, si la delectación o la visión.

Tercera: si se requiere la comprensión.

Cuarta: si se requiere la rectitud de la voluntad.

Quinta: si para la bienaventuranza del hombre se requiere el cuerpo.

Sexta: si se requiere la perfección del cuerpo.

Séptima: si se requieren algunos bienes exteriores.

Octava: si se requiere la compañía de los amigos.

ARTICULO 1

Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem *

Si la delectación se requiere para la bienaventuranza

Ad primum sic proceditur. Videtur quod delectatio non requiratur ad beatitudinem.

1. Dicit enim Augustinus, in I "De Trin." [1], quod "visio est tota merces fidei". Sed id quod est praemium vel merces virtutis, est beatitudo, ut patet per Philosophum in I "Ethic." [2]. Ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem nisi sola visio.

Dificultades. Parece que la delectación no se requiere para la beatitud.

1. Dice San Agustín que "la visión es toda la recompensa de la fe". Pero el premio de la virtud es la beatitud, como demuestra el Filósofo. Luego no se requiere otra cosa para la beatitud sino sola la visión.

* Supra q.3 a.4; *Sent.* 2 d.38 a.2; 4 d.49 q.1 a.1 q.ª2; q.3 a.4 q.ª3; *Ethic.* 10 lect. 6; *Compend. theol.* c.107.165.
[1] C.8: ML 42,831; *Enarr. in Psalm.* ps. 90.16 serm.2: ML 37,1170.
[2] C.9 n.3 (BK 1099b16); S.TH., lect.14

2. La beatitud es "por sí misma un bien plenamente suficiente", como dice Aristóteles. Mas lo que necesita de otro no es perfectamente suficiente. Así, pues, como la esencia de la beatitud consiste en la visión de Dios, según se dijo, parece que no se requiere la delectación en ella.

3. "La operación beatífica o de la felicidad no debe estar expuesta a turbaciones", dice el Filósofo. Pero la delectación perturba la acción del entendimiento, pues "destruye la estimación de la prudencia", como afirma el mismo en la "Etica". Luego no se requiere la delectación para la beatitud.

Por otra parte, dice San Agustín que la beatitud es "el gozo de la verdad".

Respuesta. De cuatro maneras se requiere una cosa para algo. Primera, como preámbulo o preparación, y así el estudio se requiere para la ciencia. Segunda, como perfeccionamiento de algo, y así el alma se requiere para la vida del cuerpo. Tercera, como auxiliar exterior; por ejemplo, los amigos se necesitan para algunas obras. Cuarta, por concomitancia, como cuando decimos que el calor se requiere para el fuego. De esta última manera se requiere la delectación para la beatitud. Y es que la delectación es causada porque el apetito reposa en el bien alcanzado. Por lo tanto, como la beatitud no es otra cosa que la consecución del sumo bien, no puede existir sin la delectación concomitante.

Soluciones. 1. Por el hecho de entregar su recompensa a quien la merece, la voluntad de éste reposa, lo cual es deleitarse. Por tanto, en el mismo concepto de recompensa obtenida va incluída la delectación.

3. Praeterea, beatitudo est "per se sufficientissimum bonum", ut Philosophus dicit I "Ethic."[1]. Quod autem eget aliquo alio, non est per se sufficiens. Cum igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat, ut ostensum est (q.3 a.8), videtur quod ad beatitudinem non requiratur delectatio.

3. Praeterea, "operationem felicitatis" seu beatitudinis oportet esse "non impeditam", ut dicitur in VII "Ethic."[4] Sed delectatio impedit actionem intellectus: "corrumpit" enim "aestimationem prudentiae", ut dicitur in VI "Ethic."[5] Ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X "Confess."[6], quod beatitudo est "gaudium de veritate".

Respondeo dicendum quod quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Uno modo, sicut praeambulum vel praeparatorium ad ipsum: sicut disciplina requiritur ad scientiam. Alio modo, sicut perficiens aliquid: sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo, sicut coadiuvans extrinsecum: sicut amici requiruntur ad aliquid agendum. Quarto modo, sicut aliquid concomitans: ut si dicamus quod calor requiritur ad ignem. Et hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem. Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

Ad primum ergo dicendum quod ex hoc ipso quod merces alicui redditur, voluntas merentis requiescit, quod est delectari. Unde in ipsa ratione mercedis redditae delectatio includitur.

[1] C.7 n.7 (Bk 1097b8); S.Th., lect.9
[4] C.13 n.2 (Bk 1153b16); S.Th., lect.13.
[5] C.5 n.6 (Bk 1140b12); S.Th., lect.4.
[6] C.23: ML 32,793.

Ad secundum dicendum quod ex ipsa visione Dei causatur delectatio. Unde ille qui Deum videt, delectatione indigere non potest.

Ad tertium dicendum quod delectatio concomitans operationem intellectus, non impedit ipsam, sed magis eam confortat, ut dicitur in X "Ethic."[7]: ea enim quae delectabiliter facimus, attentius et perseverantius operamur. Delectatio autem extranea impedit operationem: quandoque quidem ex intentionis distractione; quia, sicut dictum est, ad ea in quibus delectamur, magis intenti sumus; et dum uni vehementer intendimus, necesse est quod ab alio intentio retrahatur. Quandoque autem etiam ex contrarietate: sicut delectatio sensus contraria rationi, impedit aestimationem prudentiae magis quam aestimationem speculativi intellectus.

2. La misma visión de Dios causa delectación. Por eso los que ven a Dios no pueden carecer de gozo.

3. La delectación que acompaña a la operación intelectual no la impide, sino más bien la conforta, como dice el Filósofo en la "Etica", pues lo que obramos con placer lo hacemos con más atención y perseverancia. En cambio, una delectación extraña a la operación la estorba; a veces, por distracción, pues, como ya se dijo, ponemos más atención en lo que nos da placer, y, mientras atendemos con más vehemencia a una cosa, forzosamente nos hemos de distraer de otra. Otras veces, por contrariedad, como el deleite de los sentidos, contrario a la razón, impide la estimación de la prudencia más que el juicio del entendimiento especulativo.

ARTICULO 2

Utrum in beatitudine sit principalius visio quam delectatio

Si en la bienaventuranza es más principal la visión que la delectación

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod delectatio sit principalius in beatitudine quam visio.

1. Delectatio enim, ut dicitur in X "Ethic."[8], "est perfectio operationis". Sed perfectio est potior perfectibili. Ergo delectatio est potior operatione intellectus, quae est visio.

2. Praeterea, illud propter quod aliquid est appetibile, est potius. Sed operationes appetuntur propter delectationem ipsarum: unde et natura operationibus necessariis ad conservationem individui et speciei, delectationem apposuit, ut huiusmodi operationes ab animalibus non

Dificultades. Parece que la delectación es más principal que la visión en la bienaventuranza.

1. "El deleite—se dice en la "Etica" de Aristóteles—es la perfección de la obra". Pero la perfección es superior a lo perfeccionado. Por lo tanto, el deleite es superior a la operación intelectual de visión.

2. Aquello por que una cosa es deseable es superior a esta cosa. Pero las operaciones se desean por el deleite que ellas procuran; por eso, la naturaleza puso placer en las operaciones necesarias a la conservación del individuo y de la especie, para que los vivientes no las omitan. La delecta-

[1] *Sent.* 2 d.38 a.2 ad 6; *Cont. Gent.* 3,26; *Ethic.* 10 lect.6.
[7] C.4 n.6 (Bk 1174b23); S.Th., lect.6.
[8] C.4 n.6.8 (Bk 1174b23; b31); S.Th., lect.6.

ción es, pues, más importante en la beatitud que la visión.

3. La visión corresponde a la fe, y la delectación o fruición, a la caridad; pero la caridad es mayor que la fe, según el Apóstol. Luego la delectación o fruición es mejor que la visión.

Por otra parte, la causa es superior al efecto; mas la visión es causa del gozo. Por lo tanto, la visión es más principal que la delectación.

Respuesta. Esta cuestión suscita el Filósofo en la "Etica" y la ha dejado sin resolver. Pero quien atentamente la estudie, verá que forzosamente la operación intelectiva de la visión es más importante que la delectación. El deleite consiste en cierto descanso de la voluntad, y el aquietarse la voluntad en algo no es sino por el bien que encuentra en el objeto en que descansa. Si, pues, la voluntad reposa en alguna operación, tal reposo procede de la bondad de la operación. Y no es verdad que la voluntad busca el bien por la quietud, ya que entonces el acto mismo de la voluntad sería fin, lo que ha sido declarado imposible; al contrario, busca el reposo en la operación, porque esta operación es su bien. Queda, pues, evidenciado que el bien preeminente es la operación en la cual la voluntad descansa, más que el descanso de la voluntad en él.

Soluciones. 1. En el mismo lugar añade el Filósofo que "la delectación perfecciona la operación, como la hermosura a la juventud", de la que es natural efecto. Por lo tanto, el gozo es una perfección concomitante a la visión, sin que por ello haga a la visión perfecta en su especie.

2. La percepción sensitiva no alcanza a la noción universal de bien, sino que se dirige al bien particular, que deleita. Por esto, en cuanto al

negligantur. Ergo delectatio est potior in beatitudine quam operatio intellectus, quae est visio.

3. Praeterea, visio respondet fidei, delectatio autem, sive fruitio, caritati. Sed caritas est maior fide, ut dicit Apostolus I ad Cor. 13,13. Ergo delectatio, sive fruitio, est potior visione.

Sed contra, causa est potior effectu. Sed visio est causa delectationis. Ergo visio est potior quam delectatio.

Respondeo dicendum quod istam quaestionem movet Philosophus in X "Ethic." [9], et eam insolutam dimittit. Sed si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet quod operatio intellectus, quae est visio, sit potior delectatione. Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis. Quod autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem eius in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis. Nec voluntas quaerit bonum propter quietationem: sic enim ipse actus voluntatis esset finis, quod est contra praemissa (q.1 a.1 ad 2; q.3 a.4). Sed ideo quaerit quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum eius. Unde manifestum est quod principalis bonum est ipsa operatio in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso.

Ad primum ergo dicendum quod sicut Philosophus ibidem (l.c. nt.8) dicit, "delectatio perficit operationem sicut decor iuventutem", qui est ad iuventutem consequens. Unde delectatio est quaedam perfectio concomitans visionem; non sicut perfectio faciens visionem esse in sua specie perfectam.

Ad secundum dicendum quod apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare quod est delectabile. Et ideo

[9] C.4 n.11 (Bk 1175a18); S.Th., lect.6.

secundum appetitum sensitivum qui est in animalibus, operationes quaeruntur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cuius consecutionem sequitur delectatio. Unde principalius intendit bonum quam delectationem. Et inde est quod divinus intellectus, qui est institutor naturae, delectatione apposuit propter operationes. Non est autem aliquid aestimandum simpliciter secundum ordinem sensitivi appetitus, sed magis secundum ordinem appetitus intellectivi.

Ad tertium dicendum quod caritas non quaerit bonum dilectum propter delectationem: sed hoc est ei consequens, ut delectetur in bono adepto quod amat. Et sic delectatio non respondet ei ut finis, sed magis visio, per quam primo finis fit ei praesens.

apetito sensitivo de los animales, las operaciones son buscadas por el placer. Pero el entendimiento percibe la noción universal de bien, a cuya posesión sigue el goce; por eso se propone de un modo principal el bien más que la delectación. De ahí que el divino entendimiento, autor de la naturaleza, adjuntó los goces a las operaciones naturales; pero no se debe formar una apreciación absoluta por el orden del apetito sensitivo, sino más bien fundándose en el apetito intelectivo.

3. La caridad no busca el bien amado por el deleite, sino, al contrario, en ella es consecuencia gozarse en el bien logrado. Así, pues, no es el deleite el que corresponde a la caridad como fin, sino más bien la visión por la cual este fin se le hace presente.

ARTICULO 3

Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio [*]

Si para la bienaventuranza se requiere la comprensión

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ad beatitudinem non requiratur comprehensio.

1. Dicit enim Augustinus, "Ad Paulinam, De videndo Deum" [10]: "Attingere mente Deum magna est beatitudo, comprehendere autem est impossibile". Ergo sine comprehensione est beatitudo.

2. Praeterea, beatitudo est perfectio hominis secundum intellectivam partem, in qua non sunt aliae potentiae quam intellectus et voluntas, ut in Primo (q.79 sqq.) dictum est. Sed intellectus sufficienter perficitur per visionem Dei, voluntas autem per delectationem in ipso. Ergo non requiritur comprehensio tanquam aliquod tertium.

3. Praeterea, beatitudo in operatione consistit. Operationem autem determinantur secundum

Dificultades. Parece que en la beatitud no es requerida la comprensión.

1. Dice San Agustín: "Alcanzar a Dios con la mente, gran felicidad es; comprenderle es cosa imposible"; luego existe beatitud sin la comprensión.

2. La beatitud es perfección del hombre en su parte intelectiva, en la cual no hay otras potencias que el entendimiento y la voluntad, como ya se dijo. Pero el entendimiento recibe suficiente perfección por la visión de Dios, y la voluntad por el goce del mismo: no se requiere, pues, la comprensión como un tercer elemento.

3. La beatitud consiste en operación, y las operaciones se clasifican por los objetos. Mas los objetos ge-

[*] 1 q.12 a.7 ad 1; *Sent.* 1 d.1 q.1 a.1; 4 d.49 q.4 a.5 q.1.

[10] *De verbis Evang.* serm.117 c.3: ML 38,663.

nerales son dos: lo verdadero y lo bueno; aquél corresponde a la visión, y lo bueno a la dilección. Luego no hace falta la comprensión como tercer complemento.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Corred de manera que lleguéis a comprender". Pero el curso espiritual termina en la beatitud, pues que dice el mismo a Timoteo: "Buen combate he sostenido, concluí la carrera; en adelante me está guardada la corona de justicia". Luego la comprensión se requiere para la beatitud.

Respuesta. Como la beatitud consiste en la obtención del fin último, los elementos en ella requeridos deben apreciarse por el orden del hombre al fin. Ahora bien, el hombre se ordena al fin intelectual, en parte por el entendimiento y en parte por la voluntad. Por el entendimiento, en tanto que preexiste en él un conocimiento imperfecto del fin; y por la voluntad, de dos maneras: mediante el amor, que es el movimiento primero de la voluntad hacia un objeto, y, además, por relación del amante con el amado, que es real y puede darse de tres modos: a veces, el objeto amado está presente al amante, y entonces deja de ser buscado; otras no está presente y es imposible conseguirlo, y en este caso tampoco es buscado; por fin, otras veces es posible lograrlo, pero su consecución se eleva sobre el poder del que lo desea, de suerte que no puede en seguida alcanzarlo. Tal es la relación de quien espera para con el objeto esperado, la única que produce una tendencia a buscar el fin. A estas tres modalidades hay algo que responde en la beatitud misma. Porque la perfecta aprehensión del fin responde a la imperfecta; la presencia del mismo fin corresponde a la esperanza, y la delectación por esa presencia es efecto de la dilección, según se ha explicado. Por consiguiente, de necesidad han de concurrir estas tres co-

obiecta. Obiecta autem generalia sunt duo, verum et bonum: verum correspondet visioni, et bonum correspondet delectationi. Ergo non requiritur comprehensio quasi aliquod tertium.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Cor. 9,24: "Sic currite ut comprehendatis". Sed spiritualis cursus terminatur ad beatitudinem: unde ipse dicit, II ad Tim. ult., 7,8: "Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi; in reliquo reposita est mihi corona iustitiae". Ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Respondeo dicendum quod, cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quae requiruntur ad beatitudinem sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem. Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem. Per intellectum quidem, inquantum in intellectu praeexistit aliqua cognitio finis imperfecta. Per voluntatem autem, primo quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid: secundo autem, per realem habitudinem amantis ad amatum, quae quidem potest esse triplex. Quandoque enim amatum est praesens amanti: et tunc iam non quaeritur. Quandoque autem non est praesens, sed impossibile est ipsum adipisci: et tunc etiam non quaeritur. Quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non possit: et haec est habitudo sperantis ad speratum, quae sola habitudo facit finis inquisitionem. Et istis tribus respondent aliqua in ipsa beatitudine. Nam perfecta cognitio finis respondet imperfectae: praesentia vero ipsius finis respondet habitudini spei; sed delectatio in fine iam praesenti consequitur dilectionem, ut supra (a.2 ad 3) dictum est. Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere; scilicet visionem, quae est cognitio perfecta intelligibilis finis; compre-

hensionem, quae importat praesentiam finis; delectationem, vel fruitionem, quae importat quietationem rei amantis in amato.

Ad primum ergo dicendum quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo, inclusio comprehensi in comprehendente: et sic omne quod comprehenditur a finito, est finitum. Unde hoc modo Deus non potest comprehendi ab aliquo intellectu creato. Alio modo comprehensio nihil aliud nominat quam tensionem alicuius rei iam praesentialiter habitae: sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere quando tenet eum. Et hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum quod, sicut ad voluntatem pertinet spes et amor, quia eiusdem est amare aliquid et tendere in illud non habitum; ita etiam ad voluntatem pertinet et comprehensio et delectatio, quia eiusdem est habere aliquid et quiescere in illo.

Ad tertium dicendum quod comprehensio non est aliqua operatio praeter visionem: sed est quaedam habitudo ad finem iam habitum. Unde etiam ipsa visio, vel res visa secundum quod praesentialiter adest, est obiectum comprehensionis.

sas a la bienaventuranza: la visión, que es conocimiento perfecto del fin inteligible; la comprensión, que implica la presencia del fin; y la delectación o fruición, que lleva consigo el reposo del amante en el amado.

Soluciones. 1. La comprensión se entiende de dos maneras: como inclusión de lo comprendido en el comprehensor, y en este caso lo comprendido por un ser finito es finito. En tal sentido Dios no puede ser comprendido por ninguna inteligencia. De otro modo, comprensión designa retención de un objeto que ya de presente se tiene; así, un hombre que persigue a otro se dice que lo comprende, o aprehende, cuando lo sujeta, y este género de comprensión se requiere para la beatitud.

2. Así como a la voluntad pertenecen la esperanza y el amor, porque es propio de la misma persona amar alguna cosa y tender hacia ella cuando no la posee, del mismo modo a la voluntad pertenecen la comprensión y la delectación, porque uno mismo es el que tiene algo y reposa en ello.

3. La comprensión no es una operación distinta de la visión, sino cierta relación de la persona con el fin ya poseído. Por eso también la visión y el objeto visto, en tanto está presente, es objeto de la comprensión.

ARTICULO 4

Utrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis *

Si para la bienaventuranza se requiere la rectitud de la voluntad

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod rectitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem.

1. Beatitudo enim essentialiter consistit in operatione intellectus, ut dictum est (q.3 a.4). Sed ad perfectam intellectus opera-

Dificultades. Parece que la rectitud de la voluntad no es necesaria para la beatitud.

1. La beatitud consiste en operación del entendimiento, como queda dicho. Pero la operación perfecta in-

* Infra q.5 a.7; *Cont. Gent.* 4,92; *Compend. theol.* c.166.

telectual no exige aquella rectitud de la voluntad por la que los hombres se llaman limpios. Por eso dice San Agustín: "No apruebo lo que dije en un discurso: ¡Oh Dios, que quisiste que solamente los limpios conociesen la verdad!, porque podría responderse que también muchos que no son puros conocen muchas verdades". Luego la rectitud de la voluntad no se requiere para la beatitud.

2. Lo precedente no depende de lo subsiguiente; mas la actividad intelectual precede a la de la voluntad. Luego la beatitud, que es operación perfecta del entendimiento, no depende de la rectitud de la voluntad.

3. Lo que se ordena a otra cosa como a su fin, no es necesario una vez conseguido el fin; así, la nave después de entrar en el puerto. Pero la rectitud de la voluntad, que se logra por la virtud, se refiere a la beatitud como a su fin. Por tanto, una vez alcanzada ésta, no es necesaria la rectitud de la voluntad.

Por otra parte, dice San Mateo: "Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a Dios". Y el Apóstol a los Hebreos: "Guarda la paz con todos y la santidad, sin la cual nadie verá a Dios".

Respuesta. La rectitud de la voluntad se requiere para la beatitud de un modo antecedente y concomitante. Antecedentemente, porque la rectitud de la voluntad se verifica por su justa ordenación al último fin, y éste ejerce, respecto de aquello que se dirige al fin, la misma función que la forma para con la materia. Y del mismo modo que la materia no puede recibir su forma si no está convenientemente dispuesta, así tampoco puede una cosa lograr su fin si no se ha ordenado debidamente a él. Por lo tanto, nadie puede llegar a la bienaventuranza si no tiene voluntad recta.

tionem non requiritur rectitudo voluntatis, per quam homines mundi dicuntur: dicit enim Augustinus, in libro "Retract." [1]: "Non approbo quod in oratione dixi, Deus qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera". Ergo rectitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

2. Praeterea, prius non dependet a posteriori. Sed operatio intellectus est prior quam operatio voluntatis. Ergo beatitudo, quae est perfecta operatio intellectus, non dependet a rectitudine voluntatis.

3. Praeterea, quod ordinatur ad aliquid tanquam ad finem, non est necessarium adepto iam fine: sicut navis postquam pervenitur ad portum. Sed rectitudo voluntatis, quae est per virtutem, ordinatur ad beatitudinem tanquam ad finem. Ergo, adepta beatitudine, non est necessaria rectitudo voluntatis.

Sed contra est quod dicitur Mt. 5,8: "Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt". Et Heb. 12,14: "Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum".

Respondeo dicendum quod rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter et concomitanter. Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum. Finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis.

[1] L.1 c.4: ML 32,589

Concomitanter autem, quia, sicut dictum est (q.3 a.8), beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis. Et ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub ordine ad Deum, sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub communi ratione boni quam novit. Et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de cognitione veri quod non est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum quod omnis actus voluntatis praeceditur ab aliquo actu intellectus: aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus. Voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo. Et ideo recta inclinatio voluntatis praeexigitur ad beatitudinem, sicut rectus motus sagittae ad percussionem signi.

Ad tertium dicendum quod non omne quod ordinatur ad finem, cessat adveniente fine: sed id tantum quod se habet in ratione imperfectionis, ut motus. Unde instrumenta motus non sunt necessaria postquam pervenitur ad finem: sed debitus ordo ad finem est necessarius.

De un modo concomitante esta rectitud también se requiere, porque, como ya se dijo, la felicidad última consiste en la visión de la divina esencia, que es la esencia misma del bien; mas la voluntad de quien ve la esencia de Dios, por necesidad ama cuanto ama en orden a Dios; como la voluntad del que no ve la esencia de Dios, por necesidad lo ama todo a través del deseo del bien universal que conoce. Esto es justamente lo que hace una voluntad recta. Es, pues, claro que la beatitud no puede existir sin la rectitud de la voluntad.

Soluciones. 1. San Agustín habla del conocimiento de aquella verdad que no es la esencia misma de la bondad.

2. Todo acto de voluntad procede de algún acto del entendimiento; pero hay actos de la voluntad que son anteriores a otros del entendimiento. Así, la voluntad tiende al acto final del entendimiento, que es la bienaventuranza, y por esto se exige previamente la recta inclinación de la voluntad para la beatitud, como se requiere el movimiento bien dirigido de la flecha para dar en el blanco.

3. No todo lo que se ordena a un fin cesa con la presencia de éste, sino solamente lo que tiene carácter de imperfección, como el movimiento. Por lo mismo, los instrumentos motores dejan de ser necesarios cuando se llega al fin; pero sí es necesaria una disposición conveniente al fin.

ARTICULO 5

Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus [*]

Si para la beatitud del hombre se requiere el cuerpo

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ad beatitudinem requiratur corpus.

Dificultades. Parece que se exige el cuerpo para la bienaventuranza del hombre.

[*] *Cont. Gent.* 4,79.91; *De pot.* q.5 a.10; *Compend. theol.* c.151.

1. La perfección de la virtud y de la gracia presupone la perfección de la naturaleza, y la beatitud es perfección de la virtud y de la gracia; pero el alma sin el cuerpo no obtiene la perfección natural, por ser parte de la naturaleza humana, y toda parte, separada del todo, es imperfecta. Luego el alma sin el cuerpo no puede ser bienaventurada.

2. La beatitud es una operación perfecta, como ya se dijo. Pero la operación perfecta procede del ser perfecto, porque ninguna cosa obra sino en cuanto está en acto. Así, pues, como el alma separada no tiene ser perfecto, como ninguna parte separada del todo, parece que el alma sin el cuerpo no puede ser bienaventurada.

3. La beatitud es perfección del hombre; mas el alma sola sin el cuerpo no es el hombre. Por tanto, la beatitud del alma no se da sin el cuerpo.

4. Según el Filósofo, "la operación de la felicidad", en que consiste la beatitud, "no ha de estar impedida"; pero la operación del alma separada está impedida, pues dice San Agustín sobre el Génesis: "El alma lleva inherente cierto deseo natural de gobernar al cuerpo, por el cual en cierto modo es detenida en su impulso y tendencia hacia al sumo cielo", esto es, hacia la visión de la esencia divina. Luego el alma sin el cuerpo no puede ser bienaventurada.

5. La beatitud es un bien suficiente, que aquieta el deseo. Mas esto no sucede al alma separada, que aun apetece la unión con el cuerpo. Luego el alma separada del cuerpo no es bienaventurada.

6. El hombre por la beatitud es igual a los ángeles; pero el alma separada no es igual a los ángeles, como dice San Agustín. Luego no es bienaventurada.

1. Perfectio enim virtutis et gratiae praesupponit perfectionem naturae. Sed beatitudo est perfectio virtutis et gratiae. Anima autem sine corpore non habet perfectionem naturae: cum sit pars naturaliter humanae naturae, omnis autem pars est imperfecta a suo toto separata. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

2. Praeterea, beatitudo est operatio quaedam perfecta, ut supra (q.3. a.2.5) dictum est. Sed operatio perfecta sequitur esse perfectum: quia nihil operatur nisi secundum quod est ens in actu. Cum ergo anima non habeat esse perfectum quando est a corpore separata, sicut nec aliqua pars quando separata est a toto; videtur quod anima sine corpore non possit esse beata.

3. Praeterea, beatitudo est perfectio hominis. Sed anima sine corpore non est homo. Ergo beatitudo non potest esse in anima sine corpore.

4. Praeterea, secundum Philosophum, in VII "Ethic." [12], "felicitatis operatio", in qua consistit beatitudo, est "non impedita". Sed operatio animae separatae est impedita: quia, ut dicit Augustinus XII "Super Gen. ad litt." [13], "inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum caelum", idest in visionem essentiae divinae. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

5. Praeterea, beatitudo est sufficiens bonum, et quietat desiderium. Sed hoc non convenit animae separatae: quia adhuc appetit corporis unionem, ut Augustinus dicit (l.c.). Ergo anima separata a corpore non est beata.

6. Praeterea, homo in beatitudine est angelis aequalis. Sed anima sine corpore non aequatur angelis, ut Augustinus dicit (l.c.). Ergo non est beata.

---

[12] C.13 n.2 (Bk 1153b16); S.Th., lect.13.
[13] C.35: ML 34,485.

Por otra parte, se lee en el Apocalipsis: "Bienaventurados los que mueren en el Señor".

Respuesta. Hay dos formas de bienaventuranza: una imperfecta, que se puede tener en esta vida; otra perfecta, que consiste en la visión de Dios. Es evidente que para la felicidad de la vida presente se requiere el cuerpo, pues tal felicidad consiste en operación del entendimiento, sea especulativo o bien práctico. Ahora bien, en esta vida, el acto intelectivo no puede verificarse sin imágenes, y éstas no se dan sin órgano corporal, según se explicó. Por consiguiente, la beatitud que en esta vida puede alcanzarse depende en algún modo del cuerpo.

En cuanto a la bienaventuranza perfecta, consistente en la visión de Dios, algunos opinaron que no puede ser conferida al alma, sino unida al cuerpo; y añadían que las almas de los santos, separadas de los cuerpos, no podían llegar a bienaventuranza hasta el día del juicio, cuando retornaren a ellos.—Mas esto aparece falso por argumentos de autoridad y de razón. Lo demuestra la autoridad, pues dice el Apóstol: "Mientras moramos en el cuerpo, estamos ausentes del Señor"; y señala la razón de esta ausencia cuando añade: "Ya que por la fe caminamos, y no por visión". De ahí se desprende que, mientras uno camina por fe, y no por evidencia, careciendo de la visión de la divina esencia, aun no está presente a Dios. Pero las almas de los santos, aunque separadas de los cuerpos, están presentes a Dios, pues añade el Apóstol: "Pero confiamos y queremos más ausentarnos del cuerpo y estar presentes a Dios". Por lo tanto, es evidente que las almas de los santos, separadas de los cuerpos, caminan por visión, viendo la esencia de Dios, en lo cual consiste la beatitud.

Lo mismo se demuestra por la razón. Porque la inteligencia no necesita del cuerpo en su operación si no

Sed contra est quod dicitur Apoc. 14,13: "Beati mortui qui in Domino moriuntur".

Respondeo dicendum quod duplex est beatitudo: una imperfecta, quae habetur in hac vita; et alia perfecta, quae in Dei visione consistit. Manifestum est autem quod ad beatitudinem huius vitae, de necessitate requiritur corpus. Est enim beatitudo huius vitae operatio intellectus, vel speculativi vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, ut in Primo (q.84 a.6.7) habitum est. Et sic beatitudo quae in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore.

Sed circa beatitudinem perfectam, quae in Dei visione consistit, aliqui posuerunt quod non potest animae advenire sine corpore existenti; dicentes quod animae Sanctorum a corporibus separatae, ad illam beatitudinem non perveniunt usque ad diem iudicii, quando corpora resument.—Quod quidem apparet esse falsum et auctoritate, et ratione. Auctoritate quidem, quia Apostolus dicit, II ad Cor. 5,6: "Quandiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino"; et quae sit ratio peregrinationis ostendit, subdens (v.7): "Per fidem enim ambulamus, et non per speciem". Ex quo apparet quod quandiu aliquis ambulat per fidem et non per speciem, carens visione divinae essentiae, nondum est Deo praesens. Animae autem Sanctorum a corporibus separatae, sunt Deo praesentes: unde subditur (v.8): "Audemus autem, et bonam voluntatem habemus peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Dominum". Unde manifestum est quod animae Sanctorum separatae a corporibus, ambulant per speciem, Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo.

Hoc etiam per rationem apparet. Nam intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phantasmata, in quibus veritatem intelligibilem con-

es para recibir imágenes en las cuales ve la verdad inteligible, como ya se dijo. Pero es cierto, y ya se ha demostrado, que la divina esencia no puede verse en imágenes; por consiguiente, consistiendo la perfecta felicidad del hombre en la visión de la divina esencia, tal beatitud no depende del cuerpo, y así, sin el cuerpo, el alma puede ser dichosa.

Pero debe saberse que en la perfección de una cosa puede valer otra de dos maneras: una, para constituir su esencia, como se requiere el alma para la perfección del hombre; otra, para su ser perfecto y acabado, que es su mejor ser, como la hermosura del cuerpo y la viveza del ingenio contribuyen a la perfección del hombre. Así, pues, el cuerpo no pertenece del primer modo a la perfección de la bienaventuranza humana, sino del segundo. Porque si la operación depende de la naturaleza del ser, cuanto el alma tenga más perfecta su naturaleza, tanto más lo será su operación propia, en que consiste la felicidad. Por eso San Agustín, habiendo preguntado "si a los espíritus de los difuntos, separados de los cuerpos, puede concedérseles aquella suprema felicidad", responde que "no pueden ver aquella substancia inmutable del modo como la ven los santos ángeles, bien por otra causa más oculta, bien porque en ellos queda cierto deseo de regir el cuerpo".

tuetur, ut in Primo dictum est (q.84 a.7). Manifestum est autem quod divina essentia per phantasmata videri non potest, ut in Primo (q.12 a.3) ostensum est. Unde, cum in visione divinae essentiae perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis a corpore. Unde sine corpore potest anima esse beata.

Sed sciendum quod ad perfectionem alicuius rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo, ad constituendam essentiam rei: sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem eius: sicut pulchritudo corporis, et velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanae non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quanto anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit. Unde Augustinus, in XII "Super Gen. ad litt." (l.c.), cum quaesivisset, "Utrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo praeberi": respondet quod "non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti angeli vident; sive alia latentiore causa, sive ideo quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi".

Soluciones. 1. La beatitud es perfección del alma por su parte intelectual, en que ella trasciende a los órganos corporales, mas no según que el alma es forma natural del cuerpo. Por eso conserva aquella perfección de naturaleza según la cual le es debida la beatitud, aunque no la perfección natural en cuanto forma del cuerpo.

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo est perfectio animae ex parte intellectus, secundum quem anima transcendit corporis organa: non autem secundum quod est forma naturalis corporis. Et ideo illa naturae perfectio manet secundum quam ei beatitudo debetur, licet non maneat illa naturae perfectio secundum quam est corporis forma.

2. El alma guarda distinta relación con el ser humano que las otras partes. Porque el ser del todo no pertenece a ninguna de sus partes: por

Ad secundum dicendum quod anima aliter se habet ad esse quam aliae partes. Nam esse totius non est alicuius suarum partium: unde vel pars omnino desinit esse, destructo toto, sicut partes animalis destructo animali; vel, si remanent, habent aliud esse in actu, sicut pars lineae habet aliud esse quam tota linea. Sed animae humanae remanet esse compositi post corporis destructionem: et hoc ideo, quia idem est esse formae et materiae, et hoc est esse compositi. Anima autem subsistit in suo esse, ut in Primo ostensum est (q.75 a.2). Unde relinquitur quod post separationem a corpore perfectum esse habeat, unde et perfectam operationem habere potest; licet non habeat perfectam naturam speciei.

eso éstas dejan de existir al ser destruído el todo, como las partes del animal, destruído éste, cesan de ser: o, si permanecen, es con otro ser actual, como una parte de línea tiene distinto ser que el de toda la línea. En cambio, el alma humana conserva el ser del compuesto después de la destrucción del cuerpo; y esto porque el ser de la forma y el de la materia es uno mismo, el cual es el ser del compuesto. Ahora bien, el alma subsiste en su ser propio, como ya se dijo; de ahí que después de su separación del cuerpo conserve su ser perfecto y pueda también tener una operación perfecta aun cuando no tenga la naturaleza perfecta.

Ad tertium dicendum quod beatitudo est hominis secundum intellectum: et ideo, remanente intellectu, potest inesse ei beatitudo. Sicut dentes Aethiopis possunt esse albi, etiam post evulsionem, secundum quos Aethiops dicitur albus.

3. La beatitud pertenece al hombre en cuanto al entendimiento, y por ello, mientras subsista el entendimiento, es sujeto de la beatitud; como los dientes del etíope, por los que éste es llamado blanco, continúan siendo blancos después de extraídos.

Ad quartum dicendum quod dupliciter aliquid impeditur ab alio. Uno modo, per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris: et tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo, per modus cuiusdam defectus, quia scilicet res impedita non habet quidquid ad omnimodam sui perfectionem requiritur: et talo impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed omnimodae perfectioni ipsius. Et sic separatio a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinae essentiae. Appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile. Et ideo quandiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus eius sic quiescit in eo quod habet, quod tamen adhuc ad participationem eius vellet suum corpus pertingere.

4. De dos modos una cosa es impedida por otra: por contrariedad, como el frío impide la acción del calor, y este obstáculo se opone a la felicidad. En segundo lugar, en forma de un cierto defecto, en el sentido de que la cosa impedida no tiene todo lo que se exige para su plena perfección: tal impedimento en la operación no repugna a la felicidad, sino a su completa perfección. De esta manera se afirma que el alma separada del cuerpo es retardada en su pleno impulso y tendencia hacia la visión de la divina esencia, pues ella desea gozar de Dios de suerte que tal fruición se derive al cuerpo por redundancia, en cuanto él es capaz. Por esto, mientras goza de Dios sin el cuerpo, de tal suerte reposa su deseo en él, que, sin embargo, aun quisiera que su cuerpo alcanzase su participación.

Ad quintum dicendum quod desiderium animae separatae totaliter quiescit ex parte appetibilis: quia scilicet habet id quod suo appetitui sufficit. Sed non totaliter requiescit ex parte ap-

5. El deseo del alma separada descansa totalmente por parte del objeto deseable, porque tiene todo lo que basta para su apetencia; pero no es reposo total por parte del su-

jeto apetente, porque no posee aquel bien según todos los modos en que desearía poseerlo; por esto, al reasumir el cuerpo, crecerá su beatitud, no intensiva, sino extensivamente.

6. Lo que allí se dice que "los espíritus de los difuntos no ven a Dios como los ángeles", no debe entenderse en desigualdad cuantitativa, porque aun ahora ciertas almas bienaventuradas se hallan elevadas a los órdenes angélicos superiores y ven más claramente a Dios que los ángeles inferiores; debe más bien entenderse de una desigualdad de proporción, porque los ángeles, aun inferiores, tienen toda la perfección de la bienaventuranza que deben tener; mas no las almas separadas de los santos.

petentis: quia illud bonum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet. Et ideo, corpore resumpto, beatitudo crescit non intensive, sed extensive.

Ad sextum dicendum quod id quod ibidem dicitur, quod "spiritus defunctorum non sic vident Deum sicut angeli", non est intelligendum secundum inaequalitatem quantitatis: quia etiam modo aliquae animae Beatorum sunt assumptae ad superiores ordines angelorum, clarius videntes Deum quam inferiores angeli. Sed intelligitur secundum inaequalitatem proportionis: quia angeli, etiam infimi, habent omnem perfectionem beatitudinis quam sunt habituri, non autem animae separatae Sanctorum.

ARTICULO 6

Utrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis *

Si para la bienaventuranza se requiere alguna perfección del cuerpo

Dificultades. Parece que no se requiere ningún estado perfecto del cuerpo para la felicidad suprema.

1. La perfección del cuerpo es un bien corporal; mas, como ya queda demostrado, la beatitud no consiste en bienes corporales. Luego para la bienaventuranza del hombre no se requiere disposición perfecta del cuerpo

2. La beatitud del hombre consiste en la visión de la divina esencia, como ya se demostró. Pero a esta operación nada contribuye el cuerpo, como también queda dicho. Luego para la bienaventuranza no se requiere disposición alguna del cuerpo.

3. Cuanto más se abstrae del cuerpo el entendimiento, tanto entiende con más perfección. Y como

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam.

1. Perfectio enim corporis est quoddam corporale bonum. Sed supra (q.2) ostensum est quod beatitudo non consistit in corporalibus bonis. Ergo ad beatitudinem hominis non requiritur aliqua perfecta dispositio corporis.

2. Praeterea, beatitudo hominis consistit in visione divinae essentiae, ut ostensum est (q.3 a.8). Sed ad hanc operationem nihil exhibet corpus, ut dictum est (a.5). Ergo nulla dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

3. Praeterea, quanto intellectus est magis abstractus a corpore, tanto perfectius intelligit.

* 3 q.15 a.10; *Sent.* 4 d.49 q.4 a.5 q.ª2.

Sed beatitudo consistit in perfectissima operatione intellectus. Ergo oportet omnibus modis animam esse abstractam a corpore. Nullo ergo modo requiritur aliqua dispositio corporis ab beatitudinem.

Sed contra, praemium virtutis est beatitudo: unde dicitur Io. 13,17: "Beati eritis, si feceritis ea". Sed Sanctis repromittitur pro praemio non solum visio Dei et delectatio, sed etiam corporis bona dispositio: dicitur enim Isaiae ult., 14: "Videbitis, et gaudebit cor vestrum, et ossa vestra quasi herba germinabunt. Ergo bona dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

Respondeo dicendum quod, si loquamur de beatitudine hominis qualis in hac vita potest haberi, manifestum est quod ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis. Consistit enim haec beatitudo, secundum Philosophum [14], "in operatione virtutis perfectae". Manifestum est autem quod per invaletudinem corporis, in omni operatione virtutis homo impediri potest.

Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio: immo requiritur ad eam ut omnino anima sit a corpore separata. Unde Augustinus, XXII "De civ. Dei" [15], introducit verba Porphyrii dicentis quod "ad hoc quod beata sit anima, omne corpus fugiendum est".—Sed hoc est inconveniens. Cum enim naturale sit animae corpori uniri, non potest esse quod perfectio animae naturalem eius perfectionem excludat.

Et ideo dicendum est quod ad beatitudinem omnibus modis perfectam, requiritur perfecta dispositio corporis et antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem, quia, ut Augustinus di-

la beatitud consiste en la más perfecta operación de la inteligencia, para ella el alma deberá desprenderse del cuerpo en todas formas. Luego de ningún modo se requiere disposición corporal para la beatitud.

Por otra parte, el premio de la virtud es la felicidad suprema, según se dice en San Juan: "Seréis bienaventurados si practicáis estas cosas". Pero a los santos se promete como premio, no sólo la visión de Dios y fruición, sino también la buena disposición corporal, pues dice Isaías: "Veréis, y se alegrará vuestro corazón, y vuestros huesos germinarán como la hierba". Por lo tanto, la buena disposición del cuerpo es requisito para la beatitud.

Respuesta. Si hablamos de la felicidad del hombre cual en esta vida se puede alcanzar, es evidente que para ella se precisa la buena disposición corporal. Porque esta felicidad consiste, según el Filósofo, "en la operación de la virtud perfecta" Y está fuera de duda que por la falta de salud del cuerpo puede ser el hombre impedido en toda obra virtuosa.

Pero, si hablamos de la beatitud perfecta, algunos sostuvieron que no se requiere para ella disposición alguna favorable del cuerpo, y que más bien el alma debe estar por completo separada del cuerpo. Y así, San Agustín pone en boca de Porfirio estas palabras: "Para que el alma sea bienaventurada debe despojarse del todo del cuerpo".—Esta posición es inconveniente, pues siendo natural al alma vivir unida al cuerpo, no es posible que la perfección del alma excluya su perfección natural.

Por lo tanto, se ha de afirmar que para una bienaventuranza absolutamente perfecta se requiere perfección del cuerpo de un modo antece-

[14] *Ethic.* I c.13 n.1 (BK 1102a5): S.TH., lect.19.
[15] C.26: ML 41,794.

dente y consiguiente. Como condición antecedente, porque, como dice San Agustín, "si tal es el cuerpo que su gobierno sea difícil y penoso, como es la carne, que se corrompe y embaraza el alma, la mente se aparta de aquella visión del sumo cielo"; de lo cual concluye que, "como este cuerpo ya no será animal, sino espiritual, se igualará entonces con los ángeles y le servirá de gloria lo que antes fué carga".—De un modo consecuente, pues la beatitud del alma refluirá en el cuerpo, para que también él logre su perfección. Así, el mismo San Agustín escribe a Dióscoro: "Dotó Dios al alma de una tan potente naturaleza, que de la plenitud de su felicidad redunda el vigor de incorrupción a la naturaleza inferior".

Soluciones. 1. La beatitud no consiste en un bien corporal, como en su objeto; pero el bien corporal puede contribuir a dar algún decoro o perfección a la beatitud.

2. Aunque el cuerpo nada contribuye a la operación de la inteligencia por la que se ve la esencia de Dios, podría, sin embargo, impedirla; por esto se requiere la perfecta disposición del cuerpo, a fin de que no impida la elevación del alma.

3. Para la perfecta operación del intelecto se requiere, sí, la abstracción del cuerpo corruptible, que agrava el alma; mas no la abstracción del cuerpo espiritual, que estará totalmente sometida al espíritu. De ello se hablará en la tercera parte de esta obra.

cit XII "Super Gen. ad litt." [16], **"si tale sit corpus, cuius sit difficilis et gravis administratio, sicut caro quae corrumpitur et aggravat animam, avertitur mens ab illa visione summi caeli". Unde concludit quod, "cum hoc corpus iam non erit animale, sed spirituale, tunc angelis adaequabitur, et erit ei ad gloriam, quod sarcinae fuit.—Consequenter vero, quia ex beatitudine animae fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur. Unde Augustinus dicit, in Epist. "ad Dioscorum"** [17]**: "Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor".**

Ad primum ergo dicendum quod in corporali bono non consistit beatitudo sicut in obiecto beatitudinis: sed corporale bonum potest facere ad aliquem beatitudinis decorem vel perfectionem.

Ad secundum dicendum quod, etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus qua Dei essentia videtur, tamen posset ab hac impedire. Et ideo requiritur perfectio corporis, ut non impediat elevationem mentis.

Ad tertium dicendum quod ad perfectam operationem intellectus requiritur quidem abstractio ab hoc corruptibili corpore, quod aggravat animam: non autem a corpore spirituali, quod erit totaliter spiritui subiectum, de quo in Tertia Parte huius operis dicetur ("Suppl." q.82 sqq.).

[16] C.35: ML 34,483.
[17] Epist. 118 c.3: ML 33,439.

ARTICULO 7

Utrum ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona [a]

Si para la bienaventuranza se requieren algunos bienes exteriores

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona.

1. Quod enim in praemium Sanctis promittitur, ad beatitudinem pertinet. Sed Sanctis repromittuntur exteriora bona, sicut cibus et potus, divitiae et regnum: dicitur enim Lc. 22,30: "Ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo"; et Mt. 6,20: "Thesaurizate vobis thesauros in caelo"; et Mt. 25,36: "Venite, benedicti Patris mei, possidete regnum". Ergo ad beatitudinem requiruntur exteriora bona.

2. Praeterea, secundum Boetium, in III "De consol." [18], **beatitudo est "status omnium bonorum aggregatione perfectus". Sed exteriora sunt aliqua hominis bona, licet minima, ut Augustinus dicit** [19]**. Ergo ipsa etiam requiruntur ad beatitudinem.**

3. Praeterea, Dominus, Mt. 5,12, dicit [20]**: "Merces vestra multa est in caelis". Sed esse in caelis significat esse in loco. Ergo saltem locus exterior requiritur ad beatitudinem.**

Sed contra est quod dicitur in Ps. 72,25: "Quid enim mihi est in caelo? Et a te quid volui super terram?" Quasi dicat: "Nihil aliud volo nisi hoc quod sequitur" (v.28): "Mihi adhaerere Deo bonum est". Ergo nihil aliud exterius ad beatitudinem requiritur.

Dificultades. Parece que para la beatitud se exigen también bienes exteriores.

1. Lo que se promete en premio a los santos pertenece a la felicidad. Pero ciertos bienes exteriores, como la comida, la bebida, las riquezas y el reino, se promete a los santos, pues se dice en San Lucas: "Para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino"; y en San Mateo: "Atesorad para vosotros un tesoro en el cielo"; y en otro lugar: "Venid, benditos de mi Padre, y tomad posesión del reino". Luego para la beatitud se requieren los bienes exteriores.

2. Según Boecio, "la beatitud es un estado perfecto por la acumulación de todos los bienes"; pero las cosas exteriores son también bienes del hombre, aunque inferiores, como observa San Agustín. Luego también éstos se requieren para la beatitud.

3. Dice el Señor por San Mateo: "Vuestra recompensa será grande en el cielo"; mas estar en el cielo es estar en un lugar. Luego al menos se requiere el lugar exterior para la beatitud.

Por otra parte, se lee en el Salmo: "¿Qué hay para mí en el cielo, y fuera de ti qué puedo desear yo sobre la tierra?" Como si dijera: Nada quiero sino lo siguiente: "Para mí, mi bien está en juntarme a Dios". Luego para la beatitud nada se requiere fuera de Dios.

[a] 2-2 q.186 a.3 ad 4.
[18] Prosa 2: ML 63,724
[19] *De lib. arb.* l.2 c.19: ML 32,1267.
[20] Cf. Lc. 6,23.

Respuesta. Para la felicidad imperfecta, cual puede alcanzarse en esta vida, se requieren algunos bienes exteriores, no como esenciales a la felicidad, sino como instrumentos al servicio de la misma, la cual consiste en la operación de la virtud, según Aristóteles. Porque el hombre en esta vida ha menester de las cosas necesarias al cuerpo, tanto para la operación de la virtud contemplativa como para la de la virtud activa, la cual a su vez exige otras muchas cosas para practicar las obras de virtud activa.

Mas en la beatitud perfecta, consistente en la visión de Dios, de ningún modo se necesitan tales bienes. Y es que todos ellos se requieren para el sustento de la vida animal o para ciertas otras operaciones convenientes a la vida humana y que ejecutamos por medio del cuerpo. En cambio, aquella beatitud perfecta, que reside en la visión de Dios, o bien se consumará en el alma sin el cuerpo, o bien en el alma unida al cuerpo, no ya animal, sino espiritual. De ahí que no se requieran para aquella perfecta beatitud estos bienes que sólo sirven a la vida animal.—Y pues en esta vida más se asemeja a ella la felicidad de la contemplación que la activa, por ser más semejante a Dios, por eso la vida contemplativa necesita menos de estos bienes corporales, como ya se dijo.

Soluciones. 1. Todas las promesas de bienes corporales que en la Sagrada Escritura se contienen, deben entenderse metafóricamente, según la manera de la Escritura, que suele designar las cosas espirituales bajo la imagen de las corporales, "para que de las cosas conocidas nos levantemos a desear las desconocidas", como dice San Gregorio. Así, por la comida y bebida se da a entender el deleite de la bienaventu-

Respondeo dicendum quod ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quae consistit in operatione virtutis, ut dicitur in I "Ethic." [21]. **Indiget enim homo in hac vita necessariis corporis tam ad operationem virtutis contemplativae, quam etiam ad operationem virtutis activae, ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activae virtutis.**

Sed ad beatitudinem perfectam, quae in visione Dei consistit, nullo modo huiusmodi bona requiruntur. Cuius ratio est quia omnia huiusmodi bona exteriora vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis; vel requiruntur ad aliquas operationes quas per animale corpus exercemus, quae humanae vitae conveniunt. Illa autem perfecta beatitudo quae in visione Dei consistit, vel erit in anima sine corpore; vel erit in anima corpori unita non iam animali, sed spirituali. Et ideo nullo modo huiusmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem, cum ordinentur ad vitam animalem.—Et quia in hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectae beatitudinis felicitas contemplativa quam activa, utpote etiam Deo similior, ut ex dictis (q.3 a.5 ad 1), patet; ideo minus indiget huiusmodi bonis corporis, ut dicitur in X "Ethic." [22].

Ad primum ergo dicendum quod omnes illae corporales promissiones quae in sacra Scriptura continentur, sunt metaphorice intelligendae, secundum quod in Scripturis solent spiritualia per corporalia designari, "ut ex his quae novimus, ad desiderandum incognita consurgamus", sicut Gregorius dicit in quadam homilia [23]. **Sicut per cibum et potum intelligitur delectatio beatitudinis; per divitias sufficientia qua homini sufficiet**

[21] C.13 n.1 (BK 1102a5); S.TH., lect.19.
[22] C.8 n.5 (BK 1178b1); S.TH., lect.12.
[23] *In Evang.* l.2 homil.11: ML 76,1114.

Deus; per regnum, exaltatio hominis usque ad coniunctionem cum Deo.

Ad secundum dicendum quod bona ista deservientia animali vitae, non competunt vitae spirituali in qua beatitudo perfecta consistit. Et tamen erit in illa beatitudine omnium bonorum congregatio, quia quidquid boni invenitur in istis, totum habebitur in summo fonte bonorum.

Ad tertium dicendum quod, secundum Augustinum in libro "De serm. Dom. in monte" [24], **merces Sanctorum non dicitur esse in corporeis caelis: sed per caelos intelligitur altitudo spiritualium bonorum. Nihilominus tamen locus corporeus, scilicet caelum empyreum, aderit Beatis, non propter necessitatem beatitudinis, sed secundum quandam congruentiam et decorem.**

ranza; por las riquezas, la abundancia de bienes con los que Dios saciará al hombre, y por el reino la exaltación del hombre hasta la unión con Dios.

2. Los bienes presentes que sirven a la vida animal no convienen a la vida espiritual, en la que consiste la beatitud perfecta. Y, sin embargo, en aquella bienaventuranza se hallarán reunidos todos los bienes, ya que todo lo que en ellos se encuentra de bueno será poseído en la fuente suprema de todos los bienes.

3. Según San Agustín, "la recompensa de los santos no se dice situada en los cielos corpóreos, sino que por los cielos se entiende la elevación de los bienes espirituales". Sin embargo, un lugar corpóreo, a saber, el cielo empíreo, será la morada de los bienaventurados, no porque sea necesario para la beatitud, sino por cierta conveniencia y decoro.

ARTICULO 8

Utrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum

Si para la bienaventuranza se requiere la compañía de los amigos

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod amici sint necessarii ad beatitudinem.

1. Futura enim beatitudo in Scripturis frequenter nomine "gloriae" designatur. Sed gloria consistit in hoc quod bonum hominis ad notitiam multorum deducitur. Ergo ad beatitudinem requiritur societas amicorum.

2. Praeterea, Boetius [25] **dicit quod "nullius boni sine consortio iucunda est possessio". Sed ad beatitudinem requiritur delectatio. Ergo etiam requiritur societas amicorum.**

Dificultades. Parece que los amigos se requieren de necesidad para la felicidad suprema.

1. La beatitud futura con frecuencia es llamada en las Escrituras con el nombre de "gloria". Mas la gloria consiste en que los bienes del hombre lleguen a noticia de muchos. Por tanto, para la beatitud se requiere la compañía de los amigos.

2. Dice Boecio que "ninguna posesión del bien es gustosa sin ser compartida". Mas para la beatitud es necesaria la delectación. Luego también se requiere el consorcio de los amigos.

[24] L.1 c.5: ML 34,1237.
[25] SÉNECA, *Ad Lucilium* epist.6.

8. La caridad obtiene su perfección en la beatitud. Mas como se extiende al amor de Dios y del prójimo, de ahí que reclame la compañía de amigos.

Por otra parte, dice el Sabio: "Todos los bienes me vinieron con ella", a saber, con la divina sabiduría, que consiste en la contemplación de Dios; en consecuencia, nada más necesita la beatitud.

Respuesta. Si hablamos de la felicidad de la vida presente, debe decirse, con el Filósofo, que "el hombre dichoso necesita de amigos, no por la utilidad, puesto que se basta a sí mismo; ni para su deleite, porque tiene en sí mismo perfecta delectación con la operación virtuosa, sino para la buena operación, es decir, para hacerles el bien, para gozarse en verlos repartir beneficios y para que ellos le ayuden a practicar el bien". Necesita, pues, el hombre para obrar virtuosamente el auxilio de los amigos, tanto en las obras de vida activa como en las de vida contemplativa.

Mas si hablamos de la perfecta beatitud, que gozaremos en la patria, no se requiere por necesidad la compañía de los amigos, porque el hombre tiene la plenitud completa de su perfección en Dios. No obstante, tal sociedad amistosa contribuye al complemento y mejor ser de la beatitud, como dice San Agustín: "La criatura espiritual, para ser feliz, solamente necesita de la ayuda intrínseca de la eternidad, verdad y caridad del Creador. Exteriormente, si cabe decir que es ayudada, esta ayuda quizá sólo consista en que los bienaventurados se ven unos a otros y se gozan de su mutua compañía".

Soluciones. 1. La gloria esencial a la beatitud es la que goza al hombre, no ante los otros hombres, sino ante Dios.

3. Praeterea, caritas in beatitudine perficitur. Sed caritas se extendit ad dilectionem Dei et proximi. Ergo videtur quod ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Sed contra est quod dicitur Sap. 7,11: "Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa", scilicet cum divina sapientia, quae consistit in contemplatione Dei. Et sic ad beatitudinem nihil aliud requiritur.

Respondeo dicendum quod, si loquamur de felicitate praesentis vitae, sicut Philosophus dicit in IX "Ethic." [26], felix indiget amicis, non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens; nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis; sed propter bonam operationem, ut scilicet eis benefaciat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut etiam ab eis in benefaciendo adiuvetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitae activae, quam in operibus vitae contemplativae.

Sed si loquamur de perfecta beatitudine quae erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem: quia homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo. Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum. Unde Augustinus dicit, VIII "Super Gen. ad litt." [27], quod "creatura spiritualis, ad hoc quod beata sit, non nisi intrinsecus adiuvatur aeternitate, veritate, caritate Creatoris. Extrinsecus vero, si adiuvari dicenda est, fortasse hoc solo adiuvatur, quod se invicem vident, et de sua societate gaudent in Deo".

Ad primum ergo dicendum quod gloria quae est essentialis beatitudini, est quam habet homo non apud hominem, sed apud Deum.

[26] C.9 n.4 (Bk 1169b22); S.Th., lect.10.

[27] C.25: ML 34,391.

Ad secundum dicendum quod verbum illud intelligitur, quando in eo bono quod habetur, non est plena sufficientia. Quod in proposito dici non potest: quia omnis boni sufficientiam habet homo in Deo.

Ad tertium dicendum quod perfectio caritatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non autem quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret. Sed supposito proximo, sequitur dilectio eius ex perfecta dilectione Dei. Unde quasi concomitanter se habet amicitia ad beatitudinem perfectam.

2. Las palabras citadas se entienden de los bienes que no tienen en sí mismos una plena suficiencia; pero esto no hace a nuestro caso, porque el hombre halla completa suficiencia del bien en Dios.

3. La perfección de la caridad es esencial a la bienaventuranza en lo que concierne al amor de Dios, no en cuanto al amor del prójimo. Por lo mismo, si sólo hubiera un alma que gozase de Dios, sería bienaventurada aunque no tuviese prójimo a quien amar. Mas, supuesta la existencia del prójimo, el amor de éste se deriva del amor perfecto de Dios. Por consiguiente, la amistad por una cierta concomitancia interviene en la beatitud perfecta.

INTRODUCCION A LA CUESTION 5

LA OBTENCION DE LA BIENAVENTURANZA

Esta cuestión última del tratado se ocupa, según expresa el mismo título, de la *obtención de la bienaventuranza.* Aparece clara su división en dos partes iguales. En la *primera parte* (a.1-4) propone el Angélico la cuestión de la *posibilidad de conseguir la beatitud,* en sí misma (a.1), en el grado en que puede conseguirse (a.2), cuándo ha de darse (a.3) y con qué duración, si con perpetuidad o no (a.4).

En la *segunda parte* (a.5-8) se estudian *las causas en general* o *principios* por los que el hombre ha de conseguir la beatitud. Estos son dos: el *principio o causa agente* de la beatificación, si está en el hombre (a.5), en otra causa exterior o en Dios (a.6); y el principio meritorio o causa dispositiva de la misma (a.7-8).

La cuestión, en parte, es un duplicado de la cuestión 12 de la *primera parte,* en que el Aquinate trató dogmáticamente de la *visión beatífica,* su posibilidad, esencia, principios y circunstancias de su posesión. Los artículos 1, 2, 3 y 5, con su contenido doctrinal, tienen sus correspondientes en aquella cuestión. Y es que visión de la divina esencia y bienaventuranza eterna coinciden. Pero el Aquinate no se repite substancialmente. Considera estas cuestiones de la visión divina bajo el *aspecto formal* de la bienaventuranza, completando así su doctrina «como conviene a tan perfecto Doctor», observa Cayetano. Aun en esos artículos coincidentes añade una parte nueva: la de suscitar las mismas cuestiones y resolverlas para todas las formas de «beatitud imperfecta».

1. La posibilidad de la unión beatífica y su obtención por el hombre

Las afirmaciones contenidas en los cinco primeros artículos son dogmáticas, en cuanto conciernen a la bienaventuranza eterna. Nos limitamos a repetir las enseñanzas de la *divina revelación* referentes a este tema.

1.° *Es de fe que es posible al hombre conseguir la bienaventuranza perfecta* (a.1).—Porque ya se ha probado que ésta consiste en la visión inmediata de Dios (q.3 a.8), la cual la reciben todos los justos, inmediatamente después de su muerte o después de la purificación perfecta de sus pecados, como premio de sus merecimientos y como su verdadera y perfecta felicidad. Así consta en la doctrina de la Iglesia, por la definición dogmática de Benedicto XII (Denz. 530), repetida después en el concilio de Florencia (Denz. 693).

2.° *Es de fe que esta beatitud eterna y la visión de Dios se confiere a los justos en diversos grados de perfección esencial según la diversidad de sus méritos* (a.2).—Así, la enseñanza expresa de la Sagrada Escritura [1], repetida por los Santos Padres contra el error contrario de Joviniano de la igualdad de la gloria para todos los bienaventurados. Y así lo definen el texto citado del concilio Florentino (Denz. 693) y el concilio de Trento contra el mismo error de los protestantes (Denz. 842).

3.° *Es de fe que, según la providencia de Dios, la bienaventuranza perfecta, consistente en la visión de Dios por el hábito beatífico del «lumen gloriae», no se alcanza en esta vida, sino sólo es dada en la otra* (a.3).—También consta expresamente en la revelación [2]. Ha sido definida en el concilio de Viena contra el error de los begardos y beguinas de que «pueden obtener los hombres ya en esta vida la última bienaventuranza con toda la perfección que tendrán en la otra vida» (Denz. 474). También el Santo Oficio proscribió las doctrinas de los ontologistas sobre la pretendida intuición de Dios en esta vida (Denz. 1659-1665).

4.° *También es de fe que la bienaventuranza perfecta, una vez comenzada, se continuará sin intermisión por toda la eternidad* (a.4).—Esta doctrina de la inamisibilidad práctica o perpetuidad de la beatitud y visión de Dios es enseñanza constante de la Sagrada Escritura, en que se designa siempre la bienaventuranza como la vida eterna [3], repetida en todos los símbolos y profesiones de fe, y así consta en la misma definición dogmática de Benedicto XII (Denz. 530).

5.° Por fin, *es de fe que el hombre no puede conseguir por sí mismo la bienaventuranza perfecta, sino que la visión de Dios excede todas las fuerzas de la naturaleza humana* (a.5).—Consta en la Sagrada Escritura, donde se afirma que la visión del Padre es propiedad natural de sólo el Hijo y del Espíritu Santo [4]. Los Santos Padres también lo han enseñado, sobre todo los que rebatieron el error de los eunomianos de que se puede tener conocimiento perfecto de Dios por la noción de *innascibilidad.* Así San Cirilo de Jerusalén [5], San Basilio [6], San Gregorio Niseno [7]. Y el concilio de Viena definió, contra el error de los begardos, esta imposibilidad de la naturaleza intelectual de llegar a la bienaventuranza perfecta y la necesidad de *ser elevada* por el *lumen gloriae* para la visión de Dios y el goce beatífico (Denz. 475).

2. Exposición teológica. La sobrenaturalidad perfecta de la bienaventuranza y visión de Dios

El interés principal se centra sobre el artículo 1 y su argumentación teológica. Santo Tomás demuestra por *dos argumentos racionales* que el hombre puede obtener su beatitud perfecta: porque por su naturaleza intelectual «es capaz» de conocer y apetecer el Bien universal y perfecto, en que está su felicidad; y porque, *además,* esta naturaleza intelectual le *hace capaz* de la visión de Dios; la referencia a la *primera parte* (q.12) indica que esta capacidad de la visión divina la fundamenta en su doctrina del deseo natural *de ver a Dios,* allí aducido y de nuevo aquí expuesto (q.3 a.8).

---

[1] Io. 14,2; Rom. 2,6.
[2] 1 Cor. 13,12; 2 Cor. 5, 6-8; 1 Tim. 6,13.
[3] Io. 17,3; Mt. 25,46
[4] Mt. 11,27; Io. 1,18; 6,46; 1 Cor. 2,11; 1 Tim. 6,16.
[5] *Catech.* 6,6: MG 33,548.
[6] *De Spir. S.* 16,33: MG 32,127.
[7] *In S. Steph.*: MG 46,717.

a) La interpretación de la "Nueva Teología"

Surge de aquí la gran objeción contra la *sobrenaturalidad perfecta* de la *visión beatífica*. Pues ya hemos dicho que ella constituye el *fin* y bienaventuranza *sobrenaturales* del hombre, el misterio por excelencia y término de todo el orden sobrenatural participado. Sin embargo, Santo Tomás parece considerar esta visión de Dios como el término de las tendencias a la felicidad de la misma naturaleza intelectual. Además, es cierto que el Angélico sólo ha llamado bienaventuranza verdadera y perfecta del hombre a esta que se consuma en la visión de Dios en la otra vida. Las demás formas de felicidad que pueden naturalmente obtenerse en esta vida, sólo constituyen una bienaventuranza muy imperfecta y relativa, incapaz de saciar todo el apetito de felicidad del hombre (a.3-4-5.6.8). ¿No parece que Santo Tomás considera la visión de Dios a que están llamados todos los hombres como el fin último de la naturaleza?

Es, pues, éste uno de los puntos en que con más fuerza aparece el problema central del sobrenatural con todas sus implicaciones, que no conviene soslayar. Por otra parte, la «nueva teología» ha hecho de esta cuestión uno de sus *problemas teológicos,* objeto de enconada discusión y blanco de sus ataques. Uno de sus fautores, el P. H. de Lubac, ha reemprendido de nuevo la discusión de esta *vexata quaestio* justamente apoyándose en la interpretación de los textos de Santo Tomás y de los teólogos escolásticos. Tomando esas apariencias por la verdad teológica, sienta en su reciente obra [8] sus tesis principales, que él defiende ser la doctrina de Santo Tomás y de todos los teólogos hasta Cayetano: La visión de Dios es el destino propio y necesario de la naturaleza humana. Es el término propio de todas las aspiraciones del ser humano hacia la felicidad, la única y verdadera vocación del hombre, inscrita por Dios en su naturaleza. El llamamiento del hombre es hacia la bienaventuranza perfecta de la visión de Dios, y no cabe otro fin posible a la naturaleza humana que este *fin sobrenatural.*

De aquí una consecuencia, que es la segunda grande afirmación del P. De Lubac: La negación de la *posibilidad de la naturaleza pura* con su propio fin último, que sería la *beatitud natural perfecta.* No existe esta felicidad posible, porque el hombre no *pudo* ser hecho de otra manera sino destinado a la visión de Dios y elevado, por tanto, al orden sobrenatural. La idea de una *naturaleza pura* con su fin propio y posibilidad de la doble economía es invención posterior de los teólogos a partir de Cayetano, y no se encuentra en Santo Tomás. Abre un gran abismo entre la naturaleza y la gracia y destruye la unidad del plan y economía divina de la salud humana.

Si a esto se responde que tales afirmaciones no son sino los errores de Bayo y Jansenio resucitados, el P. De Lubac replicará que las condenaciones de esos errores no afectan a su tesis, porque van dirigidas sólo contra la *teoría jurídica* entonces reinante, y que culminaba en Bayo. La Iglesia sólo condenaba que el hombre *tuviera sobre Dios derechos estrictos* y pudiera presentar a Dios verdaderas *exigencias de justicia* respecto de los dones de gracia. Mientras que su teoría salva la *perfecta gratuidad* de la gracia, pues aunque la elevación a lo sobrenatural sea necesidad inmanente de la naturaleza, pero todo ello, naturaleza y

[8] H. De Lubac, S. I., *Le surnaturel. Etudes historiques* (París, Aubier, 1946) p.105ss.256ss.436ss.

gracia, es puro don de Dios y efecto gratuito de su liberalidad creadora.

El fundamento de la nueva teoría y concepción de lo sobrenatural es la tesis *del deseo natural de la felicidad perfecta,* que no puede satisfacerse sino en la visión de Dios—doctrina de Santo Tomás y recibida por casi todos los teólogos, según el P. De Lubac—, y que él considera como un deseo de la naturaleza, «el más absoluto de todos sus deseos», correspondiente en la naturaleza intelectual a una *inclinación o apetito natural* e inmediatamente orientado a la *visión de Dios,* pues que es el portador de aquel llamamiento y vocación a lo sobrenatural.

b) Rectificación

No es intento nuestro exponer todo el sistema de ideas del jesuíta, avanzado representante de la teología nueva, ni menos proponer su refutación completa. Por lo demás, ya ha sido objeto de esta refutación válida, sobre todo de parte de sus mismos hermanos en religión [9]. Sólo intentamos aclarar los textos de Santo Tomás, mostrando cómo son totalmente adversos a esa posición innovadora.

Ante todo, las nuevas doctrinas son *opuestas* a la enseñanza común y cierta de la Iglesia sobre la *sobrenaturalidad absoluta* de la visión de Dios y de todos los dones de gracia. Esta trascendencia sobrenatural implica que el orden de la gracia y la visión de Dios supera no sólo todas las fuerzas eficientes de la naturaleza y capacidad de producirlas, sino también las *exigencias todas* de la naturaleza, aun espiritual. Dejando a un lado los textos de los Padres, que así entendieron la *gratuidad perfecta* de los dones sobrenaturales, la Iglesia ha condenado los *errores de Bayo,* el cual enseñaba que la elevación del hombre al orden sobrenatural y los dones de gracia *eran debidos* a esa misma naturaleza (Denz. 1021.1026.1055). Reitera, contra Quesnel y el sínodo de Pistoya, estas mismas condenaciones: Los dones de gracia de ningún modo *fueron debidos por una exigencia natural* al primer hombre (Denz. 1385. 1516). Y Pío X, en la encíclica *Pascendi,* de nuevo reprueba, contra los modernistas, la apologética inmanentista en cuanto admite en la naturaleza humana una verdadera exigencia del orden sobrenatural (Denz. 2103), en el cual ante todo se incluye el fin o la visión de Dios.

El P. De Lubac trata de eludir estas condenaciones con la distinción especiosa de que proscribían *toda exigencia de justicia,* según el *sentido jurídico* en que entendían Bayo y todos los teólogos de la época las exigencias de la naturaleza espiritual. Porque Dios entonces sería *deudor* respecto del hombre y estaría *obligado en justicia* a concederle tales dones de gracia.

La evasión parece mero subterfugio verbal. Justamente ningún teólogo anterior o de la época de Bayo, ni el mismo Bayo, han enseñado tal *juridismo* en las relaciones del hombre para con Dios [10]. Con Santo

[9] C. Boyer, S. I., *Nature pure et surnaturel dans le «Surnaturel» du Père De Lubac*: Gregorianum, 28 (1947) p.378-395; Vinus de Broglie, S. I., *De fine ultimo humanae vitae* (París 1948) append.2, p.239-261; J. Alfaro, S. I., *La gratuidad de la unión de la esencia divina y la posibilidad del estado de naturaleza pura según los teólogos tomistas anteriores a Cayetano:* Gregorianum, 31 (1950) p.63-90. 224-257.—De parte de los autores tomistas, véase el fundamental trabajo del P. M. R. Gagnebet, O. P., *L'amour naturel de Dieu chez S. Thomas et ses contemporains:* Rev. Thomiste, 48 (1948) p.394-446.49 (1949) p.31-102, con gran profusión de textos del Angélico. Véase, además, R. Garrigou-Lagrange, O. P., *De beatitudine, de actibus humanis et de habitibus* (Romae 1951) p.163ss, del cual no hemos podido hacer uso en nuestras notas por su reciente aparición.

[10] P. V. de Broglie, *De fine ultimo humanae vitae* cit. p.254ss.

Tomás [11] saben muy bien que no hay cuestión de *estricta justicia* entre el hombre y Dios; y distinguen lo que es *debido a la persona* del hombre, como el premio dado por Dios a sus méritos, y lo que es *debido a la naturaleza*, como sus propiedades y condiciones necesarias para su constitución y natural perfección. Los *dones sobrenaturales* «son *indebidos* en los dos conceptos, por lo que se dicen *perfectamente gratuitos*» [12]. Así, pues, los errores de Bayo están condenados en su sentido obvio y es erróneo afirmar que lo sobrenatural responde a exigencias ontológicas, proporción o conexión alguna necesaria con la naturaleza.

Además, la teoría del P. De Lubac se opone a ulteriores enseñanzas y documentos del magisterio eclesiástico en que se declara solemnemente que el *fin último del orden* sobrenatural y toda la ordenación del hombre a él son misterios, verdades plenamente sobrenaturales, inasequibles a los principios de la demostración racional e indemostrables por la humana razón. Así, en la condenación por Pío IX del racionalismo de Frohschammer (Denz. 1669), en el concilio Vaticano (Denz. 1786) y la encíclica *Pascendi*, la cual declara que tanto el fin como los medios todos proporcionados, o dones de gracia, que constituyen este orden sobrenatural, superan todas las verdaderas exigencias de la naturaleza, y que en ésta no puede darse tal clase de exigencias respecto de aquél (Denz. 2103).

Es, pues, verdad *de fe o próxima a la fe*, confirmada además por el magisterio ordinario de la Iglesia, la sobrenaturalidad del fin y bienaventuranza perfecta de la visión de Dios en *todo el sentido* teológico de este concepto de sobrenatural, es decir, de trascendencia y elevación no sólo sobre las fuerzas, sino también sobre las *exigencias ontológicas* y *proporción* de la naturaleza.

La consecuencia inmediata, o verdad equivalente a ésta, es *la posibilidad de la no vocación* del hombre al fin sobrenatural. La elevación al orden sobrenatural no es necesaria a la naturaleza humana, sino que pertenece solamente a la naturaleza histórica; el hombre pudo no ser destinado a la visión de Dios. Es, por lo tanto, al menos *erróneo* afirmar que el hecho de nuestra vocación al orden sobrenatural puede demostrarse racionalmente.

La posibilidad de la naturaleza pura, con su fin último natural, es también consecuencia de lo anterior, pues sólo con la subversión de los principios evidentes del pensamiento y de la filosofía por la negación del mundo de las esencias fijas, sus leyes y sus fines internos naturales, como hace el P. De Lubac siguiendo a los nominalistas, puede eludirse *tal conclusión teológica cierta*. Sin embargo, aun no pertenece al terreno dogmático, sino que es verdad meramente teológica y sistemática [13].

[11] I q.21 a.1 ad 3; *De malo* q.16 a.2 ad 17; *In Sent.* 4 d.46 q.1 a.2 sol.1 ad 2.
[12] 1-2 q.111 a.1 ad 2.
[13] P. DE BROGLIE, o.c., p.185.250ss.—Corrobora la certeza de esta verdad la afirmación reciente de Pío XII, que en la encíclica *Humani generis*, 12 de octubre de 1950 (AAS 42 p.570ss), vuelve a proscribir esta opinión de los partidarios de la Nueva Teología, que niega la gratuidad del orden sobrenatural y la posibilidad de la naturaleza pura: «Veram gratuitatem ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet».

c) POSIBILIDAD DE LA FELICIDAD NATURAL SEGÚN SANTO TOMÁS

Mas la tesis del P. De Lubac no salva la anterior enseñanza dogmática de la plena sobrenaturalidad de la visión de Dios, al proponerla como el único *fin último* y *bienaventuranza posible* a la naturaleza intelectual y al admitir de modo implícito que es demostrable por la razón el hecho de nuestra vocación y elevación al orden sobrenatural, puesto que establece conexión necesaria, si no de exigencia estricta, al menos de destino y vocación ineludible y de deseo natural absoluto, entre la naturaleza y el fin sobrenatural: Dios no pudo crear al hombre—según él—sino elevado y destinado a la visión intuitiva de Dios.

Réstanos hacer ver que los textos de Santo Tomás en esta cuestión y en su doctrina general no ofrecen el pretendido punto de apoyo que reclama el P. De Lubac para su nueva teología del sobrenatural, sino que totalmente se opone a ella.

Santo Tomás enseña aquí—es cierto—que la única felicidad perfecta para el hombre es la sobrenatural, consistente en la visión de Dios, y que ésta es término de una capacidad pasiva y un deseo de su naturaleza intelectual. La explicación, sin embargo, es obvia. El verdadero concepto de felicidad, absoluta y colmada, sólo se realiza en la posesión intuitiva y goce consumado de la vida eterna, participación de la suprema beatitud de Dios mismo. Todas las formas de felicidad natural, aun últimas y adecuadas en su orden, reciben del Angélico el nombre de «bienaventuranza imperfecta». Pero esto no implica ni que la visión esté al alcance de la naturaleza, como su acabamiento o perfección debida, ni que se niegue el destino propio de ésta a su propio fin y felicidad connatural.

En efecto, a renglón seguido pronuncia el Aquinate que le es imposible al hombre alcanzar por sí mismo tal meta trascendente de la felicidad perfecta, porque «excede en infinito» las fuerzas y el vigor de «toda substancia creada» (a.5.6). Y seguirá afirmando en toda esta *Segunda parte* que ella constituye una beatitud y fin sobrenatural, superior y excedente a toda proporción y principios de la naturaleza, cognoscible sólo por la revelación divina y asequible al hombre por virtud de Dios mediante la participación de la naturaleza divina [14].

Santo Tomás ha enseñado constantemente que todos los dones sobrenaturales, de gracia y de gloria, incluídos los preternaturales concedidos en la justicia original, son «sobreañadidos» a la naturaleza y perfectamente gratuitos, porque son indebidos «a la persona» y «a la naturaleza» (1-2 q.111 a.1 ad 2). Ni aun el deseo natural de ver a Dios incluye de ningún modo una exigencia o necesidad ontológica de la misma [15]. No son, pues, *necesarias a la naturaleza* ninguna de las perfecciones sobrenaturales ni, por lo tanto, su elevación al orden sobrenatural. La concesión de los dones sobrenaturales, con la consiguiente vocación positiva a la visión beatífica, por ser perfectamente gratuitas, sólo dependen «de la libre voluntad de Dios» y «de su inmensa liberalidad», pues la naturaleza puede existir sin ellos [16]. Santo Tomás enseña también expresamente la posibilidad de la naturaleza pura, pues afirma que pudo crear

[14] 1-2 q.62 a.1; q.63 a.3; q.109 a.5; *De verit.* q.27 a.2.
[15] *De verit.* q.14 a.10 ad 2; q.6 a.2 ad 6; *Comp. theol.* c.222. Cf. numerosos textos del Angélico sobre esta gratuidad absoluta de todos los dones de gracia en J. ALFARO, S. I., art. cit., p.65ss.
[16] *De verit.* q.6 a.2; *In Sent.* 4 d.46 q.1 a.2 sol.4 ad 1.

el hombre *in puris naturalibus* y que Adán pudo ser creado sin los dones de gracia en el primer instante [17].

La consecuencia inmediata es el reconocimiento de una *felicidad natural* y debida al hombre, tanto en esta vida como en el estado del alma separada del cuerpo, que sea a la vez su fin último connatural. Santo Tomás describe en toda esta cuestión 5, junto a la beatitud sobrenatural de la visión divina, esta felicidad y fin último connatural, imperfecta y relativa, que el hombre puede alcanzar en esta vida—de lo que más ampliamente se ocupó en su comentario a la *Etica* de Aristóteles—, y enseña expresamente la felicidad natural última que el alma separada puede obtener por su propia actividad en la otra vida, consistente—como antes dejamos dicho—en el conocimiento y goce de Dios por la intuición de sí y de las substancias separadas [18]. Por otra parte, todos los principios sobre la gratuidad absoluta del orden sobrenatural y el estado de naturaleza pura, sentados por el Angélico, llevan a concluir en este fin último y felicidad natural perfecta, como posibles y asequibles por las propias fuerzas de nuestro ser intelectual.

Toda esta síntesis y sistema cerrado de Santo Tomás no sólo no favorece, sino que contradice de plano la nueva concepción del sobrenatural del P. De Lubac y seguidores de la teología nueva.

d) El deseo natural de ver a Dios

Queda aún por aclarar, en brevísima indicación, la dificultad máxima que Santo Tomás ofrece, sobre el deseo natural de ver a Dios. Quizá sea el tema teológico más vivamente discutido y que más estudios ha suscitado entre los teólogos modernos, habiendo sido ya objeto de profunda atención por toda la teología clásica [19]. Por eso, nuestro propósito es sólo de ligera alusión al verdadero pensamiento de Santo Tomás.

[17] *Quodl.* 1 a.8 et ad 1; *In Sent.* 2 d.29 a.1 a.2; 1 q.62 a.3; q.95 a.1. Véanse otros numerosos textos del mismo en J. Alfaro, S. I., art. cit. p.68-79. Sin embargo, el citado autor minimiza en sus conclusiones el resultado de su amplio análisis de los textos del Angélico, al decirnos que «no se encuentra en Santo Tomás una afirmación formal de la posibilidad de que Dios no destinase a todo el género humano a la visión de Dios» (p.83). Se olvida un poco de que no sólo tal doctrina se encuentra en los casos particulares, descritos por el Angélico, de los niños en el limbo carentes de la visión beatífica, a los cuales, sin embargo, les concede toda la perfección natural de conocimiento y goce de Dios propio de la felicidad última de una criatura racional (*De malo* q.5 a.3; *In Sent.* 2 d.32 q.2 a.2 ad 4; d.33 q.2 a.2), así como en los principios que llevan a concluir la posibilidad de ese estado de naturaleza pura, sino en afirmaciones claras, reportadas por el mismo autor: «Perfectio autem gratiae et gloriae sunt eiusmodi *bona, quod sine eis natura esse potest,* excedunt enim naturalis virtutis limites» (*De verit.* q.6 a.2). «*Sed quia possibile fuit Deo ut hominem faceret in puris naturalibus*» (*Quodl.* 1 a.8). Véanse también numerosos textos en M. R. Gagnebet, art. cit. p.394ss.

[18] *Q. disp. de anima* a.16 ad 1: «*Finis ad quem se extendit naturalis possibilitas* animae humanae, est ut cognoscat substantias separatas secundum modum praedictum... Et similiter etiam *in tali cognitione substantiae separatae ultima est felicitas hominis ad* quam per naturalia pervenire potest».—*In Sent* 2 d.41 q.1 a.1: «(Finis) vel est *communis et ultimus, et hic est duplex.* Quia vel excedit *facultatem naturae, sicut felicitas in patria... In finem autem communem proportionatum* humanae facultati dirigit ratio...» Cf. 1-2 q.63 a.1.3; q.109 a.5; *De verit.* q.27 a.2. También el P. J. Alfaro (art. cit., p.80) añade que Santo Tomás no menciona expresamente los términos de «fin último», «última felicidad natural», sino sólo la realidad de las mismas. Los citados textos prueban que también conoce la expresión verbal.

[19] En la imposibilidad de mencionar ni aun una parte de los trabajos publicados sobre este tema, nos remitimos a los informes y recensiones de los mismos en el *Bulletin Thomiste.* Le Sauchoir, Juvisy (1925) p.192-196; (1926) p.179-181; (1928) p.371-373; (1932) p.651-675; (1935) p.373-590. Estas dos últimas series de recensiones bibliográficas, debidas al P. A. Motte, O. P., deben sobre todo tenerse en cuenta. Posteriormente, P. A. D. Sertillanges, *La béatitude,* en traducc. de la Somme théologique (París 1936); A. Raineri, *De possibilitate videndi Deum per essentiam:* Div. Thom. Placent., 39 (1936) p.307-390.409-429; 40 (1937) p.3-21.113-128. Para ulterior bibliografía, cf. P. K. Bastable, *Desir of God* (London 1947).

Acababa de exponerlo el Angélico como argumento de que la felicidad última consiste en la visión de Dios (q.3 a.8), y vuelve de nuevo a esbozarlo aquí (a.1) en su origen y raíz, para apoyar la posibilidad de esta beatitud perfecta. El Angélico aparece preocupado en probar la posibilidad de esta visión divina contra negadores recientes [20]. Y cuantas veces invoca el argumento de este deseo de ver a Dios, lo hace para probar su posibilidad, y no su necesidad, como término de orientación y finalidad única de nuestra naturaleza [21]. Tal es la diferencia radical entre su posición y la teoría del P. De Lubac.

Pero veamos el sentido de este deseo natural de la visión de la esencia de Dios, suscitado en el apetito intelectual por la contemplación del mundo creado, en las divergentes interpretaciones que recibe el Angélico de los teólogos antiguos y modernos.

1.ª Ante todo, son pocos los que, como D. Laporta y O'Mahoney [22], siguiendo la trayectoria de Escoto y acercándose a la tesis del P. De Lubac, lo han entendido como *un apetito natural innato,* una tendencia y orientación ontológica, como un *pondus naturae* o inclinación de nuestro ser espiritual hacia la visión intuitiva de Dios.

Todos los textos de Santo Tomás excluyen abiertamente este sentido de tendencia ontológica o apetito innato. Santo Tomás sólo habla de un deseo elícito o cognoscitivo, suscitado por el conocimiento intelectual de los efectos o criaturas. Mas un apetito intelectual y elícito que correspondiera a tal inclinación ontológica, sólo puede ser un deseo necesario de la voluntad, cual es el amor de la felicidad o del Bien universal, el apetito de ser y vivir y de conocer la verdad (q.10 a.1). Ahora bien, Santo Tomás repite siempre que sólo el deseo de la felicidad en absoluto es natural en dicho sentido. Pero en él hay mera tendencia implícita a conocer y poseer a Dios. El deseo formal y explícito de Dios, como de cualquier otro bien concreto en que pongan los hombres su fin último, es libre y no es universal, puesto que no convienen en ninguno todos los hombres (q.1 a.7; q.5 a.8). Por fin, dicha interpretación no salva las consecuencias y oposición a la doctrina católica que hemos visto en la tesis del P. De Lubac, puesto que, de un modo o de otro, hacen del orden sobrenatural y la misma visión beatífica algo debido y necesario a la naturaleza.

2.ª En cambio, son numerosos los teólogos recientes que, siguiendo la interpretación de Silvestre de Ferrara y Soto, entienden tal deseo de la visión intuitiva de Dios como *un deseo elícito absoluto de la naturaleza,* ineficaz en cuanto a los medios, pero verdadera y propia aspiración del ser espiritual del hombre al conocimiento perfecto de la causa, a la visión de Dios. Se fundan en que Santo Tomás ha dado a este argumento del deseo natural valor demostrativo de la posibilidad de realizarse

[20] Unos *quidam,* que son de dos clases: los filósofos árabes, con sus teorías sobre la beatitud, y sus discípulos latinos, como Amalrico, para quienes sólo la gloria exterior o luz de Dios podía verse.

[21] Véanse además de los dos textos de q.3 a.8; q.5 a.1, *Sent.* 4 d.49 q.2 a.1; *De verit.* q.8 a.1; 1 q.12 a.1; *Cont. Gent.* 3.44.45.50.57; *In Mt.* c.5 lect.5; *In Io.* c.1 lect.11.

[22] D. Laporta, *Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle:* Ephem. Theol. Lov., 5 (1928) p.257-277; O'Mahonney, *The desire of God in the philosophy of St. Thomas* (Dublín 1929).

tal misterio de la visión de Dios, si bien de modo sobrenatural y por sola la virtud divina. Y en que, psicológicamente, parece verdad que hay en lo más íntimo de nuestro ser esa aspiración ilimitada, que no puede satisfacerse sino con la posesión plena de la Verdad y el Bien infinito. Sus defensores creen que tal tesis en nada compromete la contingencia de nuestra vocación sobrenatural ni su gratuidad absoluta, pues tal deseo es realizable por medios sobrenaturales, mediante nuestra elevación al orden de la gracia.

Esta posición no es verdadera ni sostenible. Ante todo, porque supone la *demostración filosófica de la capacidad del hombre a la visión de Dios y de la posibilidad de todo el orden sobrenatural,* lo que no salva bien las declaraciones de la Iglesia de que «todas las verdades referentes al fin sobrenatural son indemostrables por la humana razón, puesto que constituyen el orden de misterios o verdades sobrenaturales que superan todo el campo de la investigación filosófica» [23]. De estas enseñanzas del magisterio eclesiástico se desprende, como algo cierto en teología, que tales misterios, tomados en concreto, son rigurosamente indemostrables *aun en su misma posibilidad,* puesto que su verdad supera todas las luces de la razón natural.

Pero, además, no es ése el sentido del deseo de ver a Dios ni *en Santo Tomás* ni *en la realidad psicológica.* Todo deseo absoluto y eficaz afectivamente debe dirigirse a los bienes evidentemente proporcionados a la naturaleza: el deseo de la unión con el cuerpo en el alma separada, el deseo de ver en el ciego, etc. Mas el misterio de la visión intuitiva de Dios en su vida íntima, la posesión intelectual plena de Dios, es algo trascendente, tan arcano e inaccesible a la razón natural, que no puede ser aprehendido por ella como su bien proporcionado ni siquiera como bien posible.

Por otra parte, el deseo natural absoluto y universal a todos los hombres, por necesidad tiene que dirigirse a algo debido, exigido por la naturaleza. Así, brotan en todos los hombres deseos absolutos de la felicidad, de vivir y de la permanencia en el ser, de la inmortalidad; los deseos y tendencias biológicas de la vida vegetativa y sensitiva, los deseos inherentes a nuestro ser racional, del conocimiento de la verdad; deseos y exigencias de la virtud, deseos de justicia, aspiraciones y exigencias del honor, la veracidad, etc. Todos ellos responden a anhelos propios de los hombres, al menos ocultos en el fondo de la conciencia, y su existencia demuestra ya que tales objetos son bienes posibles, asequibles para el hombre.

Poner, por lo tanto, un deseo semejante y universal de la visión de Dios, implica necesariamente exigencia de la naturaleza y que tal realidad sobrenatural es a la vez término propio de esas aspiraciones naturales, al alcance de las fuerzas del hombre. El misterio sobrenatural queda ya rebajado a los límites de lo natural, lo que tratan a toda costa de evitar estos autores, aunque *no sin contradicción implícita.* Sería hacer de la visión divina, término trascendente, asequible sólo por los medios sobrenaturales de la gracia, y a la vez inmanente, objeto de una orientación y exigencia de la naturaleza. Porque, ciertamente, la posibilidad de la visión de Dios no puede demostrarse por el deseo natural sino en cuanto aquélla es algo *debido,* exigido por éste, lo que a la vez demuestra *su necesidad,* la *necesaria destinación* del hombre a lo sobrenatural.

[23] Denz. 1644-5.1055-6.1060-74.1786.1795-96.1816.

No queda, pues, sino reconocer este deseo natural de la visión de la esencia divina tal como de hecho se encuentra en la pura naturaleza, sin ese *énfasis excesivo* que le ha dado la tendencia inmanentista de la teología nueva. Casi nos van a hacer creer que son tales las ansias de ver a Dios que aquejan al hombre moderno, que apenas va a resistir largo tiempo sin satisfacerlas o sucumbir. Y la realidad es que, como decían los teólogos clásicos, puede encontrarse en algunos—*in pluribus*—, como en aquellos espíritus cultivados—*exculti*—que se han elevado por la contemplación filosófica a un deseo de conocer en toda su perfección, a ser posible intuitivamente, la esencia de la Causa primera y amarla. Pero la generalidad de los hombres no aspiran a saber mucho de Dios, ni le conocen o quieren creer en El. Las aspiraciones universales de la Verdad y del Bien, de adquirir la máxima perfección del conocimiento y amor, no llegan más allá—al menos con la eficacia afectiva de deseos absolutos—que al conocimiento lo más perfecto e intuitivo posible de la Causa primera y supremo Hacedor. En la contemplación intuitiva, propia del alma separada, éstas se satisfarían plenamente. Según dice Santo Tomás y repite Báñez, el alma separada o el ángel en puro estado natural suspendería fácilmente ese deseo de la visión inmediata de Dios por irracional, porque se le presentaría como naturalmente imposible.

Llegamos, pues, a lo que afirma siempre el Angélico. El deseo de la felicidad en cuanto tal, del Bien universal y en abstracto, es natural y necesario en todos los hombres. Mas respecto del *objeto concreto* en que ha de encontrarse esa felicidad—si en los placeres, en la ciencia, la virtud o en la visión de Dios—, ese deseo es libre y no universal, ni por lo mismo es determinado por la naturaleza. Y añade el Angélico que el apetito indeterminado del bien universal y la felicidad no es aún ni incluye el deseo de la visión de Dios sino en el sentido impropio en que cualquier otro deseo de un objeto se incluye en ese deseo potencial de la felicidad [24].

3.ª ¿Cómo entonces Santo Tomás ha dado *valor demostrativo* de la *posibilidad de la visión* beatífica a este deseo natural de ver a Dios?

A resolver perfectamente esta última duda viene la interpretación de Cayetano, seguida también por algunos modernos [25]. Según ella, se trata sólo de un deseo producido en la naturaleza por la contemplación de los efectos de gracia y gloria. Supone, pues, la revelación y el conocimiento sobrenatural de la fe. En el alma iluminada por la fe y conociendo las obras sobrenaturales de Dios, puede surgir un deseo eficaz e inclinación positiva al conocimiento de Dios como es en sí, a la visión de la divina esencia. Pero este deseo de lo sobrenatural y su término es puesto en el alma por las virtudes de fe, esperanza y caridad; por lo tanto, es ya específicamente sobrenatural. Santo Tomás lo llamaría natural, porque es *connatural* a la naturaleza elevada por la gracia. Tal deseo sí constituye una prueba demostrativa teológica de la posibilidad de la visión intuitiva de Dios, que es entonces objeto de *verdadera exigencia* y de mérito.

[24] 1-2 q.1 a.7; q.5 a.8; *De verit.* q.22 a.7; *In Sent.* 4 d.49 q.1 a.3 sol.1 ad 2.

[25] CAIÉT., *In I partem* q.12 a.1. Cayetano es seguido por DEL PRADO, O. P., *De veritate fundamentali phil. christianae* (Friburgo 1911) p.581-639, y M. CUERVO, *El deseo natural de ver a Dios:* Ciencia Tomista, 37 (1928) p.310-340; 38 (1928) p.322-349; 39 (1929) p.5-35; 45 (1932) p.289-317) En cambio, a favor de la *anterior* opinión del deseo natural absoluto pueden citarse los PP. A. Motte, O. P.; Charlier, O. P.; Sertillanges, O. P.; Roland-Gosselin, O. P.; A. Fernández, O. P.; Trancho, O. P.; Vallaro, O. P.; G. y V. de Broglie, S. I.; Raineri y otros muchos de que se habla en las recensiones indicadas del *Bulletin Thomiste.*

Esta doctrina de Cayetano por todos es reconocida en sí misma exacta, teológica y muy tomista, en plena consonancia con las exigencias de lo sobrenatural. Pero tiene la desventaja de que no se adapta a los textos de Santo Tomás ni es explicación de ellos. El Angélico habla a todas luces, en los textos a que se refiere esta discusión [26], de un deseo de la pura naturaleza, elícito por la misma fuerza apetitiva natural, en virtud de un conocimiento natural de los efectos de Dios, argumentando además racionalmente contra los gentiles, que no admitían la gracia y la revelación. Se trata, pues, de un deseo natural, ya que, además, en toda la terminología del Angélico no se llama natural a un deseo producido sobrenaturalmente en nosotros.

En un aspecto, no obstante, es muy verdadera la opinión de Cayetano: en afirmar que, para Santo Tomás, toda *inclinación positiva y eficaz* del hombre al fin sobrenatural ha de darse por la gracia, por las virtudes de fe, esperanza y caridad. Son las que ponen en el alma la verdadera intención y apetito del fin sobrenatural. Sin ellas, la naturaleza no puede *inclinarse debidamente* hacia los bienes de vida eterna, ni conocer o asentir a las verdades sobrenaturales, ni tener un *deseo suficiente* de los bienes eternos o la visión de Dios [27].

Esto es muy cierto. Pero debe armonizarse con los textos anteriores en que Santo Tomás prueba *desde un plano filosófico* la existencia en la *naturaleza* de ese deseo de ver a Dios. La armonización no es, como quiere la interpretación de Cayetano, la negación de este deseo natural, sino la siguiente: La naturaleza sola, sin la gracia, no puede llevarnos a conocer, desear, buscar o amar los bienes sobrenaturales de un *modo conveniente, prout oportet ad salutem*, con conocimiento y deseo *suficientes y meritorios*. Precisa para ello ser elevada por la gracia, por las virtudes infusas de fe, esperanza y caridad, como ya se declara en el concilio Arausicano [28]. Pero junto a estos conocimientos e inclinación a lo sobrenatural, propios, meritorios de vida eterna, no debe negarse algún *conocimiento impropio* de los misterios divinos, algún deseo *ineficaz* de los mismos. Además de la fe infusa, está *la fe adquirida*, asentimiento humano a los dogmas revelados. Y un amor y deseo de Dios, hasta de la visión de su esencia, naturales. Son dos planos distintos, dos series de afirmaciones de Santo Tomás que no se destruyen. Todo ello nos lleva ya a determinar el verdadero sentido en Santo Tomás de este deseo de ver a Dios.

4.° *Es la cuarta y verdadera interpretación*, dada por Báñez y seguida por los tomistas clásicos Juan de Santo Tomás, Salmanticenses, Gonet, Gotti, Billuart, y por los mejores tomistas modernos [29]. Existe y cabe de verdad, en la naturaleza intelectual del hombre, el deseo de ver a Dios en su esencia, perfección suma de todo conocimiento. Este deseo es excitado por el conocimiento de los efectos de Dios, y es natural, mas no

[26] Véanse los textos citados en nota 21.

[27] Es lo que ha contribuído a poner en claro el P. Cuervo, art. cit., especialmente 39 (1929) p.5-36, en que se aducen numerosos textos del Angélico. Podrían aún añadirse otros, v. gr., *De verit.* q.14 a.2: «Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec ad *cogitandum vel desiderandum*». Cf. et 1-2 q.114 a.2.

[28] Denz. 179-180; cf. Denz. 135.

[29] Todos ellos, al comentar la visión beatífica (*In I partem* q.12 a.1), y algunos de nuevo comentando esta parte de la beatitud. Así Báñez, quien la expuso en la 1 p. q.12 a.1, la repite aquí con la misma precisión y exactitud (*In 1-2* q.3 a.8: Beltrán de Heredia [Salamanca 1942] p.124ss); SALMANTICENSES, *De beatitudine* in q.5 d.6 dub.1 n.65s: ed. cit., p.377ss. Entre los modernos, el principal defensor, GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione* t.1 c.12; *Le sens du mystère* (París 1934) p.176ss.

necesario y determinado por la naturaleza como el apetito de conocer o del Bien, sino elícito y libre. Sólo es natural en la segunda acepción de que brota de principios intrínsecos de la naturaleza y se opone a lo violento (q.10 a.1 ad 1); y no existe en todos los hombres, ya que algunos no conocen a Dios.

Tal deseo forzosamente ha de ser imperfecto, ineficaz, porque es apetito de un bien *no proporcionado* a la naturaleza, sino trascendente a toda su capacidad. Y es *cuasi condicional*, no *deseo absoluto*, porque se trata de un objeto aún no conocido como posible. El entendimiento humano no puede conocer con certeza que el conocimiento intuitivo de Dios le sea posible, pues que la esencia en sí de este Ser infinito, la *vida íntima* de Dios, le es un *arcano inaccesible*: nada sabe del modo y medios de conocer la *quididad* en sí de Dios, infinitamente distinta de las vías naturales de su conocimiento abstractivo. Uno de los términos, pues, de la demostración le es impenetrable. Por consiguiente, no puede razonablemente imperar la volición absoluta de tanto bien, cuya posibilidad no conoce. Sólo, pues, brotará un deseo condicional, fundado en el apetito natural de la perfecta beatitud, en el ansia ilimitada de la Verdad y Bien.

Esta clase de voluntades imperfectas e ineficaces son frecuentes en el hombre, como el deseo de no morir, de riquezas, de volar, etc., y nada arguye de exigencias naturales. Santo Tomás las llama *veleidad*, y dice que puede dirigirse a objetos aun imposibles, mientras que la *voluntad completa y determinada*, hecha eficaz por el acto de elección, sólo puede dirigirse a aquellos medios comprobados como posibles [30].

De esta característica psicológica es el apetito natural de ver a Dios. No vale decir que Dios es un bien absoluto y sumamente apetecible para el hombre, por lo que el deseo de El debe de ser categórico y absoluto. El bien, para ser apetecido, no basta que sea *bueno* en sí, sino conveniente o adaptado al sujeto, y no sabe la razón si la visión divina sea posible al hombre. El apetito de algo imposible decía Aristóteles que era «irracional».

¿Cómo entonces Santo Tomás presenta a veces este deseo como demostración racional de la posibilidad de ver a Dios, arguyendo que el apetito natural no puede ser frustrado e inútil? La solución, obvia, es dada por los tomistas clásicos, como Salmanticenses y Gotti, teniendo en cuenta el *contexto* de la *Summa contra Gentes*, en donde sobre todo aparece el argumento con esa fuerza probativa (l.3 c.50). Son razones eficaces para los filósofos árabes, contra los que argumenta Santo Tomás *ad hominem* partiendo de los principios admitidos por ellos, que tanto valor e importancia daban al tema de la ascensión contemplativa hacia Dios por la especulación científica hasta la intuición de las substancias separadas.

En sí mismo, sin embargo, según la doctrina general del Aquinate sobre la imposibilidad de demostrar los misterios sobrenaturales, sólo tiene valor de argumento de congruencia, que patentiza *la admirable consonancia* y conveniencia de los dones sobrenaturales y la misma visión de Dios con nuestra naturaleza espiritual, que de una manera tan plena y perfecta, y sobre toda exigencia, colman y sacian las aspiraciones y ansias de felicidad del espíritu. Con ello se tiene suficiente fundamento para resolver las objeciones de los filósofos contra la posibilidad de estos misterios.

[30] q.13 a.5 ad 1; *In Sent.* 3 d.27 q.2 a.2 ad 4.

Y tal es también el sentido de esa *capacidad natural* de la visión de la divina esencia de que habla aquí (a.1) el Angélico, de esa estructura espiritual del alma como imagen de Dios que la hace *naturaliter gratiae capax* [31]. Dicha aptitud del alma, abierta a lo sobrenatural—*habilitas ad gratiam: De malo* q.2 a.11—se funda, añade aquí, en su misma espiritualidad, cuya inteligencia y voluntad, perfectamente *inmateriales*, son capaces de la Verdad infinita, del Bien perfecto, porque su receptividad, no limitada por la materia, no conoce otros límites que el Ser en cuanto tal.

Sin embargo, como explica en otros lugares el Angélico, esta aptitud natural para lo divino no es sino la *potencia obediencial* de la naturaleza, que sólo puede ser *actuada* por la omnipotencia de Dios. No corresponde, por lo tanto, a un *deseo absoluto y eficaz* de lo sobrenatural y de la unión beatífica, que implicaría virtud suficiente en la naturaleza o una potencia activa en nosotros para poseer esos dones. Ni tampoco entraña una *potencia pasiva propia*, la cual también implicaría una *ordenación positiva de verdadera finalidad* con relación trascendental del apetito hacia la visión beatífica; y esta potencia pasiva no trasciende el orden natural. Debe entenderse, pues, simplemente como *capacidad radical*, pura potencia pasiva, esa receptividad de nuestra inteligencia y voluntad en orden a lo sobrenatural, que implican simplemente una *potencia obediencial específica* de la naturaleza humana capaz, por su misma intelectualidad, de ser elevada mediante la virtud divina y dones sobrenaturales al conocimiento intuitivo sobrenatural de la divina esencia [32].

3. *La posición del problema moral (a.8)*

Dijimos al principio que en la segunda parte de la cuestión trataba Santo Tomás de *las causas* por las que el hombre puede obtener la *bienaventuranza* perfecta. Y que el Angélico probaba, *y es de fe*, que el hombre no puede conseguirla por sus principios naturales de obrar (a.6) ni por medio de otro agente exterior, sino sólo por la *virtud* omnipotente de Dios (a.7), que, elevando al hombre a la participación de su naturaleza divina y dotándole de principios sobrenaturales de conocimiento y de amor y, en último término, del *lumen gloriae*, le comunica su propia beatitud con la visión de su propia esencia y su amor beatífico (a.6 ad 2).

Pero el orden mismo de las cosas y de la justicia y santidad divinas exigen una preparación y disposición adecuadas en la criatura racional antes de conseguir esa felicidad suprema, perpetua e interminable. Sólo Dios es bienaventurado por naturaleza. Los demás seres intelectuales, que la reciben *como un regalo y don gratuito de Dios*, han de prepararse para ella y disponerse con sus propias obras en un período de prueba y tendencia hacia el Bien supremo.

Por eso *es de fe*, como se prueba en el tratado *De la gracia*, que el hombre, según la providencia ordinaria, *debe merecer por sus actos la bienaventuranza eterna*, que la recibirá como mérito o en premio de sus buenas obras (a.7). La *causa meritoria* de la obtención de la vida eterna después de los méritos de Cristo, que por su pasión nos ha merecido

[31] 1-2 q.113 a.10; 3 q.9 a.2 ad 3.
[32] *De virtut. in com.* a.10 ad 13.

todo el orden sobrenatural, son las buenas obras del justo hechas en gracia (conc. Trident.: Denz. 836).

Tal es el origen *último del orden moral*. Toda la *vida moral* del hombre es este período de preparación, de tendencia al último fin de la beatitud, que determina nuestra vida humana con esa condición propia de *viadores*, de caminantes que se dirigen a su término y puesto definitivo, que es la vida eterna. Nuestra vida moral es ese *debitus ordo voluntatis ad ultimum finem*, que se exige para la consecución del mismo, como la debida disposición de la materia para recibir la forma (a.7).

Santo Tomás habla en un plano general, en perspectiva análoga a la moral natural y sobrenatural. Por eso termina, con el artículo 8, proclamando que *existe ese orden de apetito y tendencia hacia la beatitud*. Es un *orden necesario* en cuanto al apetito de la felicidad y del bien, y un *orden libre* en cuanto a los objetos concretos en que ha de buscar la beatitud o los medios que ha de poner para ser feliz. Es inútil que se le inculque a cada ser humano que debe dirigirse a la felicidad. Eso lo hace él necesariamente por todas las energías de su ser y todos los pasos de su vida. Lo que se le ha de intimar es que camine rectamente, que debe ordenarse debidamente hacia ese fin, el *debitus ordo voluntatis ad debitum finem*.

Es, pues, éste el primer origen del *orden moral* y el nudo central de su solución. Todo el tema de la moralidad se resuelve en estas dos verdades: de la *ordenación necesaria de la naturaleza humana a su beatitud y de la condición básica o el hecho de la libertad*. Supuesto que la naturaleza humana no es libre respecto de sus fines, sino que está naturalmente orientada a la consecución de la bienaventuranza—ya que el deseo de la felicidad es necesario en la especificación—, y supuesto el principio de la libertad en cuanto a los medios concretos de marchar al fin, queda ya planteado todo el *problema moral* o de *nuestro deber*, en su doble aspecto, especulativo de determinación de las normas por parte de la inteligencia, para dirigir por ellas los *actos libres*, y de decisión por parte de la voluntad para encauzar la conducta a través de ellas. Al fin, la norma moral o el deber ser no es sino «la extensión de las líneas de la naturaleza para conducir por ellas la actividad libre del hombre» [33].

Santo Tomás ha puesto ya hasta aquí los problemas del fin último y beatitud, fundamento del orden moral. Con esta consideración última prepara ya la marcha hacia el fin, estableciendo el sentido de este orden o dirección al mismo. Con ello nos instala en pleno orden moral. En el tratado siguiente, del voluntario y los actos humanos, detallará esa condición previa de la libertad frente a los medios concretos.

Por eso más tarde, cuestiones 18-22, se detendrá, sin más, en considerar las especies del bien y el mal, puesto que ya van sentados, según él, los preámbulos y fundamentos de la moralidad en general.

[33] O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral* (Madrid 1951) p.278s.

CUESTION 5

(In octo articulos divisa)

De adeptione beatitudinis

De la consecución de la bienaventuranza

A continuación debemos estudiar la consecución misma de la beatitud. Y acerca de esto se han de averiguar ocho cosas:

Primera: si el hombre puede conseguir la bienaventuranza.

Segunda: si un hombre puede ser más bienaventurado que otro.

Tercera: si alguno puede ser bienaventurado en esta vida.

Cuarta: si la bienaventuranza lograda puede perderse.

Quinta: si el hombre por sus medios naturales puede obtener la bienaventuranza.

Sexta: si el hombre alcanza la bienaventuranza por obra de alguna criatura superior.

Séptima: si se requieren algunas acciones para que el hombre consiga de Dios la bienaventuranza.

Octava: si todo hombre desea ser bienaventurado.

Deinde considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis (cf. q.2 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum homo possit consequi beatitudinem.

Secundo: utrum unus homo possit esse alio beatior.

Tertio: utrum aliquis possit esse in hac vita beatus.

Quarto: utrum beatitudo habita possit amitti.

Quinto: utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.

Sexto: utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturae.

Septimo: utrum requirantur opera hominis aliqua ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo.

Octavo: utrum omnis homo appetat beatitudinem.

ARTICULO 1

Utrum homo possit consequi beatitudinem

Si el hombre puede conseguir la bienaventuranza

Dificultades. Parece que el hombre no puede adquirir la bienaventuranza.

1. Así como la naturaleza racional está sobre la sensible, de igual modo la naturaleza intelectual aventaja a la racional, según sentencia de Dionisio. Pero los animales que sólo tienen naturaleza sensible, no pueden alcanzar el fin de la criatura racional. Luego tampoco el hombre, naturaleza racional, puede llegar al fin de la criatura intelectual, que es la beatitud.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo beatitudinem adipisci non possit.

1. Sicut enim natura rationalis est supra sensibilem, ita natura intellectualis est supra rationalem, ut patet per Dionysium in libro "De div. nom.", in multis locis [1]. Sed bruta animalia, quae habent naturam sensibilem tantum, non possunt pervenire ad finem rationalis naturae. Ergo nec homo, qui est rationalis naturae, potest pervenire ad finem intellectualis naturae, qui est beatitudo.

[1] C.4 § 1.2: MG 3,693-96; S.TH., lect.1.2; c.6 § 1: MG 3,856; S.TH., lect.2 c.7 § 2: MG 3,868; S.TH., lect.2.

2. La verdadera felicidad consiste en la visión de Dios, que es la verdad pura. Pero es natural al hombre ver la verdad sólo en las cosas materiales; por eso "entiende las nociones inteligibles mediante imágenes", como dice Aristóteles. Luego no puede adquirir la beatitud.

-2. Praeterea, beatitudo vera consistit in visione Dei, qui est veritas pura. Sed homini est connaturale ut veritatem intueatur in rebus materialibus: unde "species intelligibiles in phantasmatibus intelligit", ut dicitur in III "De anima" [2]. Ergo non potest ad beatitudinem pervenire.

3. La beatitud consiste en la consecución del sumo bien; mas nadie puede llegar a lo sumo sin franquear los grados intermedios. Por consiguiente, como entre Dios y la naturaleza humana media la naturaleza angélica, la cual no puede trascender el hombre, se sigue, al parecer, que no puede obtener la beatitud.

3. Praeterea, beatitudo consistit in adeptione summi boni. Sed aliquis non potest pervenire ad summum, nisi transcendat media. Cum igitur inter Deum et naturam humanam media sit natura angelica, quam homo transcendere non potest; videtur quod non possit beatitudinem adipisci.

Sed contra est quod dicitur in Ps. 93,12: "Beatus homo quem tu erudieris, Domine".

Por otra parte, dice el Salmo: "Bienaventurado el hombre a quien tú enseñares, Señor".

Respondeo dicendum quod beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo perfecti boni sit capax, ex hoc apparet, quia et eius intellectus apprehendere potest universale et perfectum bonum, et eius voluntas appetere illud. Et ideo homo potest beatitudinem adipisci.—Apparet etiam idem ex hoc quod homo est capax visionis divinae essentiae, sicut in Primo (q. 12 a.2) habitum est; in qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus (1-2 q.3 a.8).

Respuesta. La beatitud significa la consecución del bien perfecto. Y todo el que es capaz del bien perfecto puede llegar a la beatitud. Ahora bien, que el hombre sea capaz del bien perfecto, resulta claro, porque su inteligencia puede comprender el bien universal, absoluto, y su voluntad desearlo; por lo mismo puede el hombre alcanzar la bienaventuranza. Esto mismo se evidencia porque el hombre es capaz de la visión de la divina esencia, como consta en la Primera parte; en cuya visión consiste la bienaventuranza perfecta del hombre, como se ha dicho.

Ad primum ergo dicendum quod aliter excedit natura rationalis sensitivam, et aliter intellectualis rationalem. Natura enim rationalis excedit sensitivam quantum ad cognitionis obiectum: quia sensus nullo modo potest cognoscere universale, cuius ratio est cognoscitiva. Sed intellectualis natura excedit ra-

Soluciones. 1. De diverso modo supera la naturaleza racional a la sensitiva, y la intelectual a la racional. La naturaleza racional excede a la sensitiva por el objeto del conocimiento, porque el sentido de ningún modo puede conocer lo universal, que es objeto propio de la razón. Mas la naturaleza intelectual

[2] C.7 n.5 (BK 431b2); S.TH., lect.12.

excede a la racional en el modo de conocer la verdad inteligible; porque aquélla capta al instante la verdad, a la cual sólo llega la naturaleza racional por investigación, según se ha explicado en la Primera parte. Y así, a lo que el entendimiento inmediatamente percibe llega la razón por un cierto movimiento. En consecuencia, la naturaleza racional puede conseguir la beatitud, la cual es perfección de la naturaleza intelectual, pero de otro modo que los ángeles. Estos la obtuvieron inmediatamente después del principio de su creación, y los hombres llegan a ella después de cierto tiempo. En cuanto a la naturaleza sensitiva, de ningún modo puede llegar a este fin.

2. En el estado de la vida presente es natural al hombre conocer la verdad inteligible por imágenes; pero después de esta vida tiene otro modo también natural de conocerla, como se dijo en la Primera parte.

3. El hombre no puede trasponer el grado de los ángeles en lo que concierne a la naturaleza, de tal manera que llegue a serles superior; puede, sin embargo, aventajarlos por la operación del entendimiento, al penetrar la existencia de algo superior a los ángeles que beatifica a los hombres; y cuando llegue a su posesión perfecta, será perfectamente dichoso.

tionalem quantum ad modum cognoscendi eandem intelligibilem veritatem: nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit, ut patet ex his quae in Primo dicta sunt (q.58 a.3; q.79 a.8). Et ideo ad id quod intellectus apprehendit, ratio per quendam motum pertingit. Unde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quae est perfectio intellectualis naturae: tamen alio modo quam angeli. Nam angeli consecuti sunt eam statim post principium suae conditionis: homines autem per tempus ad ipsam perveniunt. Sed natura sensitiva ad hunc finem nullo modo pertingere potest.

Ad secundum dicendum quod homini, secundum statum praesentis vitae, est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmata. Sed post huius vitae statum, habet alium modum connaturalem, ut in Primo (q.84 a.7; q.89 a.1) dictum est.

Ad tertium dicendum quod homo non potest transcendere angelos gradu naturae, ut scilicet naturaliter sit eis superior. Potest tamen eos transcendere per operationem intellectus, dum intelligit aliquid super angelos esse, quod homines beatificat; quod cum perfecte consequetur, perfecte beatus erit.

ARTICULO 2

Utrum unus homo possit esse beatior altero [a]

Si un hombre puede ser más bienaventurado que otro

Dificultades. Parece que un hombre no puede ser más bienaventurado que otro.

1. La beatitud es "el premio de la virtud", como dijo Aristóteles.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unus homo alio non possit esse beatior.

1. Beatitudo enim est "praemium virtutis", ut Philosophus

[a] *Sent.* 4 d.49 q.1 a.4 q.ª2; *In Matth.* 20; *In I Cor.* 3 lect.2; *In Ioann.* 14 lect.1.

dicit in I "Ethic." [3]. Sed pro operibus virtutum omnibus aequalis merces redditur: dicitur enim Mt. 20,10, quod omnes qui operati sunt in vinea, "acceperunt singulos denarios"; quia, ut dicit Gregorius [4], "aequalem aeternae vitae retributionem sortiti sunt". Ergo unus non erit alio beatior.

2. Praeterea, beatitudo est summum bonum. Sed summo non potest esse aliquid maius. Ergo beatitudine unius hominis non potest esse alia maior beatitudo.

3. Praeterea, beatitudo, cum sit "perfectum et sufficiens bonum" [5], desiderium hominis quietat. Sed non quietatur desiderium, si aliquod bonum deest quod suppleri possit. Si autem nihil deest quod suppleri possit, non poterit esse aliquid aliud maius bonum. Ergo vel homo non est beatus: vel, si est beatus, non potest alia maior beatitudo esse.

Sed contra est quod dicitur Io. 14,2: "In domo Patris mei mansiones multae sunt"; per quas, ut Augustinus dicit [6], "diversae meritorum dignitates intelliguntur in vita aeterna". Dignitas autem vitae aeternae, quae pro merito datur, est ipsa beatitudo. Ergo sunt diversi gradus beatitudinis, et non omnium est aequalis beatitudo.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.1 a.8; q.2 a.7) dictum est, in ratione beatitudinis duo includuntur: scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum; et adeptio vel fruitio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum quod est beatitudinis obiectum et causa, non potest esse una beatitudo alia maior: quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cuius fruitione homines sunt beati.—Sed quantum ad adeptionem huiusmodi boni vel fruitionem, potest aliquis alio

Pero una recompensa igual se concede a todas las obras de virtud, pues se lee en San Mateo que todos los operarios de la viña "recibieron cada uno un denario", y es que, como dice San Gregorio, "obtuvieron igual retribución de vida eterna". Luego no será uno más dichoso que otro.

2. La beatitud es el bien sumo. Y sobre este bien supremo no puede haber otro mayor. Luego tampoco puede haber en un hombre bienaventuranza mayor que en otro hombre.

3. La bienaventuranza, por ser "perfecto y suficiente bien", aquieta el deseo humano. Mas no se aquieta el deseo mientras falta algún bien que pueda adquirirse; y si nada falta que agregar, no podrá ya haber otro bien mayor. Luego el hombre, o no es bienaventurado, o, si lo es, no puede haber otra beatitud mayor que la suya.

Por otra parte, dice San Juan: "En la casa de mi Padre hay muchas moradas", por las cuales dice San Agustín que "se entienden diversos grados de merecimientos que hay en la vida eterna". Mas el grado de la vida eterna, que se concede al mérito, es la beatitud misma. Luego hay diversos grados de beatitud y no es igual la felicidad en todos.

Respuesta. Como queda dicho, en el concepto de beatitud se encierran dos cosas: el fin último, que es el sumo bien, y la consecución o fruición de este bien. En cuanto al bien mismo, que es el objeto y causa de la beatitud, no puede haber una bienaventuranza mayor que otra, pues no hay sino un Bien supremo, Dios, cuya posesión hace a los hombres dichosos.—Pero en cuanto a la posesión o gozo de este bien, puede uno ser más dichoso que otro, pues

[3] C.9 n.3 (Bk 1099b16); S.Th., lect.14.
[4] *In Evang.* l.1 homil.19: ML 76,1156.
[5] Cf. Aristot., *Ethic.* 1 c.7 n.3 (Bk 1097a29); S.Th., lect.9.
[6] *In Ioann.* 14,2 tr.67; ML 35,1812.

cuanto más goza de este bien el hombre, tanto es más bienaventurado. Y acontece que uno goza más plenamente de Dios que otro por estar mejor dispuesto o preparado para su fruición; y, según esto, puede uno ser más bienaventurado que otro.

Soluciones. 1. La unidad del denario significa la unidad de la bienaventuranza por parte del objeto; pero la diversidad de moradas significa la diversidad de la bienaventuranza según los grados de fruición.

2. Se dice que la beatitud es sumo bien, por ser perfecta posesión y fruición del sumo bien.

3. A ningún bienaventurado falta bien alguno que desear, puesto que tiene al bien infinito, que "es el bien de todo bien", como dice San Agustín. Mas dícese uno más bienaventurado que otro por la diversa participación del bien. La adición de otros bienes no aumenta la bienaventuranza. Por eso afirma San Agustín: "Quien te conoce a ti y las demás cosas, no por ellas es más dichoso, sino por ti solamente".

esse beatior: quia quanto magis hoc bono fruitur, tanto beatior est. Contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod est melius dispositus vel ordinatus ad eius fruitionem. Et secundum hoc potest aliquis alio beatior esse.

Ad primum ergo dicendum quod unitas denarii significat unitatem beatitudinis ex parte obiecti. Sed diversitas mansionum significat diversitatem beatitudinis secundum diversum gradum fruitionis.

Ad secundum dicendum quod beatitudo dicitur esse summum bonum, inquantum est summi boni perfecta possessio sive fruitio.

Ad tertium dicendum quod nulli beato deest aliquod bonum desiderandum: cum habeat ipsum bonum infinitum, quod est "bonum omnis boni", ut Augustinus dicit [7]. Sed dicitur aliquis alio beatior, ex diversa eiusdem boni participatione. Additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem: unde Augustinus dicit, in V "Confess." [8]: "Qui te et alia novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus".

ARTICULO 3

Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus [*]

Si alguno puede ser bienaventurado en esta vida

Dificultades. Parece que la beatitud puede lograrse en esta vida.

1. Dice el salmo 118: "Bienaventurados los que andan por caminos limpios, que caminan en la ley del Señor". Esto sucede en esta vida. Luego puede uno ser feliz en la vida presente.

2. Una imperfecta participación del sumo bien no destruye la noción

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod beatitudo possit in hac vita haberi.

1. Dicitur enim in Ps. 118,1: "Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini". Hoc autem in hac vita contingit. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

2. Praeterea, imperfecta participatio summi boni non adimit

[7] *Enarr. in Psalm.* ps.134,3: ML 37,1741.
[8] C.4: ML 32,708.
[*] *Sent.* 4 d.43 a.1 q.ª1; d.49 q.1 a.2 q.ª4; *Cont. Gent.* 3,48; *Ethic.* 1 lect. 10.16.

rationem beatitudinis: alioquin unus non esset alio beatior. Sed in hac vita homines possunt participare summum bonum, cognoscendo et amando Deum, licet imperfecte. Ergo homo in hac vita potest esse beatus.

3. Praeterea, quod a pluribus dicitur, non potest totaliter falsum esse: videtur enim esse naturale quod in pluribus est; natura autem non totaliter deficit. Sed plures ponunt beatitudinem in hac vita, ut patet per illud Ps. 143,15: "Beatum dixerunt populum cui haec sunt", scilicet praesentis vitae bona. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

Sed contra est quod dicitur Iob 14,1: "Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis". Sed beatitudo excludit miseriam. Ergo homo in hac vita non potest esse beatus.

Respondeo dicendum quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest: perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter. Primo quidem, ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum sit "perfectum et sufficiens bonum" (cf. a.5 nt.5), omne malum excludit et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi. Multis enim malis praesens vita subiacet, quae vitari non possunt: et ignorantiae ex parte intellectus, et inordinatae affectioni ex parte appetitus, et multiplicibus poenalitatibus ex parte corporis, ut Augustinus diligenter prosequitur XIX "De civ. Dei" [9]. Similiter etiam desiderium boni in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni quod habet. Bona autem praesentis vitae transitoria sunt: cum et ipsa

[9] C.4: ML 41,628.

de bienaventuranza; de otra suerte no podría ser uno más bienaventurado que otro. Pero en esta vida pueden los hombres participar del sumo bien, conociendo y amando a Dios, aunque imperfectamente; por lo tanto, el hombre puede ser dichoso en esta vida.

3. Lo que la mayoría de los hombres dicen no puede ser totalmente falso, pues parece natural lo que se halla en los más, ya que la naturaleza no falla del todo. Pero la mayoría pone la felicidad en esta vida, como lo manifiesta el Salmo: "Bienaventurado llamarán al pueblo que tenga estas cosas", a saber, los bienes de la vida presente. Luego en esta vida puede ser el hombre feliz.

Por otra parte, dice Job: "El hombre nace de mujer, vive poco tiempo y está lleno de muchas miserias". Mas la beatitud excluye la miseria. Luego el hombre no puede ser feliz en esta vida.

Respuesta. Una imperfecta participación de la beatitud puede tenerse en este mundo, mas no la perfecta y verdadera bienaventuranza. Y esto puede establecerse por una doble consideración. Ante todo, por la noción general de beatitud, que, siendo "un bien perfecto y suficiente", excluye todo mal y llena todos los deseos; pero en la vida presente no puede evitarse todo mal. Muchos son, en efecto, los males a que está sujeta la vida temporal y que no pueden evitarse: la ignorancia en el entendimiento, los afectos desordenados por parte del apetito y muchas penalidades en cuanto al cuerpo, como expone detalladamente San Agustín en "La ciudad de Dios". Por otra parte, tampoco puede saciarse el deseo del bien en esta vida. Porque es natural al hombre desear la permanencia del bien que posee; mas los bienes de esta vida son transito-

ros, y la misma vida pasa, la cual nosotros también amamos por deseo natural y desearíamos que siempre durase, porque naturalmente el hombre rehusa la muerte. Por lo tanto, es imposible que en esta vida se pueda alcanzar la felicidad.

La misma verdad se desprende si consideramos el objeto especial en que consiste la beatitud, a saber, en la visión de la divina esencia, que es inaccesible para el hombre en esta vida, como ya se dijo. Por todo lo cual es evidente que nadie puede en esta vida obtener la verdadera y perfecta felicidad.

Soluciones. 1. Algunos son llamados felices en esta vida, bien por la esperanza de alcanzar la bienaventuranza en la vida futura, según la frase del Apóstol: "Por la esperanza estamos salvados"; o bien por alguna participación de la beatitud en fruición imperfecta del sumo bien.

2. La participación de la bienaventuranza puede ser imperfecta por dos causas. Ante todo, por parte del objeto de la beatitud, que no es visto en su esencia, y tal imperfección no es compatible con el concepto de la beatitud verdadera. Puede ser también imperfecta respecto del mismo participante, en cuanto consigue el objeto beatífico, pero imperfectamente en relación al modo como Dios mismo se contempla y goza; esta imperfección no es incompatible con el verdadero concepto de bienaventuranza; porque, siendo ésta una operación, según lo dicho, su verdadera condición se deriva del objeto, que da la especie al acto, no del sujeto.

3. Los hombres estiman que hay en esta vida alguna felicidad por cierta semejanza con la beatitud verdadera, y en esto no se engañan del todo.

vita transeat, quam naturaliter desideramus, et cum perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur.

Secundo, si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinae essentiae, quae non potest homini provenire in hac vita, ut in Primo (q.12 a.2) ostensum est. Ex quibus manifeste apparet quod non potest aliquis in hac vita veram et perfectam beatitudinem adipisci.

Ad primum ergo dicendum quod beati dicuntur aliqui in hac vita, vel propter spem beatitudinis adipiscendae in futura vita, secundum illud Rom. 8,24; "Spe salvi facti sumus": vel propter aliquam participationem beatitudinis, secundum aliqualem summi boni fruitionem.

Ad secundum dicendum quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius obiecti beatitudinis, quod quidem secundum sui essentiam non videtur. Et talis imperfectio tollit rationem verae beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis, qui quidem ad ipsum obiectum beatitudinis secundum seipsum attingit, scilicet Deum, sed imperfecte, per respectum ad modum quo Deus seipso fruitur. Et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis: quia, cum beatitudo sit operatio quaedam, ut supra (q.3 a.2) dictum est, vera ratio beatitudinis, consideratur ex obiecto quod dat speciem actui, non autem ex subiecto.

Ad tertium dicendum quod homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem, propter aliquam similitudinem verae beatitudinis. Et sic non ex toto in sua aestimatione deficiunt.

ARTICULO 4

Utrum beatitudo habita possit amitti *

Si la bienaventuranza, una vez conseguida, puede perderse

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo possit amitti.

1. Beatitudo enim est perfectio quaedam. Sed omnis perfectio inest perfectibili secundum modum ipsius. Cum igitur homo secundum suam naturam sit mutabilis, videtur quod beatitudo mutabiliter ab homine participetur. Et ita videtur quod homo beatitudinem possit amittere.

2. Praeterea, beatitudo consistit in actione intellectus, qui subiacet voluntati. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo videtur quod possit desistere ab operatione qua homo beatificatur: et ita homo desinet esse beatus.

3. Praeterea, principio respondet finis. Sed beatitudo hominis habet principium: quia homo non semper fuit beatus. Ergo videtur quod habeat finem.

Sed contra est quod dicitur Mt. 25,46 de iustis, quod "ibunt in vitam aeternam"; quae, ut dictum est (a.2, "Sed contra"), est beatitudo Sanctorum. Quod autem est aeternum, non deficit. Ergo beatitudo non potest amitti.

Respondeo dicendum quod, si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti. Et hoc patet in felicitate contemplativa, quae amittitur vel per oblivionem, puta cum corrumpitur scientia ex aliqua aegritudine; vel etiam per aliquas occupationes, quibus totaliter abstrahitur aliquis a contemplatione. Patet etiam idem in felicitate activa: voluntas enim hominis transmutari potest, ut in vitium degeneret a virtute, in cuius actu

Dificultades. Parece que la beatitud, una vez conseguida, puede perderse.

1. La beatitud es una perfección; pero toda perfección es inherente al sujeto perfeccionado según su modo de ser. Por lo tanto, como el hombre es de naturaleza mudable, parece que la beatitud es participada por él de una manera mudable, de tal suerte que puede perderla.

2. La beatitud consiste en acción del entendimiento, y éste depende de la voluntad. Pero la voluntad puede inclinarse a cosas opuestas. Luego parece que puede desistir de la operación beatificante, y así dejar el hombre de ser bienaventurado.

3. El principio corresponde al fin. Pero la beatitud del hombre tiene principio, puesto que no siempre fué bienaventurado. Luego parece que podrá tener fin.

Por otra parte, dice San Mateo que "los justos irán a la vida eterna", la cual es, como queda dicho, la bienaventuranza de los santos. Mas lo que es eterno no se acaba. Luego la beatitud no puede perderse.

Respuesta. Si se habla de la beatitud imperfecta que puede lograrse en esta vida, puede el hombre perderla. Esto es evidente de la felicidad contemplativa, que se pierde, sea por olvido, como la ciencia que se pierde en una enfermedad, o por otras ocupaciones, que abstraen al hombre totalmente de la contemplación. Lo mismo aparece en la felicidad activa: la voluntad del hombre puede mudarse de tal manera que abandone la virtud, en cuyo ejerci-

* 1 q.64 a.2; q.94 a.1; *Sent.* 1 d.8 q.3 a.2; 4 d.49 q.1 a.1 q.ª4; *Cont. Gent.* 3,62; *In Ioann.* 10 lect.5; *Compend. theol.* c.166; p.2 c.9.

cio consiste principalmente la felicidad. Y aun, permaneciendo la virtud íntegra, las mudanzas exteriores pueden perturbar tal beatitud, impidiendo muchos actos virtuosos, sin que puedan, sin embargo, destruirla totalmente, porque el ejercicio de la virtud se mantiene si el hombre sufre con honor las adversidades.—Y pues que la felicidad de esta vida puede perderse, lo cual parece contrario al concepto de beatitud, por eso dijo el Filósofo que algunos son felices en esta vida, no en absoluto, sino "como es dado a los hombres", cuya naturaleza está sujeta a mudanzas.

Pero si hablamos de la beatitud perfecta, que esperamos después de la presente vida, Orígenes sostuvo, siguiendo el error de algunos platónicos, que el hombre podía retornar a la miseria después de haber alcanzado la última felicidad.

Tal opinión es falsa, como se patentiza por dos razones. Primera, por la noción general de beatitud. Siendo ésta "un bien perfecto y suficiente", por fuerza tiene que aquietar el deseo y alejar todo mal, pues naturalmente desea el hombre retener el bien que posee y obtener la seguridad de conservarlo; de lo contrario, habría de afligirle el temor de perderlo o el dolor por la certeza de su privación. Implica, pues, la verdadera beatitud, que el hombre tenga persuasión cierta de que nunca ha de verse despojado del bien que posee. Y si esta convicción responde a la verdad, de hecho el hombre nunca se verá privado de la beatitud; pero, si es falsa, es ya un mal el tener una opinión falsa, porque lo falso es el mal de la inteligencia, como lo verdadero es su bien, según el Filósofo. No habrá, pues, felicidad verdadera en quien aun subsiste algún mal.

Lo mismo se patentiza considerando el concepto propio de beatitud.

principaliter consistit felicitas. Si autem virtus remaneat integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare, inquantum impediunt multas operationes virtutum; non tamen possunt eam totaliter auferre, quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet. — Et quia beatitudo huius vitae amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis; ideo Philosophus dicit, in I "Ethic." [10], aliquos esse in hac vita beatos, non simpliciter, sed "sicut homines", quorum natura mutationi subiecta est.

Si vero loquamur de beatitudine perfecta quae expectatur post hanc vitam, sciendum est quod Origenes posuit [11], quorundam Platonicorum errorem sequens, quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser.

Sed hoc manifeste apparet esse falsum dupliciter. Primo quidem, ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cum enim ipsa beatitudo sit "perfectum bonum et sufficiens" (cf. a.2 arg.3), oportet quod desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, et quod eius retinendi securitatem obtineat: alioquin necesse est quod timore amittendi, vel dolore de certitudine amissionis, affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem quod homo certam habeat opinionem bonum quod habet, nunquam se amissurum. Quae quidem opinio si vera sit, consequens est quod beatitudinem nunquam amittet. Si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere: nam falsum est malum intellectus, sicut verum est bonum ipsius, ut dicitur in VI "Ethic." [12]. Non igitur iam vere erit beatus, si aliquod malum ei inest.

Secundo idem apparet, si consideretur ratio beatitudinis in specialis. Ostensum est enim supra (q.3 a.8) quod perfecta beatitudo hominis in visione divinae es-

[10] C.10 n.16 (Bk 1101a19); S.Th., lect.16.
[11] *Peri Archon* l.2 c.3; cf. Augustinus, *De civ. Dei* l.10 c.30: ML 41,309.

sentiae consistit. Est autem impossibile quod aliquis videns divinam essentiam, velit eam non videre. Quia omne bonum habitum quo quis carere vult, aut est insufficiens, et quaeritur aliquid sufficientius loco eius: aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinae essentiae replet animam omnibus bonis, cum coniungat fonti totius bonitatis: unde dicitur in Ps. 16,15: "Satiabor cum apparuerit gloria tua"; et Sap. 7,11 dicitur: "Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa", scilicet cum contemplatione sapientiae. Similiter etiam non habet aliquod incommodum adiunctum: quia de contemplatione sapientiae dicitur, Sap. 8,16: "Non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus eius." Sic ergo patet quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere. — Similiter etiam non potest eam perdere, Deo subtrahente. Quia, cum subtractio beatitudinis sit quaedam poena, non potest talis subtractio a Deo, iusto iudice, provenire; nisi pro aliqua culpa: in quam cadere non potest qui Dei essentiam videt, cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, ut supra ostensum est (q.4 a.4). Similiter etiam nec aliquod aliud agens potest eam subtrahere. Quia mens Deo coniuncta super omnia alia elevatur; et sic ab huiusmodi coniunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconveniens videtur quod per quasdam alternationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, et e converso: quia huiusmodi temporales alternationes esse non possunt, nisi circa ea quae subiacent tempori et motui.

Hase demostrado ya que la perfecta beatitud consiste en la visión de la divina esencia. Ahora bien, es imposible que uno que ve la divina esencia quiera no verla; porque si alguno quiere carecer de un bien que posee, es porque es insuficiente y desea otro más pleno en lugar de él, o bien lleva aneja alguna incomodidad, por la que reporta el fastidio. Mas la visión de la divina esencia colma el alma de todos los bienes, uniéndola a la fuente de toda bondad. Por esto dice el Salmo: "Quedaré saciado cuando tu gloria apareciere". Y el libro de la Sabiduría: "Me vinieron todos los bienes con ella", a saber, con la contemplación de la sabiduría. Tampoco tiene adjunta incomodidad alguna, porque de la contemplación de la sabiduría se dice: "No tiene amargura su conversación, ni su convivencia causa tedio". Es, pues, manifiesto que por propia voluntad el bienaventurado no puede abandonar la beatitud.—Tampoco puede Dios substraérsela, porque, siendo esta substracción una pena, no puede ser infligida por Dios, justo juez, si no es en castigo de una culpa; pero el que ve la esencia de Dios no puede cometer culpa, puesto que esta visión necesariamente implica la rectitud de la voluntad, como ya se dijo. Asimismo, ningún otro agente puede substraérsela, porque la mente unida con Dios se eleva sobre todos los seres, y por ello ningún otro agente puede apartarla de esta unión. Parece, pues, insostenible que el hombre por vicisitudes de los tiempos pueda pasar de la felicidad a la miseria, y al contrario; tales cambios temporales no pueden suceder sino a los que están sometidos al tiempo y al movimiento.

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo est perfectio consummata, quae omnem defectum ex-

Soluciones. 1. La beatitud es perfección consumada, que excluye todo defecto del bienaventurado; y

[12] C.2 n.3 (Bk 1139a26); S.Th., lect.2

por esto, sin que intervenga mudanza alguna, la adquiere el elegido por obra de la virtud divina, que lleva al hombre a la participación de la eternidad, trascendente a toda mutación.

2. La voluntad puede inclinarse a cosas opuestas, en cuanto a las cosas que son para el fin; pero respecto del fin último se dirige a él por necesidad natural, como lo evidencia el hecho de que el hombre no puede dejar de querer ser bienaventurado.

3. La beatitud tiene principio por la condición del que la recibe en participación; mas carece de fin por la naturaleza del bien cuya participación causa la beatitud. Por tanto, de una causa depende el que la beatitud tenga comienzo, y de otra, el que no tenga fin.

eludit a beato. Et ideo absque mutabilitate advenit eam habenti, faciente hoc virtute divina, quae hominem sublevat in participationem aeternitatis transcendentis omnem mutationem.

Ad secundum dicendum quod voluntas ad opposita se habet in his quae ad finem ordinantur: sed ad ultimum finem naturali necessitate ordinatur. Quod patet ex hoc, quod homo non potest non velle esse beatus.

Ad tertium dicendum quod beatitudo habet principium ex conditione participantis: sed caret fine, propter conditionem boni cuius participatio facit beatum. Unde ab alio est initium beatitudinis; et ab alio est quod caret fine.

ARTICULO 5

Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem [a]

Si el hombre, por sus medios naturales, puede obtener la beatitud

Dificultades. Parece que el hombre por sus medios naturales puede alcanzar la beatitud.

1. La naturaleza no defrauda en las cosas necesarias, y nada hay tan necesario al hombre como aquello por lo cual obtiene su fin último; luego la naturaleza humana no carece de eso. Puede, por tanto, el hombre conseguir la beatitud por sus medios naturales.

2. Siendo el hombre superior a las criaturas irracionales, parece que ha de bastarse a sí mismo mejor que ellas. Pero las criaturas irracionales pueden por sus medios naturales alcanzar sus fines. Luego con más razón el hombre podrá conse-

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi.

1. Natura enim non deficit in necessariis. Sed nihil est homini tam necessarium quam id per quod finem ultimum consequitur. Ergo hoc naturae humanae non deest. Potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

2. Praeterea, homo, cum sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior. Sed irrationales creaturae per sua naturalia possunt consequi suos fines. Ergo multo magis homo per

[a] 1 q.12 a.4; q.62 a.1; infra q.62 a.1; *Sent.* 3 d.27 q.2 a.2; 4 d.49 q.2 a.6; *Cont. Gent.* 3,52.147.

sua naturalia potest beatitudinem consequi.

3. Praeterea, beatitudo est "operatio perfecta", secundum Philosophum [13]. Eiusdem autem est incipere rem, et perficere ipsam. Cum igitur operatio imperfecta, quae est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, qua suorum actuum est dominus; videtur quod per naturalem potentiam possit pertingere ad operationem perfectam, quae est beatitudo.

Sed contra, homo est principium naturaliter actuum suorum per intellectum et voluntatem. Sed ultima beatitudo Sanctis praeparata, excedit intellectum hominis et voluntatem: dicit enim Apostolus, I ad Cor. 2,9: "Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se." Ergo homo per sua naturalia non potest beatitudinem consequi.

Respondeo dicendum quod beatitudo imperfecta quae in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cuius operatione consistit: de quo infra dicetur (q.63). Sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra (q.3 a.8) dictum est, consistit in visione divinae essentiae. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturae, ut in Primo ostensum est (q.12 a.4). Naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturae est secundum modum substantiae eius: sicut de Intelligentia dicitur in libro "De causis" [14], quod "cognoscit et quae sunt supra se, et ea quae sunt infra se, secundum modum substantiae suae". Omnis autem co-

guir la beatitud por sus propias fuerzas.

3. La beatitud es una "operación perfecta", según el Filósofo. Ahora bien, a uno mismo pertenece comenzar y terminar la obra emprendida. Y puesto que la operación imperfecta, que es el punto de partida en la actividad humana, está al alcance del poder natural del hombre, por el cual es dueño de sus actos, parece que también por ese mismo poder natural le es dado llegar a la operación perfecta, que es la bienaventuranza.

Por otra parte, el hombre, por el entendimiento y la voluntad, es naturalmente el principio de sus actos. Pero la bienaventuranza última, prometida para los santos, excede al entendimiento y la voluntad, pues, como dice l Apóstol, "ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado a los que le aman". Luego el hombre por sus fuerzas naturales no puede conseguir la bienaventuranza.

Respuesta. La beatitud imperfecta, que se puede alcanzar en esta vida, puede ser lograda por el hombre con sus medios naturales, del mismo modo que la virtud en cuya práctica consiste la bienaventuranza, de lo cual se hablará más adelante. Pero la beatitud perfecta del hombre consiste, como ya queda dicho, en la visión de la divina esencia. Ver a Dios en su esencia es algo que excede, no sólo a la naturaleza humana, sino también a la de toda criatura, como ya quedó probado. En efecto, el conocimiento natural de cada criatura es conforme a la modalidad de su substancia, como se dice de la inteligencia en el libro de "Las causas", que "conoce las cosas superiores a ella y las que son inferiores según el modo de su substancia". Y como el conocimiento que se

[13] *Ethic.* 7 c.13 n.2 (Bk 1153b16); S.Th., lect.13.
[14] Prop.8; S.Th., lect.8.

verifica según el modo de una substancia creada, no puede alcanzar la divina esencia, que excede infinitamente a toda substancia creada, síguese que ni hombre ni criatura alguna puede por sus medios naturales conseguir la bienaventuranza suprema.

Soluciones. 1. Así como la naturaleza no falta al hombre en lo necesario, y aunque no le proveyó de armas y vestidos, como a los otros animales, le ha dado razón y manos con que pueda adquirir estas cosas, así tampoco le ha defraudado en las cosas necesarias, no dándole el medio de adquirir por sí mismo la bienaventuranza, pues esto era imposible; pero sí le ha dotado del libre albedrío, con el cual puede convertirse a Dios, que le hará bienaventurado. "Y lo que podemos hacer mediante nuestros amigos, de alguna manera lo podemos hacer por nosotros mismos", como dice Aristóteles.

2. Una naturaleza que puede alcanzar el bien perfecto, aun cuando necesite de auxilio exterior para conseguirlo, es de condición superior a aquella que no puede alcanzar este bien perfecto, aunque consiga algún bien imperfecto sin auxilio exterior; así razona el Filósofo. Como también está mejor dispuesto para la salud el que puede lograrla perfecta, aunque sea con ayuda de la medicina, que el que sólo puede tenerla imperfecta sin tal recurso. Por esto la criatura racional, que puede alcanzar el bien perfecto de la beatitud, aunque para ello necesite del auxilio divino, es más perfecta que la criatura irracional, la cual no es capaz de tal bien, aunque pueda lograr algún bien imperfecto por solas las fuerzas naturales.

3. Cuando lo perfecto y lo imperfecto son de la misma especie, pueden ser efecto de una misma causa; pero no si son de distinta especie. En efecto, no todo lo que puede causar la disposición de la materia puede asimismo darle su perfección última. La operación imperfecta, de que es naturalmente capaz el hombre, no es de la misma especie que aquella operación perfecta que es su bienaventuranza, puesto que es el objeto quien determina la especie de la operación. El argumento, por tanto, no tiene valor.

gnitio quae est secundum modum substantiae creatae, deficit a visione divinae essentiae, quae in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo, nec aliqua creatura, potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma et tegumenta sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem et manus, quibus possit haec sibi conquirere; ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. "Quae enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus", ut dicitur in III "Ethic." [15].

Ad secundum dicendum quod nobilioris conditionis est natura quae potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quae non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem eius non indigeat exteriori auxilio, ut Philosophus dicit in II "De caelo" [16]. Sicut melius est dispositus ad sanitatem qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinae; quam qui solum potest consequi quandam imperfectam sanitatem, sine medicinae auxilio. Et ideo creatura rationalis, quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quae huiusmodi boni non est capax, sed quoddam imperfectum bonum consequitur virtute suae naturae.

Ad tertium dicendum quod, quando imperfectum et perfectum sunt eiusdem speciei, ab eadem virtute causari possunt. Non autem hoc est necesse, si sunt alterius speciei: non enim quidquid potest causare dispositionem materiae, potest ultimam perfectionem conferre. Imperfecta autem operatio, quae subiacet naturali hominis potestati, non est eiusdem speciei cum operatione illa perfecta quae est hominis beatitudo: cum operationis species dependeat ex obiecto. Unde ratio non sequitur.

[15] C.3 n.13 (Bk 1112b27); S.Th., lect.8.
[16] C.12 n.3 (Bk 292a22); S.Th., lect.18.

ARTICULO 6

Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturae

Si el hombre alcanza la bienaventuranza por la acción de alguna criatura superior

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo possit fieri beatus per actionem alicuius superioris creaturae, scilicet angeli.

1. Cum enim duplex ordo invenlatur in rebus, unus partium universi ad invicem, alius totius universi ad bonum quod est extra universum; primus ordo ordinatur ad secundum sicut ad finem, ut dicitur XII "Metaphys." [17]; sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Sed ordo partium universi ad invicem attenditur secundum quod superiores creaturae agunt in inferiores, ut in Primo [18] dictum est: beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum quod est extra universum, quod est Deus. Ergo per actionem superioris creaturae, scilicet angeli, in hominem, homo beatus efficitur.

2. Praeterea, quod est in potentia, pue-

Dificultades. Parece que el hombre puede llegar a ser bienaventurado por obra de alguna criatura superior, a saber, de algún ángel.

1. Existe un doble orden en las cosas: uno, de las partes del universo entre sí; otro, de todo el universo al bien que está fuera de él. El orden primero se ordena al segundo como a su fin, según se dice en el libro de la "Metafísica"; de la misma manera que el orden de los elementos de un ejército entre sí está supeditado al orden de todo el ejército para con el caudillo. Pero el orden de las partes del universo entre sí se obtiene por acción de las criaturas superiores sobre las inferiores, como queda ya dicho; y la bienaventuranza consiste en el orden del hombre al bien que está fuera del universo, que es Dios. Luego el hombre alcanza la bienaventuranza mediante la acción de una criatura superior: el ángel.

2. Lo que es tal en potencia, pue-

[17] L.11 c.10 n.1 (Bk 1075a11); S.Th., l.12 lect.12.
[18] Q.19 a.5 ad 2; q.48 a.1 ad 5; q.109 a.2.

de reducirse al acto por lo que es tal en acto; así, por ejemplo, lo que es cálido en potencia, se hace cálido en acto por la acción de lo que ya es cálido en acto. Y puesto que el hombre es bienaventurado en potencia, puede ser hecho bienaventurado en acto por un ángel, que lo es ya en acto.

3. La bienaventuranza consiste en una operación del entendimiento, como ya hemos dicho. Pero el ángel puede iluminar la mente del hombre. Luego el ángel puede hacer al hombre bienaventurado.

Por otra parte, dice el Salmo: "Dios dará la gracia y la gloria".

Respuesta. Como toda criatura está sujeta a las leyes de la naturaleza por el hecho de que tiene una virtud y acción limitadas, lo que excede a la naturaleza creada no puede ser realizado por virtud de criatura alguna. Si, pues, ha de hacerse algo que exceda las fuerzas de la naturaleza, esto ha de ser hecho inmediatamente por Dios; por ejemplo, la resurrección de un muerto, el dar vista a un ciego y otros prodigios semejantes. Ahora bien, queda demostrado que la beatitud es un bien que excede a la naturaleza creada; por lo tanto, es imposible que la bienaventuranza perfecta sea concedida al hombre por la acción de alguna criatura, y sólo por obra de Dios puede el hombre llegar a ser bienaventurado. — Tratándose de la imperfecta, su razón es la misma que la de la virtud, en cuyo ejercicio consiste tal bienaventuranza.

Soluciones. 1. Sucede frecuentemente, cuando las potencias activas están ordenadas entre sí, que a la potencia superior pertenece el conducir al último fin, mientras que las potencias inferiores ayudan a su consecución creando las disposiciones favorables. Así, al arte de la navega-

tentia tale, potest reduci in actum per id quod est actu tale: sicut quod est potentia calidum, fit actu calidum per id quod est actu calidum. Sed homo est in potentia beatus. Ergo potest fieri actu beatus per angelum, qui est actu beatus.

3. Praeterea, beatitudo consistit in operatione intellectus, ut supra dictum est (q.3 a.4). Sed angelus potest illuminare intellectum hominis, ut in Primo habitum est (q.111 a.1). Ergo angelus potest facere hominem beatum.

Sed contra est quod dicitur in Ps. 83,12: "Gratiam et gloriam dabit Dominus".

Respondeo dicendum quod, cum omnis creatura naturae legibus sit subiecta, utpote habens limitatam virtutem et actionem; illud quod excedit naturam creatam, non potest fieri virtute alicuius creaturae. Et ideo si quid fieri oporteat quod sit supra naturam, hoc fit immediate a Deo; sicut suscitatio mortui, illuminatio caeci, et cetera huiusmodi. Ostensum est autem (a.5) quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam. Unde impossibile est quod per actionem alicuius creaturae conferatur: sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta.—Si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa et de virtute, in cuius actu consistit.

Ad primum ergo dicendum quod plerumque contingit in potentiis activis ordinatis, quod perducere ad ultimum finem pertinet ad supremam potentiam, inferiores vero potentiae coadiuvant ad consecutionem illius ultimi finis disponendo: sicut ad artem gubernativam, quae praeest navifactivae, pertinet usus

navis propter quem navis ipsa fit. Sic igitur et in ordine universi, homo quidem adiuvatur ab angelis ad consequendum ultimum finem, secundum aliqua praecedentia, quibus disponitur ad eius consecutionem: sed ipsum ultimum finem consequitur per ipsum primum agentem, qui est Deus.

Ad secundum dicendum quod, quando aliqua forma actu existit in aliquo secundum esse perfectum et naturale, potest esse principium actionis in alterum; sicut calidum per calorem calefacit. Sed si forma existit in aliquo imperfecte, et non secundum esse naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum: sicut intentio coloris quae est in pupilla, non potest facere album; neque etiam omnia quae sunt illuminata aut calefacta, possunt alia calefacere et illuminare; sic enim illuminatio et calefactio essent usque ad infinitum. Lumen autem gloriae, per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfecte secundum esse naturale: in qualibet autem creatura est imperfecte, et secundum esse similitudinarium vel participatum. Unde nulla creatura beata potest communicare suam beatitudinem alteri.

Ad tertium dicendum quod angelus beatus illuminat intellectum hominis, vel etiam inferioris angeli, quantum ad aliquas rationes divinorum operum: non autem quantum ad visionem divinae essentiae, ut in Primo dictum est (q.106 a.1). Ad eam enim videndam, omnes immediate illuminantur a Deo.

ción, al cual se subordina el arte de las construcciones navales, pertenece utilizar la nave construída para navegar. Del mismo modo, en el orden del universo el hombre es ayudado por los ángeles a conseguir el último fin, mediante ciertas condiciones, por las cuales se dispone para su consecución; pero el fin último en sí mismo se alcanza por obra del primer agente, que es Dios.

2. Cuando alguna forma existe en acto en algún ente perfecto según su ser natural, puede ser principio de acción para otro, como lo cálido calienta por el calor; pero, si una forma existe imperfectamente en otro y no según su ser natural, no puede ser principio de comunicación de sí para el otro, como la imagen del color que está en la pupila no puede comunicar la blancura, ni tampoco todas las cosas iluminadas o caldeadas pueden iluminar o calentar a las otras; de lo contrario, la iluminación y la calefacción podrían multiplicarse hasta el infinito. Pero el "lumen gloriae", por el cual vemos a Dios, está en El de un modo perfecto según su ser natural; en las criaturas está de un modo imperfecto y según un modo de ser por semejanza y participación. Por lo tanto, ninguna criatura bienaventurada puede comunicar su bienaventuranza a otra.

3. El ángel bienaventurado ilumina la mente del hombre o de otro ángel inferior en lo que concierne a ciertos aspectos de las obras divinas, pero no en cuanto a la visión de la divina esencia; pues, para verla, todos tienen que ser iluminados inmediatamente por Dios.

ARTICULO 7

Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo [a]

Si se requieren algunas obras buenas para que el hombre alcance de Dios la bienaventuranza

Dificultades. Parece que no se requieren las acciones humanas para obtener de Dios la bienaventuranza.

1. Siendo Dios un agente de infinito poder, no necesita para su acción de una materia previa o de las disposiciones de ésta. Puede producirlo todo a la vez. Por lo tanto, ya que las obras del hombre no se requieren para la bienaventuranza a título de causa eficiente, como ya hemos demostrado, no pueden intervenir sino a título de disposiciones. Luego Dios, que no necesita de disposiciones previas para obrar, confiere la bienaventuranza sin obras precedentes.

2. Así como Dios es autor inmediato de la bienaventuranza, así también ha creado sin intermediario la naturaleza. En la creación de la naturaleza produjo las criaturas sin previa disposición y sin acción alguna de un agente creado, sino que desde el primer instante hizo todas las cosas perfectas en su especie. Parece, por tanto, que ha de conferir la beatitud al hombre sin que preceda disposición alguna.

3. Dice el Apóstol que la beatitud del hombre consiste en que "Dios le confiere la justicia sin las obras": por lo tanto, no se requieren las obras del hombre para conseguir la beatitud.

Por otra parte, dice San Juan: "Bienaventurados si, sabiendo estas cosas, las practicáis". Luego mediante la acción llegamos a la bienaventuranza.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non requirantur aliqua opera hominis ad hoc ut beatitudinem consequatur a Deo.

1. Deus enim, cum sit agens infinitae virtutis, non praeexigit in agendo materiam, aut dispositionem materiae, sed statim potest totum producere. Sed opera hominis, cum non requirantur ad beatitudinem eius sicut causa efficiens, ut dictum est (a.6), non possunt requiri ad eam nisi sicut dispositiones. Ergo Deus, qui dispositiones non praeexigit in agendo, beatitudinem sine praecedentibus operibus confert.

2. Praeterea, sicut Deus est auctor beatitudinis immediate, ita et naturam immediate instituit. Sed in prima institutione naturae produxit creaturas nulla dispositione praecedente vel actione creaturae; sed statim fecit unumquodque perfectum in sua specie. Ergo videtur quod beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus praecedentibus.

3. Praeterea, Apostolus dicit, Rom. 4,6, beatitudinem hominis esse "cui Deus confert iustitiam sine operibus". Non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

Sed contra est quod dicitur Io. 13,17: "Si haec scitis, beati eritis si feceritis ea". Ergo per actionem ad beatitudinem pervenitur.

[a] I q.62 a.4; *Compend. theol.* c.172

Respondeo dicendum quod rectitudo voluntatis, ut supra (q.4 a.4) dictum est, requiritur ad beatitudinem, cum nihil aliud sit quam debitus ordo voluntatis ad ultimum finem; quae ita exigitur ad consecutionem ultimi finis, sicut debita dispositio materiae ad consecutionem formae. Sed ex hoc non ostenditur quod aliqua operatio hominis debeat praecedere eius beatitudinem: posset enim Deus simul facere voluntatem recte tendentem in finem, et finem consequentem; sicut quandoque simul materiam disponit, et inducit formam. Sed ordo divinae sapientiae exigit ne hoc fiat: ut enim dicitur in II "De caelo" [19], "eorum quae nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid uno motu, aliquid pluribus". Habere autem perfectum bonum sine motu, convenit ei quod naturaliter habet illud. Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. Unde solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem praecedentem. Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam. Sed angelus, qui est superior ordine naturae quam homo, consecutus est eam, ex ordine divinae sapientiae, uno motu operationis meritoriae, ut in Primo expositum est (q.62 a.5). Homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur. Unde etiam, secundum Philosophum [20], beatitudo est praemium virtuosarum operationum.

Ad primum ergo dicendum quod operatio hominis non praeexigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficientiam

Respuesta. La rectitud de la voluntad, como ya se dijo, es requisito para la beatitud, puesto que no es otra cosa que el debido orden de la voluntad al último fin; la cual es tan precisa para la consecución del fin último, como la debida disposición de la materia para la consecución de la forma. Mas de aquí no se deduce que deba preceder alguna operación del hombre a su bienaventuranza, pues podría Dios crear al mismo tiempo una voluntad rectamente orientada a su fin y en posesión del mismo fin, así como a veces dispone la materia e infunde la forma al mismo tiempo. Pero el orden de la sabiduría divina exige que no se verifique así, pues, como dice el Filósofo, "entre los seres aptos para obtener el bien perfecto, alguno lo alcanza sin movimientos; otros, con un solo movimiento, y algunos con muchos". Obtener el bien perfecto sin movimiento conviene al que lo tiene naturalmente. Y como sólo a Dios pertenece por naturaleza gozar de la beatitud, síguese que a El solo le pertenece no ser conducido a la beatitud por operación alguna precedente. Mas, como la beatitud excede a toda naturaleza creada, ninguna pura criatura puede convenientemente lograr la beatitud sin un movimiento operativo por el cual tiende hacia ella. El ángel, que es por su naturaleza superior al hombre, consiguió la beatitud, según el orden de la sabiduría divina, con un solo movimiento de operación meritoria, como en la Primera parte se explicó; pero los hombres han de conseguirla por múltiples movimientos de actividad, llamados méritos. Por lo cual también dice el Filósofo que "la beatitud es el premio de las acciones virtuosas".

Soluciones. 1. La acción del hombre no se exige previamente para la consecución de la beatitud por insuficiencia del poder divino, sino por-

[19] C.12 n.3 (BK 292a22); S.TH., lect.18.
[20] *Ethic.* I c.9 n.3 (BK 1099b16); S.TH., lect.14.

que ha de guardarse el orden en las cosas.

2. Dios produjo desde el primer momento las primeras criaturas en estado perfecto, sin disposición ni operación alguna precedente de la criatura, porque creó de esta manera los individuos primeros de las especies, para que por ellos se propagase la naturaleza a sus descendientes. Del mismo modo, porque es de Cristo, Dios y hombre, de quien debe derivar la bienaventuranza para los demás hombres, según las palabras del Apóstol: "Había de llevar muchos hijos a la gloria", su alma fué bienaventurada desde el primer instante de su concepción, sin preceder obra meritoria alguna. Pero esto fué privilegio singular suyo. A los niños, cuando son bautizados, se les aplica el mérito de Cristo para que consigan la beatitud aun cuando no tienen méritos propios. Tales niños, mediante el bautismo, vienen a ser miembros de Cristo.

3. El Apóstol habla de la beatitud de la esperanza, que se obtiene por la gracia santificante. Y si esta gracia no se da por obras precedentes, es porque no tiene carácter de término del movimiento, como la beatitud, sino que más bien es principio del movimiento, por el cual se tiende a la beatitud.

divinae virtutis beatificantis: sed ut servetur ordo in rebus.

Ad secundum dicendum quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit, absque aliqua dispositione vel operatione creaturae praecedente, quia sic instituit prima individua specierum, ut per ea natura propagaretur ad posteros. Et similiter, quia per Christum, qui est Deus et homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud Apostoli ad Heb. 2,10, "qui multos filios in gloriam adduxerat"; statim a principio suae conceptionis, absque aliqua operatione meritoria praecedente, anima eius fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso: nam pueris baptizatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint eis merita propria, eo quod per baptismum sunt Christi membra effecti.

Ad tertium dicendum quod Apostolus loquitur de beatitudine spei, quae habetur per gratiam iustificantem, quae quidem non datur propter opera praecedentia. Non enim habet rationem termini motus, ut beatitudo: sed magis est principium motus quo ad beatitudinem tenditur.

ARTICULO 8

Utrum omnis homo appetat beatitudinem *

Si todo hombre desea la bienaventuranza

Dificultades. Parece que no todos los hombres desean la bienaventuranza.

1. Nadie, en efecto, puede desear lo que desconoce, puesto que el objeto del apetito, como dice Aristóteles, es el bien percibido. Pero hay muchos que no saben lo que es la

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non omnes appetant beatitudinem.

1. Nullus enim potest appetere quod ignorat: cum bonum apprehensum sit obiectum appetitus, ut dicitur in II "De anima"[21]. Sed multi nesciunt quid sit beatitudo: quod, sicut Augustinus dicit in XIII "De Trin."[22], patet ex hoc, quod "quidam posuerunt beatitudinem in voluptate corporis, quidam in virtute animi, quidam in aliis rebus". Non ergo omnes beatitudinem appetunt.

2. Praeterea, essentia beatitudinis est visio essentiae divinae, ut dictum est (q.3 a.8). Sed aliqui opinantur hoc esse impossibile, quod Deus per essentiam ab homine videatur: unde hoc non appetunt. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in XIII "De Trin."[23], quod "beatus est qui habet omnia quae vult, et nihil male vult". Sed non omnes hoc volunt: quidam enim male aliqua volunt, et tamen volunt illa se velle. Non ergo omnes volunt beatitudinem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIII "De Trin."[24]: "Si unus dixisset, "Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis", dixisset aliquid quod nullus in sua non cognosceret voluntate". Quilibet ergo vult esse beatus.

Respondeo dicendum quod beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum communem rationem beatitudinis. Et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est (a.3.4). Cum autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius, quod totaliter eius voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur. Quod quilibet vult.

Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit. Et sic non omnes cognoscunt beatitudinem: quia nesciunt cui rei communis

* *Sent.* 4 d.49 q.1 a.3 q.ª1.

[21] C.10 n.16 (BK 433a27; b12); S.TH., lect.15.

beatitud, porque muchos, como es evidente, y ya lo dice San Agustín, "pusieron la felicidad en los placeres del cuerpo, algunos en la virtud del alma y otros en otras cosas". Luego no todos apetecen la felicidad suprema.

2. La esencia de la beatitud es la visión de la esencia divina, como queda dicho. Pero hay quienes opinan que es imposible que la esencia divina sea vista por el hombre. Luego no pueden los hombres apetecer tal visión, y, por consiguiente, no pueden apetecer la beatitud.

3. Dice San Agustín que "dichoso es el que tiene cuanto desea y nada quiere malamente". Pero esto no todos lo quieren, pues algunos hay que quieren mal algunas cosas y, sin embargo, quieren quererlas. Luego no todos quieren la bienaventuranza.

Por otra parte, dice San Agustín: "Si alguno dijese: Todos deseáis ser dichosos y ninguno quiere ser desgraciado, habría dicho una cosa que nadie deja de advertir en su voluntad". Por lo tanto, todos desean ser bienaventurados.

Respuesta. La bienaventuranza puede considerarse de dos modos: uno, según el concepto general de beatitud, y de este modo todo hombre quiere necesariamente la bienaventuranza. Este concepto general consiste en que la beatitud ha de ser un bien perfecto, como ya se dijo. Como el bien es el objeto de la voluntad, el bien perfecto de cada uno es el que da plena satisfacción a su voluntad. Por lo cual desear la felicidad no es otra cosa que apetecer la saciedad de la voluntad, y esto todos lo desean.

De otro modo, podemos considerar la beatitud según su noción concreta, respecto a aquello en que la beatitud consiste; y bajo esta conside-

[22] C.4: ML 42,1018; *De civ. Dei* l.18 c.41: ML 41,601.
[23] C.5: ML 42,1020.
[24] C.3: ML 42,1018.

ración no todos conocen la beatitud, porque ignoran a qué cosa puede convenir la razón común de beatitud. En este sentido es verdad que no todos desean la felicidad.

Soluciones. 1. Con lo dicho queda contestada la primera objeción.

2. Como la voluntad sigue a la percepción del entendimiento o de la razón, así como acaece que una cosa idéntica en la realidad, es diversa según la consideración de la mente, también sucede que algo idéntico a sí mismo en la realidad, se apetece en un sentido y no se apetece en otro. Así, la felicidad puede considerarse como un bien final y perfecto, que es el concepto general de felicidad, y de este modo la voluntad naturalmente y por necesidad tiende hacia ella, según se dijo. Puede también considerarse según otros aspectos particulares, bien por parte de la misma operación, bien por parte de la facultad operativa o bien por parte del objeto, y entonces la voluntad no tiende necesariamente hacia ella.

3. Esa definición de la beatitud, dada por algunos: "Dichoso es aquel que tiene cuanto quiere o a quien acontece todo cuanto desea", en cierto modo es buena y suficiente, pero en otro es imperfecta. Si se entiende de todas las cosas que el hombre puede desear en virtud de su apetito natural, verdad es que quien tiene todo lo que quiere es dichoso; porque nada puede saciar el apetito natural del hombre si no es el bien perfecto, que es la beatitud. Pero, si se entiende de las cosas que el hombre desea conforme al conocimiento racional, hay que advertir que algunas cosas que el hombre desea no pertenecen a la beatitud, sino más bien a la miseria, ya que su posesión le impide alcanzar todo lo que naturalmente desea, como también la razón a veces toma como verdaderas algunas cosas que la impiden conocer la verdad. Y, conforme a esta distinción, añade San Agustín, como condición de la perfecta felicidad, que "no quiere mal alguno"; aun cuando lo primero podía bastar si se entendiese rectamente, a saber, que "dichoso es el que tiene todo cuanto quiere".

ratio beatitudinis conveniat. Et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod, cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus seu rationis, sicut contingit quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum rationis considerationem; ita contingit quod aliquid est idem secundum rem, et tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni et perfecti, quae est communis ratio beatitudinis: et sic naturaliter et ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est (in c et a.4 ad 2). Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiae operativae, vel ex parte obiecti: et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

Ad tertium dicendum quod ista definitio beatitudinis quam quidam [25] posuerunt, "Beatus est qui habet omnia quae vult", vel, 'cui omnia optata succedunt", quodam modo intellecta, est bona et sufficiens; alio vero modo, est imperfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus quae vult homo naturali appetitu, sic verum est quod qui habet omnia quae vult, est beatus: nihil enim satiat naturalem hominis appetitum, nisi bonum perfectum, quod est beatitudo. Si vero intelligatur de his quae homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quaedam quae homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam, inquantum huiusmodi habita impediunt hominem ne habeat quaecumque naturaliter vult: sicut etiam ratio accipit ut vera interdum quae impediunt a cognitione veritatis. Et secundum hanc considerationem, Augustinus addidit ad perfectionem beatitudinis, quod "nihil mali velit". Quamvis primum posset sufficere, si recte intelligeretur, scilicet quod "beatus est qui habet omnia quae vult".

[25] Cf. nt. 23 et *Sent.* 4 d.49 c.1.

TRATADO DE LOS ACTOS HUMANOS
(q. 6-21)

1. Contenido del tratado

En el prólogo de esta cuestión traza Santo Tomás el esquema o división general de la parte segunda de la *Suma*. No es extraño, pues ya hemos visto que el tratado primero de la bienaventuranza forma un todo distinto y dividido de todo el resto de la moral, que tiene dos partes: *del fin y de los medios.*

Estos medios son los actos humanos. En rigor, y según los términos de la división presentada aquí por Santo Tomás, toda la *Suma* moral es un vasto tratado de los actos humanos, buenos o malos, virtudes o vicios, por los que el hombre se mueve a conseguir la vida eterna o se aparta del camino de esa bienaventuranza. Y es que la moral teológica sólo puede comprender el estudio de su objeto material, los actos humanos, en orden o a la luz de su objeto formal, que es Dios, fin último y bienaventuranza. La división de las dos secciones, *moral fundamental y moral especial*, simplemente se refiere a la doble consideración de los actos humanos, en general y en particular, para cumplir el cometido de toda ciencia práctica, que es llegar a lo particular: *Omnis scientia operativa in particulari consideratione perficitur* (pról.).

El llamado tratado de los actos humanos en sentido más propio y restringido, porque en él se contiene el análisis minucioso de la acción voluntaria, se encuadra en el plan general de la *Prima secundae* del siguiente modo:

La consideración de los actos humanos en general estudia:

I. Los actos humanos en sí mismos .....
- 1.° De los actos *propios* y específicos del hombre (q.6-21).
- 2.° De los actos del hombre *comunes* con los animales, o de las *pasiones* (q.22-48).

II. En sus principios (q.49-114).

Y aun sólo la primera parte del mismo figura como tal, porque el hermoso tratado de las pasiones en la *Suma* es de suficiente importancia para constituir una unidad aparte.

Puede verse su contenido y orden de las cuestiones por el esquema adjunto.

Parece lógico ver ante ese cuadro sinóptico una marcada división del tratado en dos partes muy distintas. La primera trataría de los actos humanos *en su ser psicológico* o físico, como soporte material de la vida moral. La segunda los estudiaría en su ser *formal* o *moral*, iniciando propiamente el estudio de la moralidad, respecto de lo cual todo lo anterior sería un simple preámbulo. Así se interpreta comúnmente la mente del Angélico [1]. En el fondo esto es verdad. Dentro de los actos morales, Santo Tomás ha procedido a analizar primero *lo material* de estos actos en todos los matices del obrar voluntario, para estudiarlos luego en su forma moral, que es por relación a las reglas morales, de donde resultan las especies del bien y del mal moral.

Pero la *intención* del Santo, expresada en este prólogo, es otra. Simplemente declara que la primera parte se refiere a la *condición* o *naturaleza* de los actos humanos, y la segunda, a la distinción de los mismos en sus especies de bien y de mal. El Angélico, pues, los considera desde el principio como actos morales y dentro del plano moral. Para ello ha puesto al frente de toda esta parte moral de la *Suma* el tratado del fin último, prosiguiendo con el análisis del voluntario. Y para Santo Tomás bastan estos dos elementos, acción voluntaria y orden al fin, para que tengamos todos los requisitos de la moralidad. Por tanto, todos los análisis siguientes en torno a los actos humanos están dentro del orden moral, si bien sólo se ocupen de profundizar su realidad *psicológica* y sus variedades; pero el ser moral no es sino la realidad ontológica de esos actos voluntarios ordenados al fin.

En la segunda parte se ocupa expresamente de las especies morales del bien y del mal, dando por supuesto que los actos voluntarios, por tender necesariamente a un fin, son morales. En ella procede más a indagar las fuentes de la moralidad, buena o mala. Los autores toman de ello ocasión para plantear allí los nuevos problemas de la moralidad en general, el constitutivo, la norma moral, el deber. Santo Tomás, sin proponerlos en esa forma más impresionante y abstracta, los solucionaba en un atuendo más modesto, como cuestiones o características de los actos humanos o sus principios. Al fin, todos los problemas morales son problemas de los *actos humanos*.

El tratado es no sólo filosófico por su materia, sino a la vez teológico. Los mismos actos humanos aquí analizados constituyen sujeto radical y soporte de la moralidad sobrenatural. La vida moral de la gracia se inserta y se desenvuelve según el mismo juego de intenciones, deliberaciones y actos de elección, de imperio y uso práctico, que aquí describe Santo Tomás para todo acto humano. Por una analogía propia, se transporta el proceso normal del acto humano a las deliberaciones y determinaciones electivas del orden sobrenatural, en cuanto elevadas y movidas por impulsos superiores de la gracia.

El *valor e importancia* del *tratado de los actos humanos* es también innegable. Aunque construído en gran parte con datos tomados de la psicología, puesto que toda doctrina moral ha de subalternarse a la ciencia psicológica y recibir de ella sus principios, contiene al fin las ideas y principios más universales y fundamentales del obrar moral, sin cuyo hondo conocimiento y exacta aplicación nunca podrán esclarecerse bien las cuestiones particulares del obrar moral.

Santo Tomás escribía el *Tratado de los actos humanos* entre 1269 y 1270, pocos años después de haber redactado su *Comentario a la*

[1] MERKELBACH, *Summa theol. moralis* t.1 n.49.

CONTENIDO DEL TRATADO DE LOS ACTOS HUMANOS

- I. *De la condición y naturaleza de los actos humanos en cuanto son voluntarios. Es decir, de los actos voluntarios* (q.6-17)
  - A) Del voluntario e involuntario en común
    - 1) Su naturaleza (q.6).
    - 2) Las circunstancias del acto voluntario (q.7).
  - B) De los actos voluntarios en particular
    - 1) De los actos elícitos o propios de la voluntad...
      - a) Respecto del fin
        - a) La volición
          - 1) La simple voluntad (q.8).
          - 2) El motivo de la voluntad (q.9).
          - 3) El modo de ser movida (q.10).
        - b) El gozo o fruición (q.11).
        - c) La intención (q.12).
      - b) Respecto de los medios...
        - a) La elección
          - 1) En sí misma (q.13).
          - 2) En el consejo o deliberación precedente (q.14).
        - b) El consentimiento (q.15).
        - c) El uso (q.16).
    - 2) De los actos imperados por la voluntad: El imperio (q.17).
- II. *De la bondad y malicia de los actos humanos* (q.18-21)
  - 1) **De la bondad o malicia de los actos en general** (q.18).
  - 2) De la bondad o malicia de los actos internos (q.19).
  - 3) De la bondad o malicia de los actos externos (q.20).
  - 4) Propiedades consiguientes a la bondad o malicia de los actos, imputabilidad, mérito, etc. (q.21).

«*Etica*» *de Aristóteles*, que data de 1265 a 1268. No es extraño, pues, que desde estos comienzos de la parte moral de la *Suma* sean tan frecuentes las referencias a Aristóteles, en especial a la *Etica a Nicómaco*. Su dependencia respecto del Estagirita es evidentemente muy grande, como fuente principal de donde él toma preciosos materiales filosóficos para la elaboración de estos tratados morales.

Mas, si se confrontara la *Etica a Nicómaco* con nuestro *Tratado de los actos humanos*, «se vería que no es nada en comparación con lo que ha añadido» [2]. Son ciertamente conceptos básicos—como piedras angulares e hitos orientadores—los que toma del Filósofo, pero sería ridículo afirmar que todo el denso bloque de doctrinas que forma este tratado haya derivado de las 60 breves citas tomadas de la *Etica* y otras tantas de distintos libros de Aristóteles, que en él se contienen. Santo Tomás es también el primero que escribió un *Tratado de los actos humanos* [3]. Todo conspira a tenerle por el verdadero *creador* del mismo.

2. *Del voluntario e involuntario (a.1-4)*

La cuestión presente, del *voluntario e involuntario*, está dedicada, en efecto, al estudio de esos dos aspectos de la acción humana. Trata en la primera mitad de la naturaleza del voluntario (a.1-4), y en la segunda analiza el *involuntario* y sus causas (a.5-8).

Observemos que Santo Tomás no comienza a darnos la naturaleza del acto humano estableciendo la libertad de nuestra acción, presupuesto de todo obrar moral, sino por la noción más amplia del *voluntario*. Ambas ideas de acción libre y acción voluntaria no coinciden del todo. El Santo encontraba la distinción en Aristóteles, que usa los términos de ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον para designar el voluntario e involuntario. Ese ἑκούσιον, cuya noción indaga el Filósofo de un modo inductivo [4], no es idéntico a *libre*, puesto que deniega la libertad a los animales y a los niños y les atribuye el ἑκούσιον [5]. Este tiene el sentido de *voluntario en general*, que puede ser libre o no. «Para que contenga la libertad (ἐλευθερία) se ha de añadir un elemento racional, la βούλευσις, es decir, la deliberación; los dos reunidos hacen nacer la elección (προαίρεσις), que caracteriza propiamente la libertad» [6].

Así, pues, Santo Tomás adscribe el libre albedrío, como algo propio, a uno de los actos del voluntario, que es la elección. A lo largo de sus diversas obras lo ha entendido y estudiado como ligado al acto electivo, llegando a definir la libertad como «la facultad electiva» [7]. Aquí, en cambio, va a examinar la naturaleza general del movimiento voluntario, y es claro que no todo acto de la voluntad es libre. Por eso, aunque muchos comentadores hayan acumulado aquí sus largas disquisiciones

[2] M. S. GILLET, O. P., *Les actes humains*, trad. franc. et notes: Somme Théologie, éd. de la Revue des Jeunes (París 1926) append. p.444. Cf. ID., *Le fondement intellectuel de la morale, d'après Aristote* (París 1903); *La morale et les morales* (París 1931).

[3] B. MERKELBACH, O. P., *Le traité des actions humaines dans la morale thomiste*: Rev. des Sciences Phil. et Theol., 15 (1926) p.185-204.

[4] *Ethic.* 3 c.3 (BK 1111a23).

[5] Ibid., c.1 n.8.

[6] Ver P. GILLET, *Les actes humains* cit. p.451.

[7] *Sum. Theol.* 1 q.33 a.4. Cf. ibid., q.82; *De verit.* q.24; *De malo* q.1 a.6; «Si el hombre goza de libre elección de sus actos o escoge necesariamente», *Quodlib.* 8 a.3: «Si es necesario escoger siempre lo mejor».

sobre el libre albedrío, Santo Tomás desplaza el estudio de tal problema para la cuestión 9, *Del modo como es movida la voluntad*, y más específicamente la cuestión 13, *Del acto de elección*. Tal es su lugar propio, donde habremos de examinarlo.

a) La noción del voluntario

Santo Tomás encontraba en las palabras de Aristóteles la perfecta definición del voluntario, o ἑκούσιον: «Cuius principium est in ipso sciente singularia in quibus est operatio» [8]. Los autores aristotélicos, el Pseudo-Niseno, es decir, Nemesio Emiseno, y San Juan Damasceno ya la habían explicado por los dos elementos que recoge la clásica fórmula: «Id quod procedit a principio intrinseco cum cognitione finis». Por su género, el voluntario es un movimiento que procede de *un principio interior* del agente. Responde a una *inclinación natural* y tiene de común con los movimientos naturales y espontáneos esta interioridad del principio de donde procede; también los seres inanimados se mueven siguiendo tendencias internas e inclinaciones naturales. Sólo excluye lo violento, es decir, todo movimiento impreso a los seres—v. gr., a una flecha movida al blanco—*desde afuera* por una *causa exterior*, que no se adapta ni pone en juego los resortes interiores o impulsos motores del propio agente.

Por *su idea específica: con conocimiento del fin*, el voluntario denota el movimiento que nace de un principio vital y psíquico, es decir, cuya raíz está en una facultad cognoscitiva. Esta determina una *tendencia intencional* al objeto—*appetitus elicitus*—que se mueve sólo mediante la aprehensión de un objeto bueno, es decir, el fin. Por ello se distingue el voluntario de los simples movimientos naturales o vitales, pero insensibles, quedando circunscrito al campo de la actividad o movimientos cognoscitivos.

Pero aun la definición completa nos traza un cuadro muy imperfecto y amplio del voluntario. Justamente porque se entendía que tiene cabida en él todo acto o movimiento que brota del conocimiento del fin. Aristóteles afirma que «en el voluntario comunican con nosotros los niños y los animales. También a las acciones repentinas llamamos voluntarias, pero no libres» [9]. En la lengua griega no se daba esta incongruencia nominal, pues el ἑκούσιον no hace referencia a la voluntad libre, sino que en su sentido verbal traduce lo espontáneo de nuestros actos. Y Santo Tomás aclara cómo en los animales y en todos los actos indeliberados del hombre se realiza una forma muy impropia e imperfecta de voluntario. Moverse voluntariamente significa plena *espontaneidad* en el obrar, propia de quien tiene el *principio íntegro* de su acción. Acto voluntario, decía Santo Tomás, es aquel del que se tiene pleno dominio. Los animales llevan en sí el principio interior de ejecución y el término, es decir, son dueños también de la tendencia intencional al objeto por la aprehensión del fin; pero les falta el dominio de este fin, y, por lo tanto, el dominio de la orientación o determinación de sus actos [10].

[8] *Ethic.* 3 c.3 (BK 1111a23).

[9] *Ethic.* 3 c.3 (BK 1111a27).

[10] *Coll. Salmanticensis cursus theol.* Tr. 10 *De voluntario* dub.1 n.1-10; ed. Palmé (Parisiis 1878) a.5 p.406s; Io. a S. THOMA, *Cursus theol. De voluntario et involunt.* d.3 a.1 n.5-9; ed. Vivès (Parisiis 1885) t.5 p.365s. Cf. WITMANN, *Stellung und Bedeutung des voluntarium in der Ethik des hl. Thomas von Aquin.* «Abhandlungen zur Ge-

El *voluntario perfecto* y propio sólo se da en una naturaleza intelectual o racional. Y no en todos los actos de la voluntad, sino en aquellos que proceden con plena advertencia del fin y de las circunstancias. Sólo el hombre conoce formalmente el fin, estableciendo por la razón las relaciones de medios a fines. Así, puede fijarse previamente el fin determinando los medios aptos para conseguirlo. El hombre tiene entonces pleno dominio de sus actos, poseyendo en sí el principio activo íntegro de ellos, en la tendencia, en su ejecución y en la cualificación de los mismos por la fijación previa del fin.

El hombre es, pues, dueño de sus actos por el conocimiento o por la razón. Los seres inteligentes pueden aprehender estas relaciones de medios a fines por intuición, como el ángel; pero el hombre sólo por medio del discurso, por ese conjunto de juicios comparativos que terminan en la *deliberación*. Por lo que un acto perfectamente voluntario en el hombre es siempre, según su modo natural de conocimiento, un acto *deliberado*.

b) Formas del voluntario

Santo Tomás ha empezado así a establecer las raíces esenciales del voluntario en toda su generalidad, reconociendo incluso una analogía imperfecta del mismo en los animales. Por eso pasa después a señalar diversas formas del voluntario en nuestros actos. Estas divisiones han sido después ampliadas y completadas por los teólogos. *Ya ha indicado* la primera, y análoga, distinción: es la de voluntario *perfecto* e *imperfecto*. De los dos elementos esenciales del voluntario, principio interior o tendencia de la voluntad y conocimiento del fin, el origen de la diversidad no puede hallarse en el primero.

Tan interior y eficiente es el principio del movimiento en los animales como en la voluntad libre. Es del segundo elemento, del conocimiento, del que depende la perfección del voluntario. De ese conocimiento procede, en efecto, la moción del fin. Y el voluntario perfecto será no sólo el que tiene en sí el principio ejecutor o de causa eficiente, sino también la influencia del fin; por la activa determinación del fin tiene el hombre dominio perfecto y plena voluntariedad de sus actos, en cuanto puede fijarse a sí mismo los fines de su obrar. Ahora bien, sólo por el conocimiento perfecto, por un juicio deliberado que dirija la inclinación de la voluntad, posee el hombre el principio determinante de sus actos, el dominio de la moción final [11].

Voluntario imperfecto es, pues, el que procede de un conocimiento imperfecto del fin. Es el que se da por analogía en los animales y en los niños, en todos los movimientos primeros y espontáneos del hombre respecto de sus facultades sensibles y espirituales, o en los movimientos segundos y de imperfecta deliberación. *Voluntario perfecto*, el que brota del conocimiento perfecto o personal del fin mediante un juicio comparativo de los medios y regulador del orden de éstos a su fin.

Voluntario libre y necesario.—Los tomistas han sostenido que este voluntario perfecto no coincide totalmente con la libertad. Y lo han dividido en voluntario perfecto *necesario* y *libre*. Aquél es el acto puesto por la voluntad ante la presencia del Bien conocido, v. gr., en el

schichte der Philosopie des Mittelalters» (Münster i. W. 1923) p.183-195; ID., *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin* (München 1933) p.73-85.

[11] Io. a S. Thoma, *Cursus theol. De voluntario* d.3 a.2 n.2,3; ed.cit., p.266.

amor de la felicidad en general y el amor beatífico. *Libre* es el voluntario deliberado, que procede de un juicio indiferente, con poder en la voluntad para no ponerlo o hacer lo contrario. Acto perfectamente voluntario es, por lo tanto, el amor necesario de la voluntad en presencia del soberano Bien. También en Dios el amor del propio bien es necesario, y en él, como en el amor del cielo, hay máxima voluntariedad, porque se da el más intenso impulso interior hacia el objeto. La voluntad se dirige hacia el Bien perfecto con todas sus fuerzas y no puede dejar de amarlo. Por eso añadían que en éstos—en el amor divino o en el amor beatífico—se da un voluntario más perfecto que en el acto libre. Y poseen una libertad eminente, que se confunde con la espontaneidad de la potencia voluntaria, tendiendo al objeto que responde de una manera absoluta a su inclinación natural y capacidad, sin trabas ni coacción alguna exterior [12].

Voluntario elícito e imperado.—Considerado el principio interior de su producción, se distingue el voluntario *elícito* e *imperado*. El tecnicismo de *actus elicitus, actus imperatus,* es de constante empleo, desde Santo Tomás, en toda la moral, y puede referirse a las dos facultades superiores, razón y voluntad. En el caso del voluntario se refiere a la potencia volitiva. Voluntario elícito son todos los actos propios interiores de la misma. Voluntario imperado comprende todos los actos de las otras facultades—acciones exteriores o actos internos de la razón y de las facultades sensibles—movidos y accionados por el impulso imperante de la voluntad. Al recibir de ésta la fuerza o moción impulsora, reciben también una voluntariedad participada. Constituyen un voluntario mediato.

Voluntario positivo y negativo.—Santo Tomás considera expresamente los modos de voluntario *positivo y negativo*. Aquél, si procede de la voluntad en cuanto agente. Negativo, el que procede de la voluntad en cuanto causa negativa que nada hace, no obra. Es la *omisión voluntaria,* v. gr., el naufragio de la nave porque el capitán nada hace para impedirlo.

Santo Tomás los ha designado como voluntario *directo* e *indirecto*. Si el acto positivo procede de la voluntad directamente, como término directo de su acción, la omisión es un caso de *voluntario indirecto,* consecuencia casi siempre de otro acto positivo.

Este voluntario de pura omisión plantea difíciles preguntas. Ante todo, cómo puede ser voluntario, siendo mera negación de acto. Santo Tomás afirma la plena voluntariedad de la omisión, porque somos igualmente dueños del obrar y querer que del no obrar y no querer. Ahora bien, voluntario es todo aquello de que somos dueños. Es, pues, igualmente voluntario nuestro hacer que el libre no querer hacer.

Pero esto llevaba a la consecuencia de que puede darse el voluntario sin ningún acto. Santo Tomás contesta que el voluntario de omisión, en su esencia, no implica acto alguno, al menos exterior y muchas veces ni aun interior. Esto no siempre, porque pueden darse omisiones directas, contenidas en un acto positivo de repulsa voluntaria: No quiero hacer esto.

Mas esta doctrina del artículo 3 deberá completarse después con otra exposición que hará el Angélico del tema de la omisión voluntaria, a propósito del pecado, q.71 a.5.

Los teólogos movieron sutil contienda sobre qué omisiones deben

[12] Io. a S. Thoma, *De voluntario* d.3 a.2 n.13-17 p.370.

considerarse verdaderamente voluntarias, pues la puesta en práctica de una obra implica la omisión de otras mil posibilidades de acción, a las cuales es preciso renunciar. Se impone, al parecer, una distinción. En el campo de la simple omisión voluntaria basta que pueda omitirse una obra con advertencia de que es por mí realizable, para que podamos llamarla voluntaria; v. gr., el industrial que entre muchas ofertas de negocios se decide a emprender uno; los demás negocios podemos decir que voluntariamente los ha dejado. Mas para que pueda imputársele y llamarse omisión voluntaria culpable, preciso es que la acción omitida estuviera ligada al agente por una obligación; que pueda y deba hacer, pueda y deba impedir y no lo haga o impida [13]. Es en este sentido, de omisión moral e imputable, verdadero defecto o privación voluntaria, en el que habla Santo Tomás.

Voluntario «in se» o directo y voluntario «in causa» o indirecto.—Por sus aplicaciones prácticas supera en importancia la división del voluntario *en sí mismo (in se)* y voluntario *en su causa (in causa)*. En el primer sentido se dice aquello que la voluntad quiere y realiza en sí mismo *(per se)*, como objeto inmediato de su acción, bien sea en razón de medio o como fin, por los actos propios o externos e imperados. Voluntario en causa, lo que no es intentado o causado por la vluntad eliciente o imperante, sino como consecuencia, efecto de otro objeto directo de su volición. Se dice entonces que es intentado o procurado *en su causa*, la cual puede ser física o moral, más o menos próxima a los resultados indirectos que produce.

En la teología actual es común aplicar a esta distinción los anteriores términos de voluntario *directo e indirecto*. Santo Tomás, que ha puesto ambas distinciones expresamente (1-2 q.77 a.7), ha reservado la idea de voluntario indirecto para la forma más indirecta del mismo, que es el voluntario por omisión; éste ni siquiera deriva de la voluntad por influjo alguno físico. De hecho tenemos que el voluntario en su causa es indirecto a la vez, al menos refiriéndolo a la intención objetiva *(ex parte finis operis)*. Pero no siempre por lo que respecta a la intención del agente *(finis operantis)*. Bajo este aspecto puede darse voluntario directo sólo procurado en sus causas. Así, puede el vicioso querer e intentar *directamente* el placer deshonesto, que sólo es procurado en sus causas, en acciones que remotamente lo provocan.

Pero la intención subjetiva del agente suele ser decisiva en moral. Por eso teólogos tomistas afirman que ambas acepciones del voluntario, directo e indirecto, en sí o en causa, *formalmente se distinguen*, aunque prácticamente marchen paralelas y puedan usarse indistintamente [14]. Para que exista sólo voluntario indirecto, el agente no debe intentar el efecto que se sigue de su acción, sino otros fines, v. gr., en el que escandaliza, cuando no intenta la perversión de los otros con sus malos ejemplos. Si tal perversión persiguiera la joven con su inmodesto vestir, será escándalo directo y, no obstante, voluntario en causa.

También aquí, como en la omisión, para que los efectos que se siguen de una acción puedan decirse voluntarios, se requiere alguna causalidad y, por lo tanto, algún nexo de unión de la causa con el efecto. Esta unión ha de ser tanto moral como física. La unión moral de

[13] BILLUART, O. P., *Summa Sti. Thomae. De actibus humanis* d.1 a.4: ed. Parisiis 1827, t.7 p.116ss.

[14] SALMANTICENSES, *De voluntario* d.1 dub.1 n.19: ed.cit., p.411; MERKELBACH, *S. Theologiae moralis* I n.62; D. LOTTIN, *Principes de morale* t.1 p.193.

causa moral se verifica por la *previsión* del efecto. El agente debe, de algún modo, haber previsto el efecto para ser su causa moral: *ut effectus sit aliquo modo praevisus.*

Pero la medida de esta previsión depende del nexo físico. Para este nexo se requiere que el efecto dependa de la causa libre, la cual tenga alguna influencia real sobre aquél. Lo que se traduce respecto del efecto malo: *Que pueda y deba ser evitado.* Puede depender de ella como de *causa propia (causa per se)*, v. gr., del veneno, el daño o muerte; de la acción impúdica cometida en público, el escándalo. En tal caso, la previsión es supuesta—el agente debía al menos preverlo—y el efecto es siempre imputable.

Otras veces son efectos accidentales a la causa *(causa per accidens)*. Pero estos efectos que resultan accidentalmente de una acción voluntaria, son de múltiples grados: desde aquellos que derivan naturalmente y en los más casos *(ut in pluribus)* de esa causa voluntaria, hasta lo simplemente casual, que es el verdadero efecto *per accidens*. En el primer caso son asimilables a las causas propias y *per se*; estos efectos indirectos del voluntario pueden y deben haber sido previstos y son imputables al menos en confuso; v. gr., las reyertas y excesos lascivos o de palabras respecto de la embriaguez. La acción voluntaria con tales efectos indirectos normalmente malos ya se califica objetivamente—*ex genere suo*—como acto malo. Los efectos puramente accidentales serán voluntarios en causa e imputables en la medida de su previsión, la cual estará determinada por la experiencia de casos similares. Esta indicará el grado de conexión física del efecto con la causa voluntaria; v. gr., el que conduce un vehículo con toda precipitación en lugar de gran tráfico debe haber previsto y es en parte responsable del accidente que sobreviene; no así el que con toda diligencia conduce y según todas las reglas de circulación. Para éste el accidente, si ocurre, constituirá lo *fortuito* y verdaderamente imprevisto. No habrá en ello voluntario alguno ni, por lo tanto, es causa moral, sino mera ocasión. Si después de acaecido tal accidente inesperado el causante se alegrase malicioso de tal efecto malo o bien desease que tales accidentes casuales ocurran, tendremos lo simplemente *volitum*, pero no *voluntarium*, es decir, algo voluntario afectiva y objetivamente, mas no voluntario efectivo y verdadero [15].

Indiquemos que las llamadas *ocasiones de pecado* que a otros da una persona, o bien de ellas recibe, en ciertos lugares y tiempos, etc., son verdaderos ejemplos de voluntario en causa. Tales ocasiones nada tienen que ver con el efecto puramente fortuito o *per accidens*, pues sus consecuencias son claramente previstas. Ejercen sobre el efecto verdadera influencia, aunque insuficiente para producirlo todo entero [16]. Y las reglas todas que da la moral de la obligación de *evitar ocasiones* o también los *peligros de pecado*, de no dar ocasión de escándalo a otro, etc., tienen su fundamento en la noción del voluntario *en causa* y de la obligación de evitar los efectos accidentales malos del mismo.

Es evidente que el campo de extensión del voluntario en causa e indirecto es inmenso en todo el ámbito de la moral. Sus aplicaciones son constantes, sobre todo para discriminar la moralidad de una acción

[15] *Summ. Theol.* 1-2 q.20 a.5; q.73 a.8; BILLUART, *De volunt. et involuntario* d.1 a.1: ed.cit., p.104; MERKELBACH, *Summa theol. moralis* I n.62-3; O. LOTTIN, *Principes de morale* I p.193ss; II p.157.

[16] P. NAPHOLIC, S. I., *De vera proximae occasionis peccati notione:* Periodica de re morali, canonica, liturgica, 21 (1932) 1-34.126-157.

que es *causa* de efectos buenos y malos. Da lugar al llamado *voluntario de doble efecto*, bueno y malo, y la famosa regla sobre la licitud de tal voluntario indirecto es mera aplicación de estos principios a la vida moral. Santo Tomás conoce estos casos de voluntario de doble efecto y ha dictaminado sobre su valor moral. *El lugar propio*, sin embargo, en que se ocupa de ello es al hablar de la moralidad de la acción exterior y de los efectos de la misma, una vez sentada la doctrina sobre las fuentes de la moralidad y la diversa comunicación de tales principios o fuentes morales—objeto y fines—a la acción (q.20 a.5).

3. *Causas que influyen en el voluntario (a.5-8)*

Estas influencias están presentadas por Santo Tomás como las *causas* que *producen el involuntario*. Por el título general y los epígrafes de los artículos puede verse cómo, después de haber analizado el voluntario, la segunda parte de la cuestión (a.4-8) va dedicada a estudiar el involuntario y sus causas. Pero el involuntario puede ser *total* («involuntarium *simpliciter*») o *parcial* («involuntarium *secundum quid*»). En este caso, en rigor, la acción es substancialmente voluntaria con un elemento parcial de involuntariedad que disminuye e impide su libertad. Entre esas causas del involuntario sólo una, la violencia absoluta, causa el involuntario total; las demás causas, si bien todas pueden llegar a destruir la acción voluntaria, de ordinario sólo producen el involuntario parcial, es decir, atenúan la plena libertad e independencia de la voluntad en diversos grados. En realidad, pues, tales causas de involuntario parcial se convierten en factores que impiden y disminuyen la acción voluntaria. Bajo este aspecto de oposición a la plena libertad de acción los consideran comúnmente los moralistas prácticos, cuando los llaman *impedimentos u obstáculos* del voluntario *(hostes voluntarii)*.

En algunas de estas causas veremos que, aun disminuyendo la libertad, su acción sobre el voluntario es positiva, contribuyendo a intensificar el ímpetu de la voluntad. En rigor, pues, debemos designar, con algún moderno [17], dichas causas del voluntario e involuntario bajo el nombre general de *influencias sobre el voluntario*.

Todos estos factores que influyen sobre la espontaneidad de la voluntad aumentan también o disminuyen la imputabilidad del acto humano y su valor moral. De ahí la enorme importancia que reviste su conocimiento para medir el grado de responsabilidad de los actos del hombre, buenos o malos. Santo Tomás ha construído una doctrina casi completa de estos elementos que impiden o disminuyen el voluntario, con fórmulas precisas que habrán de ser por todos repetidas. En esta cuestión sólo los estudia de un modo general, como elementos del involuntario e impedimentos de la acción libre. Más tarde determinará más ampliamente su influencia sobre la responsabilidad moral, en su concreta aplicación a los pecados, como causas que aumentan su gravedad o la atenúan y a veces excusan de todo pecado [18].

Las fuentes de inspiración para esta doctrina del Angélico lo constituye el III de los *Eticos* [19]. En él ya esbozaba el Filósofo, junto con

[17] DOM O. LOTTIN, *Principes de morale* I p.93ss.
[18] 1-2 q.76.77.
[19] *Ethic.* 3 c.1 (Bk 1110ab - 1111b6); S.TH., lect.1-4. Cf. *De malo* q.3; *De verit.* q.22 a.8; q.26 a.7.

la teoría del voluntario, la de estos impedimentos o causas de involuntario: lo violento, el miedo y la ignorancia. Santo Tomás, que había comentado estos pasajes, tomará de ellos el germen de su doctrina, completando siempre y superando a su modelo.

También aquí truncamos nuestra exposición sobre las cuatro causas que obran casi siempre como impedimentos del voluntario: la violencia (a.4-5), el miedo (a.6), la pasión (a.7) y la ignorancia (a.8), que puede suplirse con la lectura atenta del texto y de algún manual moderno.

4. *Otras influencias del voluntario*

Con estos breves análisis sobre la violencia, el miedo, la pasión o concupiscencia y la ignorancia, Santo Tomás ha querido trazar el cuadro completo de las influencias del voluntario, de los factores psíquicos que desde fuera—siendo extraños a los *principios propios* del voluntario—actúan sobre la espontaneidad de la libertad como impedimentos casi siempre o a veces resortes de un mayor voluntario. Sin duda, son análisis rápidos que esperan retoques más amplios en otros lugares de la *Suma*, sobre todo en el tratado de las pasiones, donde tan a maravilla completa el Angélico lo dicho aquí sobre el temor y la concupiscencia, estableciendo la teoría general sobre la influencia de las pasiones en la moralidad.

A su vez, *sostenemos que las demás causas o impedimentos del voluntario*, analizadas por los autores modernos, *han de reducirse* a estos cuatro grandes factores de influencia señalados por Santo Tomás en pos de Aristóteles. Algunos autores añaden como impedimentos propios de la libertad los hábitos o la costumbre, las pasiones en general [20] o bien los llamados juicios teóricos [21]. Pero Santo Tomás ha dado un lugar preponderante—por no decir avasallador—en su moral al estudio de los hábitos buenos y malos, virtudes y vicios, no ya como influencias extrañas ni obstáculos, sino como principios propios e internos, que intensifican y aumentan el acto voluntario y la vida moral. Allí es el lugar de analizar la múltiple acción de los mismos, general y particular, sobre el obrar humano. Respecto de las pasiones, todas ellas obran de igual modo, sea en la forma de la concupiscencia, sea del temor, sobre el impulso voluntario y sobre la libertad. En cuanto a los «juicios teóricos» de que habla D. Lottin, se trata de las ideas y convicciones firmes, intensa reflexión y asidua meditación sobre lo que hemos de hacer, que, a no dudarlo, tanto intensifican las energías de la libertad humana y la mueven a obrar; pero todo ello se refunde en el segundo *principio propio* del voluntario, que es el conocimiento, el cual mueve, como factor esencial, todo acto de la voluntad.

Con mayor motivo, muchos autores modernos estudian las *causas remotas del involuntario* [22]. Estos impedimentos lejanos del acto libre son todo aquel considerable número de factores e influencias externas, internas y, sobre todo, patológicas, que disminuyen o destruyen la acción libre, obrando como obstáculos *habituales* del voluntario, que a cada paso se transforman en *actuales* impedimentos.

[20] MERKELBACH, *Summa theol. moralis* I n.89ss.
[21] DOM LOTTIN, *Principes de morale* I p.100ss.
[22] Un buen resumen de estas causas remotas del involuntario puede verse en A. PEINADOR, C. M. F., *Cursus theol. moralis* p.I.ª n.103ss; p.1053, que lo ha extractado de especialistas en psiquiatría pastoral.

No es difícil establecer su reducción a las cuatro grandes influencias propuestas por Santo Tomás, pues casi todos obran, máxime a través de la ignorancia y error o de las pasiones, como disposiciones *habituales* a ellas.

Estas causas las clasifican los autores en normales y patológicas. Entre aquéllas enuméranse, como externas, los factores generales de la herencia, la educación y ambiente social, y como internas, la edad y complexión corporal, el temperamento y el carácter, con todos los hábitos y predisposiciones buenas o depravadas.

Nadie duda de la universal influencia que ejercen sobre la vida voluntaria las cualidades y tendencias, propensiones y taras, que por herencia y atavismos se transmiten a cada hombre, con tal dominio sobre su voluntad, que a veces la someten y atraen irresistiblemente, llegando a darse el tipo del delincuente nato y hereditario. Con igual amplitud y fuerza obran sobre la voluntad humana la educación y el ambiente social, con ese cúmulo de ideas, de prejuicios, pasiones o preocupaciones que se asimilan, por inconsciente instinto de imitación, del medio social y son tan difíciles de desarraigar.

Si bien no hemos de pensar que todos esos factores externos causan el involuntario, pues harían desaparecer la libertad, y el hombre obraría fatalmente según las ideas recibidas en la educación primera o en viciado ambiente social, producen, sin embargo, una disminución del voluntario y de la imputabilidad de los actos. La influencia se canaliza a través de los cauces comunes de tendencias pasionales, en el primer caso, e ignorancia y errores en el segundo. En medios trabajados por falsos principios y sistemática propaganda puede llegarse a errores e ignorancia invencible acerca de la ley natural o verdades de religión y de moral. Muchos hombres sencillos podrán vivir de buena fe en sus erróneas doctrinas recibidas y falsas religiones. No de otro modo el temperamento y el carácter, con todo el complejo de propensiones, impulsos más o menos inconscientes, disposiciones buenas o malas, etc., influyen sobre el voluntario, si no de una manera decisiva, destructora de la libertad, como decían los materialistas—todos los temperamentos pueden corregirse y perfeccionarse y «en todos se han dado santos», como decía Torras y Bagés—, sí, al menos, con variable disminución de la perfecta libertad e imputabilidad moral. Su efecto se produce desencadenando las pasiones de ira, amor, furor, odio, tanto más irresistibles cuanto más congénitas sean y arraigadas en predisposiciones temperamentales.

Si de ahí pasamos a las *causas o impedimentos anormales* del voluntario, éstas son muy varias y difíciles de contar; desde los estados plenamente patológicos hasta las mil formas de psicastenia, psiconeurosis, histerismo, con toda la gama de debilidades mentales y perturbaciones nerviosas, de tan gran influencia sobre la libertad humana y responsablidad de los actos. Los moralistas harán bien en investigar y analizar a fondo, en pos de médicos y psiquíatras, todos estos estados de la debilidad humana, para aquilatar su grado de influencia sobre el acto libre. Con ello enriquecen grandemente ese nuevo material de la experiencia, el campo de aplicaciones de los principios morales sentados por el Aquinate. Su acción sobre el voluntario perfecto se ejerce especialmente sobre el factor de ignorancia; debilitan de mil modos el conocimiento, es decir, el juicio y la atención consciente, necesarios para el acto libre, o bien excitando pasiones y pro-

pensiones, incontroladas luego por falta de un juicio sereno de la razón.

Por tales vías disminuyen fuertemente el acto voluntario, excusando fácilmente muchas de esas perturbaciones nerviosas de la conciencia de una imputabilidad grave por falta de suficiente y reflexiva deliberación. Difícil será conocer en cada caso hasta dónde llega la responsabilidad moral, si bien sólo raramente, en los casos patológicos de demencia o pérdida del uso de razón, habrán destruido totalmente el voluntario.

De todo esto se desprende la enorme variedad de factores que actúan sobre nuestros actos, influenciando de mil maneras y mediatizando la libertad e independencia de la voluntad libre. Pocos en verdad serán los actos plenamente humanos no sometidos a estas influencias exteriores.

CUESTION 6

(In octo articulos divisa)

De voluntario et involuntario

Del voluntario e involuntario

Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire (cf. q.5 a.7), oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via (cf. q.1 introd.). Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali; secundo vero, in particulari (2-2).

Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis; secundo, de principiis eorum (q.19). Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii; quidam autem sunt homini et aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus qui sunt proprie humani, quam actus qui sunt homini aliisque animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus qui sunt proprii ho-

Puesto que la bienaventuranza ha de ser alcanzada mediante ciertos actos, es necesario analizar los actos humanos para saber cuáles son los que pueden ayudarnos a obtenerla y cuáles los que de ella nos apartan. Mas, como toda operación o acto versa acerca de lo concreto, todo conocimiento práctico alcanza su perfección cuando considera las cosas en particular. Por eso la ciencia moral, tratado de los actos humanos, debe exponerse primero en universal y después en particular.

Tratando de los actos humanos en universal, los estudiaremos primeramente en sí mismos, y en segundo lugar en sus principios. Ahora bien, entre los actos humanos, unos son propios del hombre y otros son comunes al hombre y a los animales. Y, puesto que la beatitud es un bien propio del hombre, tienen una conexión más inmediata con ella los actos propiamente humanos que los actos comunes al hombre y a los animales. Por esto debemos estudiar: primero, los actos que son propios del hombre; segundo, los actos co-

munes al hombre y a los otros animales, actos que se llaman pasiones del alma.

El primer punto ofrece una doble consideración: primera, de la naturaleza de los actos humanos; segunda, de su distinción entre sí. Y como actos humanos se llaman propiamente los que son voluntarios, por ser la voluntad apetito racional, el cual es propio del hombre, debemos considerar los actos en cuanto son voluntarios. Esto nos obliga a estudiarlos como tales, tratando: 1.º, del voluntario y del involuntario en general; 2.º, de los actos producidos por la misma voluntad y directamente emanados de ella; 3.º, de los actos producidos por la voluntad, en cuanto imperados por ella, en cuya ejecución interviene la voluntad por medio de otras potencias.

Además, como los actos voluntarios van afectados por algunas circunstancias, que los diversifican, completaremos el estudio del voluntario y del involuntario con el de las circunstancias que los acompañan, en las cuales hay voluntariedad e involuntariedad.

La primera de estas dos últimas cuestiones puede explanarse en los ocho artículos siguientes:

Primero: si en los actos humanos se da el voluntario.

Segundo: si se da en los animales irracionales.

Tercero: si puede darse el voluntario sin acto alguno.

Cuarto: si puede inferirse violencia a la voluntad.

Quinto: si la violencia causa el involuntario.

Sexto: si el miedo causa el involuntario.

Séptimo: si lo causa la concupiscencia.

Octavo: si lo produce la ignorancia.

minis; secundo, de actibus qui sunt homini allisque animalibus communes, qui dicuntur animae passiones (q.22).

Circa primum duo consideranda occurrunt: primo, de conditione humanorum actuum; secundo, de distinctione eorum (q.18). Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis; oportet considerare de actibus inquantum sunt voluntarii. Primo ergo considerandum est de voluntario et involuntario in communi; secundo, de actibus qui sunt voluntarii quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut immediate ipsius voluntatis existentes (q.8); tertio, de actibus qui sunt voluntarii quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis (q.17).

Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundum quas diiudicantur, primo considerandum est de voluntario et involuntario; et consequenter de circumstantiis ipsorum actuum in quibus voluntarium et involuntarium invenitur (q.7).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium.

Secundo: utrum inveniatur in animalibus brutis.

Tertio: utrum voluntarium esse possit absque omni actu.

Quarto: utrum violentia voluntati possit inferri.

Quinto: utrum violentia causet involuntarium.

Sexto: utrum metus causet involuntarium.

Septimo: utrum concupiscentia involuntarium causet.

Octavo: utrum ignorantia.

ARTICULO 1

Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium [a]

Si se da el voluntario en los actos humanos

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in humanis actibus non inveniatur voluntarium.

1. Voluntarium enim est "cuius principium est in ipso"; ut patet per Gregorium Nyssenum [1], et Damascenum [2], et Aristotelem [3]. Sed principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed est extra: nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili quod est extra, quod est sicut "movens non motum", ut dicitur in III "De anima" [4]. Ergo in humanis actibus non invenitur voluntarium.

2. Praeterea Philosophus in VIII "Physic." [5] probat quod non invenitur in animalibus aliquis motus novus, qui non praevenia-tur ab alio motu exteriori. Sed omnes actus hominis sunt novi: nullus enim actus hominis aeternus est. Ergo principium omnium humanorum actuum est ab extra. Non igitur in eis invenitur voluntarium.

3. Praeterea, qui voluntarie agit, per se agere potest. Sed hoc homini non convenit: dicitur enim Io. 15,5: "Sine me nihil potestis facere". Ergo voluntarium in humanis actibus non invenitur.

Sed contra est quod dicit Damascenus, in II libro (l.c. nt.2), quod "voluntarium est actus qui est operatio rationalis". Tales autem sunt actus humani. Ergo in actibus humanis invenitur voluntarium.

Respondeo dicendum quod oportet in actibus humanis voluntarium esse. Ad cuius evidentiam,

Dificultades. Parece que en los actos humanos no se da el voluntario.

1. Voluntario es "aquello que tiene su principio en sí mismo", como afirman Gregorio de Nisa, San Juan Damasceno y Aristóteles. Mas el principio de los actos humanos no está en el mismo hombre, sino fuera de él; porque su apetito recibe el impulso para obrar de un objeto apetecible, que le es exterior y le mueve a modo de "motor no movido", como dice Aristóteles. Luego no se da voluntario en los actos humanos.

2. El Filósofo prueba que no se da en los animales algún nuevo movimiento que no sea precedido por otro movimiento exterior. Ahora bien, todos los movimientos del hombre son nuevos, puesto que ningún acto humano es eterno. Luego el principio de los actos humanos está fuera del hombre, y, en consecuencia, no se da en ellos el voluntario.

3. El que obra voluntariamente puede obrar por sí mismo. Pero el hombre no tiene este poder, pues dice San Juan: "Sin mí nada podéis hacer". Luego no hay voluntario en los actos humanos.

Por otra parte, dice el Damasceno que "todo acto que supone una operación racional es voluntario"; y tales son los actos humanos. Luego en los actos humanos se da el voluntario.

Respuesta. Debe darse el voluntario en los actos humanos. Para cuya evidencia ha de considerarse que el

---

[a] *De verit.* q.23 a.1.

[1] NEMESIUM, *De nat. hom.* c.32: MG 40,728.
[2] *De fide orth.* l.2 c.24: MG 94,953.
[3] *Ethic.* 3 c.1 n.20 (BK 1111a23); S.TH., lect.4.
[4] C.10 n.6 (BK 433b11); S.TH., lect.15.
[5] C.2 n.5 (BK 253a11); S.TH., lect.4.

principio de algunos actos o movimientos está en el agente, o sea en aquello que se mueve; mientras que el principio de otros actos o movimientos está fuera. Cuando la piedra se mueve hacia arriba, el principio de su movimiento está fuera de la piedra; pero cuando se mueve hacia abajo, el principio de esta moción está en la misma piedra. De las cosas que se mueven por un principio intrínseco, algunas se mueven a sí mismas, otras no. Y puesto que todo agente mueve o es movido por un fin, según queda dicho, solamente puede decirse que se mueven perfectamente en virtud de un principio intrínseco aquellos que en sí mismos tienen algún principio interno, no sólo para moverse, sino para moverse hacia un fin. Ahora bien, condición indispensable para todo movimiento hacia un fin es el conocimiento del mismo. Así, pues, todo el que obra o se mueve en virtud de un principio intrínseco y tiene algún conocimiento del fin, posee en sí mismo el principio de sus actos, no sólo para obrar, sino también para obrar por el fin; en tanto que el agente que no tiene noción alguna del fin, aun cuando tenga en sí mismo el principio de acción o de movimiento, no tiene, sin embargo, en sí mismo la facultad de obrar o de moverse por un fin. Tal agente ha de recibir de un principio externo la dirección de sus movimientos hacia un fin; por eso no se dice que estos agentes se muevan a sí mismos, sino que son movidos por otros. En cambio, los que tienen conocimiento del fin se dice que se mueven a sí mismos, porque en ellos existe el principio, no sólo para obrar, sino también para obrar por un fin. Y, por lo mismo, proviniendo ambas cosas, el obrar y el obrar por un fin, de un principio intrínseco, sus movimientos y sus actos se llaman voluntarios, puesto que la palabra "voluntario" significa precisamente que el movimiento y el acto provienen de la propia inclinación. De aquí que Aristóteles, San Gregorio de Nisa y

considerandum est quod quorundam actuum seu motuum principium est in agente, seu in eo quod movetur; quorundam autem motuum vel actuum principium est extra. Cum enim lapis movetur sursum, principium huius motionis est extra lapidem: sed cum movetur deorsum, principium huius motionis est in ipso lapide. Eorum autem quae a principio intrinseco moventur, quaedam movent seipsa, quaedam autem non. Cum enim omne agens seu motum agat seu moveatur propter finem, ut supra (q.1 a.2) habitum est; illa perfecte moventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem. Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus; non tamen eius quod est agere vel moveri propter finem est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suae motionis in finem. Unde huiusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri. Quae vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere: quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii: hoc enim importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione. Et inde est quod voluntarium dicitur esse, secundum definitionem Aristotelis et Gregorii Nysseni et Damasceni (l.c. nt.1-4), non solum "cuius principium est intra", sed cum additione "scientiae".—Unde, cum homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat seipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur.

San Juan Damasceno definan el voluntario diciendo no solamente que es "aquello que tiene en sí mismo su principio", sino que incluyen además otro elemento: "el conocimiento".—En conclusión, como el hombre es el que mejor conoce el fin de su actividad y se mueve a sí mismo, síguese que sus actos son los que con más propiedad pueden llamarse voluntarios.

Ad primum ergo dicendum quod non omne principium est principium primum. Licet ergo de ratione voluntarii sit quod principium eius sit intra, non tamen est contra rationem voluntarii quod principium intrinsecum causetur vel moveatur ab exteriori principio: quia non est de ratione voluntarii quod principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter; sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus caeleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed movetur motu locali a superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva et appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ab aliquo exteriori secundum alias species motus.

Soluciones. 1. No todo principio es primer principio; y aunque sea propio del voluntario proceder de un principio intrínseco, no se sigue que éste no pueda ser movido a su vez por otro principio exterior a él, porque no pertenece a la esencia del voluntario que tal principio intrínseco sea primer principio. Conviene saber, en efecto, que un principio de movimiento puede ser primero en su género sin serlo absolutamente; así, en el género de los seres alterables, el primer principio de alteración es el cuerpo celeste, el cual no es, sin embargo, primer motor en absoluto, sino que es movido localmente por un motor superior. De igual suerte, el principio intrínseco del acto voluntario, a saber, la facultad cognoscitiva y apetitiva, sólo es primer principio en el orden del movimiento apetitivo, aun siendo movido por algún agente exterior para otras especies de movimiento.

Ad secundum dicendum quod motus animalis novus praeveniitur quidem ab aliquo exteriori motu quantum ad duo. Uno modo, inquantum per motum exteriorem praesentatur sensui animalis aliquod sensibile, quod apprehensum movet appetitum: sicut leo videns cervum per eius motum appropinquantem, incipit moveri ad ipsum. Alio modo, inquantum per exteriorem motum incipit aliqualiter immutari naturali immutatione corpus animalis, puta per frigus vel calorem: corpore autem immutato per motum exterioris corporis, immutatur etiam per accidens appetitus sensitivus, qui est virtus organi

2. Tal movimiento animal nuevo procede de un doble movimiento exterior: uno, aquel en virtud del cual se presenta al sentido del animal algún objeto sensible, que con su percepción mueve al apetito; así el león, viendo al ciervo que se acerca, comienza a avanzar hacia él; segundo, el movimiento exterior por el que se producen en el cuerpo del animal ciertas inmutaciones naturales, por ejemplo, de frío o de calor; inmutado así el cuerpo por el exterior movimiento, se inmuta también indirectamente el apetito sensitivo, que es potencia de un órgano corporal; por ejemplo, cuando por una altera-

ción orgánica se excita el apetito a desear alguna cosa. Pero esto no se opone al concepto de voluntario, como queda dicho, ya que tales mociones procedentes de un principio exterior son de otro orden.

3. Dios mueve al hombre a obrar no solamente proponiendo al sentido el objeto apetecible, o como agente que inmuta el cuerpo, sino también moviendo su misma voluntad, porque de El, como de primer motor, procede todo movimiento, tanto de la voluntad como de la naturaleza. Y así como esto no se opone a la naturaleza, que es como un instrumento en manos de Dios, tampoco es contra el concepto del acto voluntario provenir de Dios, en cuanto El mueve la voluntad. Pertenece, sin embargo, a la esencia del movimiento, tanto natural como voluntario, proceder de un principio intrínseco.

corporei; sicut cum ex aliqua alteratione corporis commovetur appetitus ad concupiscentiam alicuius rei. Sed hoc non est contra rationem voluntarii, ut dictum est (ad 1): huiusmodi enim motiones ab exteriori principio sunt alterius generis.

Ad tertium dicendum quod Deus movet hominem ad agendum non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem: quia omnis motus tam voluntatis quam naturae, ab eo procedit sicut a primo movente. Et sicut non est contra rationem naturae quod motus naturae sit a Deo sicut a primo movente, inquantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis; ita non est contra rationem actus voluntarii quod sit a Deo, inquantum voluntas a Deo movetur. Est tamen communiter de ratione naturalis et voluntarii motus quod sint a principio intrinseco.

ARTICULO 2

Utrum voluntarium inveniatur in animalibus brutis [a]

Si se da el voluntario en los animales irracionales

Dificultades. Parece que el voluntario no se encuentra en los animales irracionales.

1. El voluntario se denomina tal por la voluntad. Mas como la voluntad no se da sin la razón, según dice Aristóteles, no puede existir en los irracionales. Luego tampoco el voluntario.

2. En tanto los actos humanos son voluntarios en cuanto el hombre es dueño de ellos. Y como los irracionales no tienen dominio sobre sus actos, puesto que "no obran, sino más bien son movidos a obrar", como dice el Damasceno, de ahí que en los irracionales no existe el voluntario.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntarium non sit in brutis animalibus.

1. Voluntarium enim a voluntate dicitur. Voluntas autem, cum sit in ratione, ut dicitur in III "De anima" [b], non potest esse in brutis animalibus. Ergo neque voluntarium in eis invenitur.

2. Praeterea, secundum hoc quod actus humani sunt voluntarii, homo dicitur esse dominus suorum actuum. Sed bruta animalia non habent dominium sui actus: "non enim agunt, sed magis aguntur", ut Damascenus dicit [c]. Ergo in brutis animalibus non est voluntarium.

[a] *Sent.* 2 d.25 a.1 ad 6; *De verit.* q.23 a.1; *Ethic.* 3 lect.4
[b] C.9 n.3 (BK 432b5); S.TH., lect.14.
[c] *De fide orth.* l.2 c.27: MG 94,960.

3. Praeterea, Damascenus dicit [d] quod "actus voluntarios sequitur laus et vituperium". Sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium. Ergo in eis non est voluntarium.

Sed contra est quod dicit Philosophus, in III "Ethic." [e], quod "pueri et bruta animalia communicant voluntaria". Et idem dicunt Damascenus (l.c. nt.8) et Gregorius Nyssenus [f].

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), ad rationem voluntarii requiritur quod principium actus sit intra, cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis: perfecta scilicet, et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quae est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio eius quod ordinatur in finem ad ipsum. Et talis cognitio finis competit soli rationali naturae. Imperfecta autem cognitio finis est quae in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, et proportio actus ad finem. Et talis cognitio finis invenitur in brutis animalibus, per sensum et aestimationem naturalem.

Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam: prout scilicet, apprehenso fine, aliquis potest, deliberans de fine et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam: prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam: sed secundum rationem imperfectam, competit etiam brutis animalibus.

3. Dice el Damasceno: "A los actos voluntarios se tributa alabanza o vituperio". Pero a los actos de los irracionales no se debe alabanza ni vituperio. Luego no están dotados de voluntariedad.

Por otra parte, afirma el Filósofo que "los niños y los irracionales tienen de común el voluntario". Lo mismo dicen San Juan Damasceno y San Gregorio Niseno.

Respuesta. Hemos dicho que para ser voluntario un acto, ha de proceder de un principio intrínseco con algún conocimiento del fin. Pero hay dos modos de conocimiento del fin, uno perfecto y otro imperfecto. Aquél existe cuando no sólo se percibe la realidad material, sino también la noción formal del fin y la proporción de los medios que a él conducen; tal conocimiento es propio de la criatura racional. El conocimiento imperfecto se limita a la sola aprehensión de la realidad que constituye el fin, sin percibir su noción formal y su relación con el acto que a él se orienta. Este conocimiento imperfecto se halla en los irracionales, captado por el sentido y por el instinto natural.

En consecuencia, el conocimiento perfecto del fin irá seguido del voluntario en su razón perfecta, según el cual podrá uno dirigirse hacia el fin deliberando sobre él y sobre las cosas relativas al fin. En cambio, el conocimiento imperfecto del fin determina sólo el voluntario imperfecto, o movimiento espontáneo hacia el fin aprehendido, sin deliberación alguna. Por lo tanto, sola la criatura racional posee el voluntario perfecto; aunque el imperfecto compete también a los animales irracionales.

[d] Ibid. c.24: MG 94,933.
[e] C.3 n.2 (BK 1111b8); S.TH., lect.5.
[f] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.32: MG 40,729.

Soluciones. 1. Siendo la voluntad, por definición, un apetito racional, no puede darse en los seres carentes de razón. Mas el nombre de voluntario deriva de la voluntad, y puede aplicarse, por analógica extensión, a los que tienen alguna semejanza de voluntad. En este sentido se atribuye el voluntario a los animales, en cuanto se mueven al fin por algún conocimiento de él.

2. El hombre es dueño de sus actos, porque delibera sobre ellos, pues la razón, deliberando sobre cosas opuestas, da a la voluntad el poder de decidirse por uno de los dos extremos opuestos. Pero esta forma de voluntario no existe en los irracionales, como queda dicho.

3. La alabanza y el vituperio son consecuencia del acto voluntario en su forma perfecta, el cual no se halla en los animales.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas nominat rationalem appetitum: et ideo non potest esse in his quae ratione carent. Voluntarium autem denominative dicitur a voluntate, et potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis, secundum aliquam convenientiam ad voluntatem. Et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis: inquantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem.

Ad secundum dicendum quod ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus: ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod laus et vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem; qualis non invenitur in brutis.

ARTICULO 3

Utrum voluntarium possit esse absque omni actu *

Si puede darse el voluntario sin acto alguno

Dificultades. Parece que el voluntario no puede ser sin acto alguno.

1. Se llama voluntario lo que procede de la voluntad. Pero nada procede de la voluntad sin algún acto a lo menos el de ella misma; por lo tanto, no se da voluntario sin algún acto.

2. Así como el acto de la voluntad se llama querer, la inhibición del acto se llama no querer. Pero el no querer causa el involuntario, que es opuesto al voluntario. Luego el voluntario no puede existir al cesar el acto de la voluntad.

3. El conocimiento es de esencia del voluntario, como queda dicho; pero el conocimiento es por medio

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntarium non possit esse sine actu.

1. Voluntarium enim dicitur quod est a voluntate. Sed nihil potest esse a voluntate nisi per aliquem actum, ad minus ipsius voluntatis. Ergo voluntarium non potest esse sine actu.

2. Praeterea, sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle, ita cessante actu voluntatis dicitur non velle. Sed non velle involuntarium causat, quod opponitur voluntario. Ergo voluntarium non potest esse, actu voluntatis cessante.

3. Praeterea, de ratione voluntarii est cognitio, ut dictum est (a.1.2). Sed cognitio est per aliquem actum. Ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu.

Sed contra, illud cuius domini sumus, dicitur esse voluntarium. Sed nos domini sumus eius quod est agere et non agere, velle et non velle. Ergo sicut agere et velle est voluntarium, ita et non agere et non velle.

Respondeo dicendum quod voluntarium dicitur quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, directe: quod scilicet procedit ab aliquo inquantum est agens, sicut calefactio a calore. Alio modo, indirecte, ex hoc ipso quod non agit: sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, inquantum desistit a gubernando. Sed sciendum quod non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit: sed solum tunc cum potest et debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quae per absentiam gubernatoris contingeret.

Quia igitur voluntas, volendo et agendo, potest impedire hoc quod est non velle et non agere, et aliquando debet; hoc quod est non velle et non agere, imputatur ei, quasi ab ipsa existens. Et sic voluntarium potest esse absque actu: quandoque quidem absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem et absque actu interiori, sicut cum non vult.

Ad primum ergo dicendum quod voluntarium dicitur non solum quod procedit a voluntate directe, sicut ab agente; sed etiam quod est ab ea indirecte, sicut a non agente.

Ad secundum dicendum quod "non velle" dicitur dupliciter. Uno modo, prout sumitur in vi unius dictionis, secundum quod est infinitivum huius verbi "nolo". Unde sicut cum dico "Nolo

* Infra q.71 a.5 ad 2; *Sent.* 2 d.35 a.3; *De malo* q.2 a.1 ad 2.

de un acto. Luego el voluntario no puede existir sin algún acto.

Por otra parte, voluntario es todo aquello de que somos dueños. Pero somos dueños del obrar y no obrar, querer y no querer. Luego, como el obrar y el querer son voluntarios, también el no querer y el no obrar.

Respuesta. Se dice voluntario lo que proviene de la voluntad. De dos maneras puede proceder una cosa de otra: directamente, cuando procede de ella como de agente, v. gr., del calor, la calefacción; indirectamente, o porque no obra, y así se atribuye al piloto el hundimiento de la nave, porque aquél deja de gobernarla. Pero ha de saberse que no siempre las consecuencias del no obrar se atribuyen al agente como causa por el mero hecho de cesar en la acción, sino solamente cuando puede y debe obrar. Si el piloto no pudo dirigir la nave o no se le hubiese encargado el gobierno del navío, no se le imputaría el naufragio que por su abstención acaeciera.

Del mismo modo, puesto que la voluntad queriendo y obrando puede, y a veces debe, impedir el no querer y el no obrar, tales omisiones de la acción se le imputan como si procediesen de ella. Y de este modo puede darse el voluntario sin acto; a veces sin acto exterior y con sólo acto interior, como cuando se quiere no obrar; o bien sin acto interior alguno, como cuando simplemente no se quiere.

Soluciones. 1. La idea de voluntario se aplica no sólo a lo que procede directamente de la voluntad como de agente, sino también a lo que de ella proviene indirectamente o por no obrar.

2. La expresión "no querer" puede tener dos sentidos: uno positivo, equivalente al infinitivo del verbo "no quiero"; y así cuando digo: "No quiero leer", el sentido es:

"Quiero no leer"; en tal caso el "no querer", causa involuntario. — Otro es el sentido negativo que se expresa como oración, según el cual no se afirma acto de la voluntad, y de este modo el no querer no causa el involuntario.

3. Sucede con el acto de conocimiento lo mismo que con el acto de la voluntad, que es voluntario cuando el sujeto es dueño de ponerlo o no; y así como el no querer y no obrar, cuando se puede y debe, es voluntario, del mismo modo lo es el no considerar.

legere", sensus est, "Volo non legere"; ita hoc quod est "non velle legere", significat "velle non legere". Et sic non velle causat involuntarium.—Alio modo sumitur in vi orationis. Et tunc non affirmatur actus voluntatis. Et huiusmodi non velle non causat involuntarium.

Ad tertium dicendum quod eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut et actus voluntatis; ut scilicet sit in potestate alicuius considerare et velle et agere. Et tunc sicut non velle et non agere, cum tempus fuerit, est voluntarium, ita etiam non considerare.

ARTICULO 4

Utrum violentia voluntati possit inferri *

Si puede inferirse violencia a la voluntad

Dificultades. Parece que puede inferirse violencia a la voluntad.

1. Cualquiera puede ser violentado por otro más poderoso. Mas la voluntad tiene otro más fuerte que ella, que es Dios. Luego al menos puede ser forzada por Dios.

2. Todo ser pasivo es forzado por su activo, cuando por él es inmutado. Mas la voluntad es facultad pasiva, y "motor movido", como dice Aristóteles; luego es violentada por el principio activo cuando por él es movido.

3. El movimiento contra la naturaleza es violento. Pero el movimiento de la voluntad es a veces contra la naturaleza, como es notorio en el movimiento voluntario al pecado, el cual es contra naturaleza, según dice San Juan Damasceno. Luego el movimiento de la voluntad puede ser coaccionado.

Por otra parte, dice San Agustín

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntati possit violentia inferri.

1. Unumquodque enim potest cogi a potentiori. Sed aliquid est humana voluntate potentius, scilicet Deus. Ergo saltem ab eo cogi potest.

2. Praeterea, omne passivum cogitur a suo activo, quando immutatur ab eo. Sed voluntas est vis passiva: est enim "movens motum", ut dicitur in III "De anima" [11]. Cum ergo aliquando moveatur a suo activo, videtur quod aliquando cogatur.

3. Praeterea, motus violentus est qui est contra naturam. Sed motus voluntatis aliquando est contra naturam; ut patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam, ut Damascenus dicit [12]. Ergo motus voluntatis potest esse coactus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in V "De civ. Dei" [13], quod si aliquid fit voluntate, non fit ex necessitate. Omne autem coactum fit ex necessitate. Ergo quod fit ex voluntate, non potest esse coactum. Ergo voluntas non potest cogi ad agendum.

Respondeo dicendum quod duplex est actus voluntatis: unus quidem qui est eius immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui, qui a voluntate imperantur mediante potentia motiva. Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, inquantum per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exequantur. Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri.

Et huius ratio est quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quaedam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione. Quod autem est coactum vel violentum est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est quod sit coactus vel violentus: sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus. Potest enim lapis per violentiam sursum ferri: sed quod iste motus violentus sit ex eius naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi: sed quod hoc sit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiae.

Ad primum ergo dicendum quod Deus, qui est potentior quam voluntas humana, potest voluntatem humanam movere; secundum illud Prov. 21,1: "Cor regis in manu Dei est, quocumque voluerit, vertet illud". Sed si hoc esset

que "lo que se hace voluntariamente no se hace por necesidad". Ahora bien, siendo todo acto forzado hecho por necesidad, lo que se hace voluntariamente no puede ser forzado; por consiguiente, la voluntad no puede ser violentada a obrar.

Respuesta. El acto de la voluntad es doble: uno, que le es inmediato y emana de ella, como el acto de querer; otro, que procede imperado por ella y mediante otra potencia ejecutado, como pasear y hablar, actos que la voluntad impera y son ejecutados mediante la potencia locomotiva. Tratándose de los actos imperados, la voluntad puede sufrir violencia al ser impedidos por la fuerza los miembros exteriores de ejecutar sus órdenes. Pero en cuanto al acto propio de la voluntad, no se la puede inferir violencia.

Y la razón es que este acto de la voluntad no es otra cosa que la tendencia procedente de un principio cognoscitivo interior; como el apetito natural es inclinación nacida de un principio interior carente de conocimiento. Por el contrario, todo lo que es forzado o violento proviene de un principio exterior. Por lo tanto, la coacción o violencia son contrarios a la naturaleza misma del acto voluntario, como también a toda inclinación o movimiento natural. Puede la piedra ser por la fuerza impelida hacia arriba; pero este movimiento no puede proceder de su inclinación natural. De un modo semejante, el hombre puede ser forzado por la violencia; pero que esto brote de su voluntad es contrario a la idea de violencia.

Soluciones. 1. Dios es más poderoso que la voluntad humana y la puede mover, según se dice en los Proverbios: "El corazón del rey está en manos de Dios, y El lo dirige a donde le place". Pero, si esto fuese

---

* 1 q.81 a.1; *Sent.* 2 d.25 a.2; 4 d.29 a.1; *De verit.* q.22 a.5.8.

[11] C.10 n.7 (BK 433b16); S.TH., lect.15.

[12] *De fide orth.* l.4 c.20: MG 94,1196.

[13] C.10: ML 41,152.

por violencia, ya no sería con acto de la voluntad, ni se movería la voluntad misma, sino algo contrario a ella.

2. No siempre que lo pasivo es alterado por su principio activo se verifica con movimiento violento, sino cuando esto sucede contra su tendencia interior; de otra suerte, todas las alteraciones y generaciones de los cuerpos simples serían antinaturales y violentas, siendo así que son naturales por la aptitud natural interior de la materia o del sujeto para tal disposición. De igual manera, cuando la voluntad es movida por el objeto apetecible según su inclinación propia, no es moción violenta, sino voluntaria.

3. El objeto de la voluntad, cuando ésta peca, aun cuando en sí sea malo y contrario a la naturaleza racional, es, sin embargo, percibido como bueno y conveniente al hombre bajo la influencia de alguna pasión sensible o de algún hábito depravado.

per violentiam, iam non esset cum actu voluntatis, nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.

Ad secundum dicendum quod non semper est motus violentus, quando passivum immutatur a suo activo: sed quando hoc fit contra interiorem inclinationem passivi. Alioquin omnes alterationes et generationes simplicium corporum essent innaturales et violentae. Sunt autem naturales, propter naturalem aptitudinem interiorem materiae vel subiecti ad talem dispositionem. Et similiter quando voluntas movetur ab appetibili secundum propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius.

Ad tertium dicendum quod id in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum et contra rationalem naturam secundum rei veritatem, apprehenditur tamen ut bonum et conveniens naturae, inquantum est conveniens homini secundum aliquam passionem sensus, vel secundum aliquem habitum corruptum.

ARTICULO 5

Utrum violentia causet involuntarium *

Si la violencia causa el involuntario

Dificultades. Parece que la violencia no causa involuntario.

1. Lo voluntario e involuntario se refieren a la voluntad. Pero, según hemos dicho, a la voluntad no se la puede inferir violencia. Luego la violencia no causa involuntario.

2. Lo que es involuntario va acompañado de tristeza, como dicen San Juan Damasceno y Aristóteles. Mas puede a veces padecer uno violencia sin entristecerse. Luego la violencia no causa el involuntario.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod violentia non causet involuntarium.

1. Voluntarium enim et involuntarium secundum voluntatem dicuntur. Sed voluntati violentia inferri non potest, ut ostensum est (a.4). Ergo violentia involuntarium causare non potest.

2. Praeterea, id quod est involuntarium est cum tristitia, ut Damascenus [14] et Philosophus [15] dicunt. Sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur. Ergo violentia non causat involuntarium.

* Infra q.73 a.6; *Ethic.* 3 lect.1.
[14] *De fide orth.* l.2 c.24: MG 94,952.
[15] *Ethic.* 3 c.1 n.19 (BK 1111a20); S.TH., lect.4.

3. Praeterea, id quod est a voluntate, non potest esse involuntarium. Sed aliqua violenta sunt a voluntate: sicut cum aliquis cum corpore gravi sursum ascendit; et sicut cum aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem. Ergo violentia non causat involuntarium.

Sed contra est quod Philosophus [16] et Damascenus (l.c.) dicunt, quod "aliquid est involuntarium per violentiam".

Respondeo dicendum quod violentia directe opponitur voluntario, sicut etiam et naturali. Commune est enim voluntario et naturali quod utrumque sit a principio intrinseco: violentum autem est a principio extrinseco. Et propter hoc, sicut in rebus quae cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam; ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem. Quod autem est contra naturam, dicitur esse "innaturale"; et similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse "involuntarium". Unde violentia involuntarium causat.

Ad primum ergo dicendum quod involuntarium voluntario opponitur. Dictum est autem supra (a.4) quod voluntarium dicitur non solum actus qui est immediate ipsius voluntatis, sed etiam actus a voluntate imperatus. Quantum igitur ad actum qui est immediate ipsius voluntatis, ut supra (a.4) dictum est, violentia voluntati inferri non potest: unde talem actum violentia involuntarium facere non potest. Sed quantum ad actum imperatum, voluntas potest pati violentiam. Et quantum ad hunc actum, violentia involuntarium facit.

Ad secundum dicendum quod, sicut naturale dicitur quod est secundum inclinationem naturae, ita voluntarium dicitur quod est secundum inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid natu-

3. Lo que emana de la voluntad no puede ser involuntario. Pero algunos actos violentos provienen de la voluntad, v. gr., cuando uno sube una pendiente cargado de un gran peso, o dobla los miembros contra su natural flexibilidad. Luego la violencia no causa involuntario.

Por otra parte, el Filósofo y San Juan Damasceno dicen que "hay actos involuntarios a causa de la violencia".

Respuesta. La violencia se opone directamente a lo voluntario, así como a lo natural, ya que es común a ambos proceder de un principio intrínseco, mientras que lo violento nace de un principio extrínseco. De ahí que la violencia se opone a la voluntad de los seres dotados de conocimiento, del mismo modo que se opone a la naturaleza de los seres carentes de razón. Y como lo contrario a la naturaleza se llama "antinatural", de igual modo lo contrario a la voluntad recibe el nombre de "involuntario". Por lo tanto, la violencia causa el involuntario.

Soluciones. 1. Lo involuntario se opone a lo voluntario. Ya se dijo antes que voluntario es no sólo el acto inmediato de la voluntad, sino también el imperado por la misma. En cuanto a los actos elícitos, ya hemos dicho que no puede inferirse violencia a la voluntad, y por lo mismo no pueden ser involuntarios; mas los actos imperados pueden ser violentados y, por lo mismo, pueden hacerse involuntarios por la violencia.

2. Como se denomina natural lo que es conforme a la inclinación de la naturaleza, así voluntario lo que es según la inclinación de la voluntad. Pero lo natural puede ser de dos

[16] Ibid. c.1 n.3 (BK 1109b35); S.TH., lect.1.

modos: ya es tal porque procede de la naturaleza como de principio activo, como el calentar respecto del fuego; ya a causa del principio pasivo, por la natural disposición a recibir la acción de un principio extrínseco; por ejemplo, se llama natural el curso del cielo por la aptitud natural de los cuerpos celestes para tal movimiento, aun cuando su motor sea voluntario. Y de igual suerte algo puede decirse voluntario en dos sentidos: según la acción, como cuando uno quiere hacer algo; o bien en sentido pasivo, cuando uno quiere padecer algo de otro. En este caso, cuando la acción es inferida por algo exterior, permaneciendo en quien la recibe la voluntad de sufrirla, no hay propiamente violencia; pues, aunque el paciente no coopera activamente, sí contribuye por la voluntad de sufrir. No es, pues, algo absolutamente involuntario.

3. Ya dijo el Filósofo que ciertos movimientos que realiza el animal contra la natural inclinación de su cuerpo, si bien no son naturales al cuerpo, sí en cierto modo al animal mismo, a quien es propio moverse conforme al apetito; y, por lo tanto, no son violentos en absoluto, sino sólo parcialmente. De igual suerte, la flexión de los miembros contra su natural disposición es algo violento sólo respecto del miembro particular, pero no en absoluto o con respecto al hombre mismo.

ralo dupliciter. Uno modo, quia est a natura sicut a principio activo: sicut calefacere est naturale igni. Alio modo, secundum principium passivum, quia scilicet est in natura inclinatio ad recipiendum actionem a principio extrinseco: sicut motus caeli dicitur esse naturalis, propter aptitudinem naturalem caelestis corporis ad talem motum, licet movens sit voluntarium. Et similiter voluntarium potest aliquid dici dupliciter: uno modo, secundum actionem, puta cum aliquis vult aliquid agere; alio modo, secundum passionem, scilicet cum aliquis vult pati ab alio. Unde cum actio infertur ab aliquo exteriori, manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter violentum: quia licet illo qui patitur non conferat agendo, confert tamen volendo pati. Unde non potest dici involuntarium.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit in VIII "Physic." [17], motus animalis quo interdum movetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etsi non sit naturalis corpori, est tamen quodammodo naturalis animali, cui naturale est quod secundum appetitum moveatur. Et ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundum quid. Et similiter est dicendum cum aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem. Hoc enim est violentum secundum quid, scilicet quantum ad membrum particulare, non tamen simpliciter, quantum ad ipsum hominem.

ARTICULO 6

Utrum metus causet involuntarium simpliciter *

Si el miedo hace el acto totalmente involuntario

Dificultades. Parece que el miedo causa involuntario absoluto.

1. Así como la violencia consiste

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod metus causet involuntarium simpliciter:

1. Sicut enim violentia est re-

[17] C.4 n.1 (Bk 254b14); S.Th., lect.7.

* *Sent.* 4 d.29 q.1 a.1; *In II Cor.* 9 lect.1; *Ethic.* 3 lect.1.2; *Quodl.* 5 q.5 a.3.

spectu eius quod contrariatur praesentialiter voluntati, ita metus est respectu mali futuri quod repugnat voluntati. Sed violentia causat involuntarium simpliciter. Ergo et metus involuntarium simpliciter causat.

2. Praeterea, quod est secundum se tale, quolibet addito remanet tale: sicut quod secundum se est calidum, cuicumque coniungatur, nihilominus est calidum, ipso manente. Sed illud quod per metum agitur, secundum se est involuntarium. Ergo etiam adveniente metu est involuntarium.

3. Praeterea, quod sub conditione est tale, secundum quid est tale; quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale: sicut quod est necessarium ex conditione, est necessarium secundum quid; quod autem est necessarium absolute, est necessarium simpliciter. Sed id quod per metum agitur, est involuntarium absolute: non est autem voluntarium nisi sub conditione, scilicet ut vitetur malum quod timetur. Ergo id quod per metum agitur, est simpliciter involuntarium.

Sed contra est quod Gregorius Nissenus [18] dicit, et etiam Philosophus [19], quod huiusmodi quae per metum aguntur, sunt "magis voluntaria quam involuntaria".

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in III "Ethic." (l.c), et idem dicit Gregorius Nyssenus in libro suo "De homine" (l.c. nt.18), huiusmodi quae per metum aguntur, "mixta sunt ex voluntario et involuntario". Id enim quod per metum agitur, in se consideratum, non est voluntarium: sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum quod timetur.

Sed si quis recte consideret, magis sunt huiusmodi voluntaria quam involuntaria: sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid.

en contrariar de presente a la voluntad, así el miedo la contraría con la previsión del mal futuro. Mas la violencia causa el involuntario absoluto. Luego también el miedo.

2. Lo que es por esencia una cosa, permanece siempre, aunque se le añada otra; como el fuego, que es de suyo cálido, aun aplicado a otro cuerpo, perdura el calor en él. Mas lo que se hace por miedo es por sí mismo involuntario. Luego involuntario sigue aun con el miedo.

3. Lo que es una cosa bajo una condición, es tal sólo relativamente; mas lo que es sin condición alguna lo será en absoluto; así, lo necesario condicionado lo es relativamente, y lo necesario absoluto, bajo todos aspectos. Pero lo hecho por miedo es involuntario en absoluto, pues sólo es voluntario condicionado, para evitar el mal que se teme. Luego absolutamente hablando es involuntario.

Por otra parte, San Gregorio de Nisa y el Filósofo afirman que los actos hechos por miedo son "más voluntarios que involuntarios".

Respuesta. Según dicen las autoridades citadas, los actos hechos por miedo son "mixtos de voluntario e involuntario". En efecto, si se considera en sí, lo que se hace por miedo no es voluntario; sólo se hace voluntario en el caso concreto, para evitar el mal que se teme.

Mas bien considerado, en tales actos hay más de voluntario que de involuntario, pues son voluntarios absolutamente, y sólo relativa o par-

[18] Nemesius, *De nat. hom.* c.30: MG 40,721.

[19] *Ethic.* 3 c.1 n.6 (Bk 1110a12); S.Th., lect.1.

cisamente involuntarios. Se considera una cosa en absoluto cuando existe en acto; y relativamente, cuando existe sólo en la aprehensión de la mente. Ahora bien, un acto hecho por miedo existe en acto, puesto que se realiza; siendo nuestras acciones individuales y, como tales, sometidas a las condiciones singulares de espacio y tiempo, entonces existirán en acto cuando son ejecutadas en tal espacio y tiempo, y en las demás condiciones, singulares. Así, pues, lo que se hace por miedo es voluntario, pues que se ejecuta aquí y ahora, para evitar en este caso un mayor mal que se temía; por ejemplo, el acto de arrojar las mercancías al mar se hace voluntario en tiempo de tempestad por el temor del naufragio, y esto absolutamente. Por eso le conviene la cualidad de voluntario a este acto, porque procede de un principio interior.—Al contrario, si se le considera en sí, fuera de estas circunstancias concretas, se oponen entonces a la voluntad y sólo existe en una abstracción mental. Bajo este aspecto relativo es involúntario, esto es, considerado fuera del caso real propuesto.

Soluciones. 1. Los actos hechos por miedo y por violencia no sólo difieren por relación al futuro o al presente, sino también porque en la violencia la voluntad no consiente, sino resiste enérgicamente; pero en el miedo la voluntad consiente en el acto, aunque no por sí mismo, sino para repeler el mal temido. Esto es suficiente para su voluntariedad, pues voluntario es no sólo lo que queremos por sí mismo como fin, sino lo que queremos por otro fin. Y es patente que en el acto hecho por violencia la voluntad nada obra, y en el realizado por miedo la voluntad obra y consiente. Por eso advierte

Unumquodque enim simpliciter esse dicitur secundum quod est in actu: secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. Hoc autem quod per metum agitur, secundum hoc est in actu, secundum quod fit: cum enim actus in singularibus sint, singulare autem, inquantum huiusmodi, est hic et nunc; secundum hoc id quod fit est in actu, secundum quod est hic et nunc et sub aliis conditionibus individualibus. Sic autem hoc quod fit per metum, est voluntarium, inquantum scilicet est hic et nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum maioris mali quod timebatur: sicut proiectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis, propter timorem periculi. Unde manifestum est quod simpliciter voluntarium est. Unde et competit ei ratio voluntarii: quia principium eius est intra.—Sed quod accipiatur id quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum considerationem tantum. Et ideo est involuntarium secundum quid, idest prout consideratur extra hunc casum existens.

Ad primum ergo dicendum quod ea quae aguntur per metum et per vim, non solum differunt secundum praesens et futurum, sed etiam secundum hoc, quod in eo quod agitur per vim, voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis: sed id quod per metum agitur, fit voluntarium, ideo quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum quod timetur. Sufficit enim ad rationem voluntarii quod sit propter aliud voluntarium: voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus ut propter finem. Patet ergo quod in eo quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit: sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit. Et ideo, ut Gregorius Nyssenus dicit (l.c. nt.18), ad excludendum ea quae per metum aguntur, in definitione violenti non solum dicitur quod "violentum est cuius principium est extra", sed additur, "nihil conferente vim passo": quia ad id quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert.

Ad secundum dicendum quod ea quae absolute dicuntur, quolibet addito remanent talia, sicut calidum et album: sed quae relative dicuntur, variantur secundum comparationem ad diversa; quod enim est magnum comparatum huic, est parvum comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid non solum propter seipsum, quasi absolute, sed etiam propter aliud, quasi relative. Et ideo nihil prohibet aliquid quod non esset voluntarium alteri comparatum, fieri voluntarium per comparationem ad aliud.

Ad tertium dicendum quod illud quod per metum agitur, absque conditione est voluntarium, idest secundum quod actu agitur; sed involuntarium est sub conditione, idest si talis metus non immineret. Unde secundum illam rationem magis potest concludi oppositum.

Gregorio Niseno que en la definición de violento no sólo se dice que "tiene un principio exterior", sino se añade, para distinguirlo del miedo: "al cual no presta concurso el paciente", pues al acto hecho por miedo coopera la voluntad.

2. Las cosas significadas en absoluto subsisten aun con la adición de otra cosa, como lo cálido y blanco; pero las relativas varían por los diversos términos de comparación, como lo grande respecto de un término es pequeño comparado a otro. Mas la cualidad de voluntario no sólo tiene aplicación absoluta, sino relativa o por orden a otro. Y así, lo que es involuntario respecto a un término, nada impide que sea voluntario comparado a otro.

3. Lo que es hecho por miedo es voluntario absolutamente en cuanto se realiza en acto. Pero involuntario condicionado, es decir, si tal peligro no amenazara. Puede, pues, deducirse de la objeción lo contrario.

ARTICULO 7

Utrum concupiscentia causet involuntarium *

Si la concupiscencia causa el involuntario

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia causet involuntarium.

1. Sicut enim metus est quaedam passio, ita et concupiscentia. Sed metus causat quodammodo involuntarium. Ergo etiam concupiscentia.

2. Praeterea, sicut per timorem timidus agit contra id quod proponebat, ita incontinens prop-

Dificultades. Parece que la concupiscencia causa el involuntario.

1. La concupiscencia, como el miedo, es una pasión; luego si el miedo hace el acto en cierto modo involuntario, también la concupiscencia.

2. Así como el tímido por la acción del temor obra contra sus propósitos, así el voluptuoso bajo la

* *Ethic.* 3 lect.2.4

concupiscencia. Por lo tanto, si el temor causa un cierto involuntario, de igual modo la concupiscencia.

3. No se da voluntario sin conocimiento. Pero "el deleite o concupiscencia, al decir del Filósofo, perturba el conocimiento o estimación de prudencia". Luego causa el involuntario.

Por otra parte, dice el Damasceno: "Lo involuntario es digno de misericordia o indulgencia, y se hace con tristeza". Pero nada de esto conviene a los actos hechos por concupiscencia. Luego ésta no causa el involuntario.

Respuesta. La concupiscencia, lejos de causar involuntario, contribuye a hacer más voluntarios los actos por ella inspirados. Dícese voluntario aquello a que la voluntad tiende y se inclina, y la concupiscencia mueve precisamente la voluntad a desear el objeto de tal concupiscencia. Por consiguiente, más contribuye a hacer un acto voluntario que involuntario.

Soluciones. 1. El temor es acerca del mal, y la concupiscencia versa sobre el bien. El mal de suyo contraría a la voluntad, pero el bien le atrae y conviene. Por eso el temor es más propio para causar involuntario que la concupiscencia.

2. El que hace algo por miedo, obra con repugnancia de la voluntad hacia lo que hace; pero en el voluptuoso, que obra movido de la concupiscencia, no permanece ya la anterior voluntad que repudiaba el objeto del placer, sino que se ha mudado a querer lo que antes rechazaba. Por eso lo hecho por miedo es en cierto sentido involuntario, pero en modo alguno lo que se hace por concupiscencia, pues el voluptuoso

ter concupiscentiam. Sed timor aliquo modo causat involuntarium. Ergo et concupiscentia.

3. Praeterea, ad voluntarium requiritur cognitio. Sed concupiscentia corrumpit cognitionem: dicit enim Philosophus, in IV "Ethic."[20], quod "delectatio", sive concupiscentia delectationis, "corrumpit aestimationem prudentiae". Ergo concupiscentia causat involuntarium.

Sed contra est quod Damascenus dicit[21]: "Involuntarium est misericordia vel indulgentia dignum, et cum tristitia agitur". Sed neutrum horum competit ei quod per concupiscentiam agitur. Ergo concupiscentia non causat involuntarium.

Respondeo dicendum quod concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in id fertur. Per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscitur. Et ideo concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium.

Ad primum ergo dicendum quod timor est de malo, concupiscentia autem respicit bonum. Malum autem secundum se contrariatur voluntati, sed bonum est voluntati consonum. Unde magis se habet timor ad causandum involuntarium quam concupiscentia.

Ad secundum dicendum quod in eo qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id quod agitur, secundum quod in se consideratur. Sed in eo qui agit aliquid per concupiscentiam, sicut est incontinens, non manet prior voluntas, qua repudiabat illud quod concupiscitur, sed mutatur ad volendum id quod prius repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodammodo est involuntarium: sed quod per concupiscentiam

[20] C.5 n.6 (BK 1140b12); S.TH., lect.4
[21] *De fide orth.* l.2 c.24: MG 94,953.

agitur, nullo modo. Nam incontinens concupiscentiae agit contra id quod prius proponebat, non autem contra id quod nunc vult: sed timidus agit contra id quod etiam nunc secundum se vult.

Ad tertium dicendum quod, si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in iis qui propter concupiscentiam fiunt amentes, sequeretur quod concupiscentia voluntarium tolleret. Nec tamen proprie esset ibi involuntarium: quia in his quae usum rationis non habent, neque voluntarium est neque involuntarium. Sed quandoque in his quae per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio, quia non tollitur potestas cognoscendi; sed solum consideratio actualis in particulari agibili. Et tamen hoc ipsum est voluntarium, secundum quod voluntarium dicitur quod est in potestate voluntatis, ut non agere et non velle, similiter autem et non considerare; potest enim voluntas passioni resistere, ut infra dicetur (q.10 a.3; q.77 a.7).

obra lo que actualmente desea, aunque contra sus antiguos propósitos, mientras que el tímido rechaza con su voluntad lo que actualmente está haciendo.

3. Si la concupiscencia llega a privar totalmente del conocimiento, como sucede en aquellos a quienes la pasión torna locos, elimina entonces el voluntario, pero sin causar propiamente involuntario, pues en los privados del uso de razón no se da ni voluntario ni involuntario. Pero otras veces la concupiscencia no priva del conocimiento, ya que no impide la facultad de conocer, sino sólo la atención actual al caso concreto. Y aun estò mismo es voluntario, pues que la voluntad conserva la facultad de no querer y no obrar, y también de no prestar atención; puede, en efecto, resistir a la pasión, como más tarde diremos.

ARTICULO 8

Utrum ignorantia causet involuntarium *

Si la ignorancia causa el involuntario

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non causet involuntarium.

1. "Involuntarium" enim "veniam meretur", ut Damascenus dicit (nt.21). Sed interdum quod per ignorantiam agitur, veniam non meretur, secundum illud I ad Cor. 14,38: "Si quis ignorat, ignorabitur". Ergo ignorantia non causat involuntarium.

2. Praeterea, omne peccatum est cum ignorantia, secundum illud Prov. 14,22: "Errant qui operantur malum". Si igitur ignorantia involuntarium causet, sequeretur quod omne peccatum esset involuntarium. Quod est

Dificultades. Parece que la ignorancia no causa el involuntario.

1. "Lo involuntario, según el Damasceno, merece ser perdonado". Mas a veces no merece perdón lo que se hace por ignorancia, según dice el Apóstol: "Si alguno ignora, será ignorado". No causa, pues, la ignorancia lo involuntario.

2. Todo pecado implica ignorancia, según se dice en los Proverbios: "Yerran los que obran el mal". Por lo cual, si la ignorancia causara el involuntario, todo pecado sería involuntario, lo que contradice el tex-

* Infra q.76 a.3; *Sent.* 2 d.30 q.1 a.1 ad 4; d.43 a.1 ad 3; *Ethic.* 3 lect.1.3; *De malo* c.3 a.8.

to de San Agustín de que "todo pecado es voluntario".

3. "Lo involuntario va unido a tristeza", como decía el Damasceno. Mas hay obras hechas con ignorancia y sin tristeza; así, cuando uno que deseaba matar a su enemigo lo mata en efecto, pero creyendo matar un ciervo. Luego la ignorancia no causa el involuntario.

Por otra parte, el Damasceno y el Filósofo declaran que "algún acto es involuntario por ignorancia".

Respuesta. La ignorancia causará involuntario si priva del conocimiento exigido para la voluntariedad del acto, según se dijo. Mas no toda ignorancia destruye este conocimiento. Conviene, en efecto, notar que la ignorancia afecta al acto de la voluntad de tres maneras: concomitante, consiguiente, antecedente. Es concomitante cuando la ignorancia se refiere a lo que se está haciendo, de tal suerte que, de saberlo, no dejaría de hacerse. La ignorancia en tal caso no induce a querer lo que se hace, sino es casual que el hecho se realice y a la vez se ignore; así, en el ejemplo aludido de quien deseaba matar a su enemigo y sin saberlo lo mata, creyendo matar un ciervo. Tal ignorancia, como dice el Filósofo, no causa el involuntario, pues nada produce que contraríe a la voluntad, sino simplemente hace el acto no voluntario, ya que no puede ser querido lo que es ignorado.

Es consiguiente la ignorancia a la voluntad si la misma ignorancia es voluntaria. Esto puede acaecer de dos modos, conforme a las dos clases de voluntario arriba indicadas: uno, en virtud de un acto de la voluntad que recae directamente sobre la ignorancia, como cuando uno quiere ignorar para encontrar excusa de su pecado o para no retraerse de pecar, según aquello de Job: "No queremos conocer tus caminos", y ésta se llama ignorancia afectada. — Otro modo, cuando la ignorancia es voluntaria respecto de aquello que puede y debe saberse, pues ya hemos visto que es también voluntario no hacer y no querer. En este sentido se da ignorancia, bien cuando uno no presta atención a aquello que puede y debe considerar—que es la ignorancia de mala elección, procedente de la pasión o de hábito—o bien cuando no se cuida de adquirir los conocimientos que está obligado a tener, y es la ignorancia de las leyes universales que cada uno debe saber, la cual es voluntaria en cuanto procede de negligencia.—Cuando, pues, la ignorancia es imputable de alguno de estos modos, no puede causar involuntario absoluto, sino hace los actos parcialmente involuntarios, en cuanto proceden de un movimiento de la voluntad a la acción que no se produciría con un conocimiento actual.

Por fin, hay ignorancia antecedente a la voluntad cuando en sí no es voluntaria, pero es causa de querer lo que de otro modo no se querría; así, cuando un hombre ignora alguna circunstancia del acto que no está obligado a saberla y a causa de ello hace algo que no haría si la conociese; es el caso de uno que, a pesar de las precauciones tomadas, no ve al transeúnte que atraviesa el camino y dispara la flecha homicida. Tal ignorancia causa el involuntario absoluto.

Soluciones. Con lo dicho quedan resueltas las objeciones. Porque la primera se refiere a la ignorancia de las cosas que uno está obligado a saber. La segunda, a la ignorancia de elección, que es en cierto modo voluntaria, y la tercera, a la ignorancia que acompaña a la voluntad sin influir en ella.

contra Augustinum dicentem [23] quod "omne peccatum est voluntarium".

3. Praeterea, "involuntarium cum tristitia est", ut Damascenus dicit (l.c.). Sed quaedam ignoranter aguntur, et sine tristitia: puta si aliquis occidit hostem quem quaerit occidere, putans occidere cervum. Ergo ignorantia non causat involuntarium.

Sed contra est quod Damascenus (l.c.) et Philosophus [24] dicunt, quod "involuntarium quoddam est per ignorantiam".

Respondeo dicendum, quod ignorantia habet causare involuntarium ea ratione qua privat cognitionem, quae praeexigitur ad voluntarium, ut supra (a.1) dictum est. Non tamen quaelibet ignorantia huiusmodi cognitionem privat. Et ideo sciendum quod ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis: uno modo, concomitanter; alio modo, consequenter; tertio modo, antecedenter. Concomitanter quidem, quando ignorantia est de eo quod agitur, tamen, etiam si sciretur, nihilominus ageretur. Tunc enim ignorantia non inducit ad volendum ut hoc fiat, sed accidit simul esse aliquid factum et ignoratum: sicut, in exemplo posito (in arg.3), cum aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere cervum. Et talis ignorantia non facit involuntarium, ut Philosophus dicit [24], quia non causat aliquid quod sit repugnans voluntati: sed facit non voluntarium, quia non potest esse actu volitum quod ignoratum est.

Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem, inquantum ipsa ignorantia est voluntaria. Et hoc contingit dupliciter, secundum duos modos voluntarii supra (a.3) positos. Uno modo, quia actus voluntatis fertur in ignorantiam: sicut cum aliquis ignorare vult ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur a peccando, secundum illud Iob 21,14: "Scientiam viarum tuarum nolumus". Et haec dicitur ignorantia affectata.—Alio modo dicitur ignorantia voluntaria eius quod quis potest scire et debet: sic enim non agere et non velle voluntarium dicitur, ut supra (a.3) dictum est. Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cum aliquis actu non considerat quod considerare potest et debet, quae est ignorantia malae electionis, vel ex passione vel ex habitu proveniens: sive cum aliquis notitiam quam debet habere, non curat acquirere; et secundum hunc modum, ignorantia universalium iuris, quae quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens.—Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter involuntarium. Causat tamen secundum quid involuntarium, inquantum praecedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia praesente.

Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, et tamen est causa volendi quod alias homo non vellet. Sicut cum homo ignorat aliquam circumstantiam actus quam non tenebatur scire, et ex hoc aliquid agit, quod non faceret si sciret: puta cum aliquis, diligentia adhibita, nesciens aliquem transire per viam, proiicit sagittam, qua interficit transeuntem. Et talis ignorantia causat involuntarium simpliciter.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedebat de ignorantia eorum quae quis tenetur scire. Secunda autem, de ignorantia electionis, quae quodammodo est voluntaria, ut dictum est (in c). Tertia vero, de ignorantia quae concomitanter se habet ad voluntatem.

[22] *De vera relig.* c.14: ML 34,132.
[23] *Ethic.* 3 c.1 n.3 (Bk 1110a1); S.Th., lect.1.
[24] Ibid. c.1 n.14 (Bk 1110b25); S.Th., lect.3.

INTRODUCCION A LA CUESTION 7

LAS CIRCUNSTANCIAS DEL ACTO HUMANO

Como las cosas del mundo, así los actos humanos se completan y constituyen no sólo por sus especies, sino por las mil accidentalidades que las individualizan y enriquecen de ser. Santo Tomás no sólo considera el acto voluntario en sí, sino en cuanto completado por sus circunstancias. Es lo que hace en esta cuestión siguiendo a Aristóteles.

El Estagirita [1] no las conoce con nombre propio; las llama *estas cosas*, particulares accidentes de la acción humana. Fué Cicerón quien las designó con ese nombre definitivo de *circunstancias*, el cual en su obra de la *Invención retórica* [2] las estudia, inspirado en Aristóteles, como lugares secundarios de la argumentación del orador, que en sus defensas debe atenerse no sólo a la substancia de los hechos, sino también a las circunstancias atenuantes o agravantes de la acción (a.1 ad 1).

Nombre bien adecuado, comenta Santo Tomás, razón constructiva por excelencia, que de esas simples autoridades de los dos grandes filósofos sabe elaborar una teoría completa de las circunstancias. El hombre y el obrar humano están rodeados de mil circunstancias que les afectan, como en el mundo vemos muchas cosas que rodean y circunscriben localmente a los cuerpos. Y eso es en cada hombre *su circunstancia:* cosas o seres exteriores que rodean y circunscriben su vida y actividad, afectándola de mil modos. Circunstancia (de *circum-stare)* indicará, por lo mismo, dos cosas: una realidad exterior al sujeto—*aliquid extra substantiam rei*—que, sin embargo, le pertenece y se le adhiere y le afecta de algún modo—*ad rem ipsam pertinens, attingens aliquo modo actum*—. Sólo, en efecto, el existencialismo llega a considerar el mundo o las cosas que nos rodean como parte constitutiva del hombre, y de este subjetivismo existencialista participa la pedante frase del filósofo español: *Yo soy yo y mi circunstancia* [3].

Lo que está fuera de la substancia de una cosa y le pertenece de algún modo, es su accidente; son las dos notas características de la idea de accidente. Las circunstancias, pues, del acto humano, que rodean y afectan al mismo, son sus accidentes; suponen la substancia del acto ya constituída y vienen a enriquecer éste con la agregación de nuevo ser y constituirlo en toda su perfección, voluntaria y moral, o bien a desvalorizarlo con la adición de accidentes defectuosos.

Se trata, como indica Santo Tomás, de un caso de analogía con los accidentes del mundo físico. Las circunstancias del acto voluntario pueden ser físicamente una substancia, v. gr., otras personas cooperantes, instrumentos de la acción, etc., o pueden ser también verdaderos accidentes físicos del acto humano, que a su vez es un accidente predicamental. En todos los casos realizan la noción de circunstancias, de ser algo que rodea y circunscribe nuestros actos, afectándolos moralmente.

[1] *Ethic.* 3 c.2 (Bk 1111a5).
[2] L.1 c.24; ed. Firmin-Didot, vol.1 p.105.
[3] Ortega Gasset, *El hombre y su circunstancia.*

Mas no todos los accidentes físicos que rodean el acto humano son siempre circunstancias del acto moral, porque no le afectan e influyen sobre él en su valor moral. Para que los varios accidentes y concomitancias de la acción humana puedan decirse sus circunstancias voluntarias y morales y, como dice Santo Tomás, pertenezcan a la consideración del teólogo, se precisan dos condiciones: 1.ª Que sean de algún modo previstas o conocidas por el agente; si el objeto no da especie moral al acto sino en cuanto conocido por el sujeto, del mismo modo las circunstancias no influirán en su valor voluntario y moral sino conocidas junto con la substancia; v. gr., el que no advierte a la cualidad de la persona constituída en dignidad, no puede faltarle al respeto. La ignorancia de las circunstancias causa el involuntario acerca de ellas en el mismo sentido ya expuesto. 2.ª Que afecten no sólo al acto físico, sino que le modifiquen también en su cualidad moral, introduciendo nuevo aspecto de conveniencia o disonancia a la virtud o a las reglas morales. De lo contrario serían circunstancias neutras, meros accidentes físicos del acto. No siempre, v. gr., la circunstancia del lugar y tiempo en que se realiza la acción contribuye a valorarla moralmente, aumentando su mérito o demérito. Por eso los teólogos han precisado la noción de circunstancia diciendo: «Es un accidente del acto humano, al cual, ya constituído en su especie, le afecta moralmente».

Clasificación de las circunstancias del acto humano

En cuanto a la clasificación de las circunstancias, el Angélico se apoya en las dos autoridades de Aristóteles y de Cicerón. En su *Etica*, en efecto, el Estagirita había dado la enumeración siguiente: «Quis et quid et circa quid, vel in quo operatur, quandoque autem et quo, puta instrumento, et gratia cuius, puta salutis, et qualiter» [4]. Pero el Santo prefiere a ésta la enumeración que atribuye a Cicerón, expresada en la fórmula: «Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando». Es un caso típico de atribución no literal en el Aquinate. Naturalmente, el filósofo romano no ha acuñado ese verso mnemotécnico. En su obra de la *Invención retórica* ha descrito la infinidad de circunstancias y cualidades que pueden rodear a las personas, o los negocios, y de las cuales el orador debe tomar argumentos probables o necesarios [5]. No siete, sino varias decenas de condiciones individuantes se detiene en detallar con retórica morosidad el orador romano. Mas como para la enumeración de las notas individuantes ya se comprendían todos los accidentes individuales en el número septenario: *forma, figura, locus, situs, stirps, patria, nomen,* así aquí se reducen todas las circunstancias a este otro septenario, fórmula escolástica de procedencia ciceroniana, pues, al parecer, ya se encuentra en Mario Victorino, el otro romano que comentara la *Invención retórica,* de Cicerón.

Santo Tomás prueba así que es completa y razonable esta clasifica-

[4] *Ethic.* 3 c.2, trad. en ed. Pirotta (Taurini 1934) p.140.
[5] *De inventione oratoria* l.1 c.24-28: ed.M. Nisard, Didot (París 1881) I p.104-7.

ción. Las circunstancias de un acto pueden afectar, bien al acto mismo o bien a su efecto o a su causa. Al acto determinan y modifican las circunstancias de *tiempo, lugar* y el modo o cualidades de intensidad, hábito o pasión de la acción misma, comprendidas en el *quomodo*. Las determinaciones del efecto se integran en la circunstancia *quid*, qué ha hecho. En cuanto a las causas, se consideran el agente principal *(quis)* o *quién* ha hecho, la causa final o *por qué (cur)* y las causas instrumentales *(quibus auxilils)*. La causa formal es la misma especie del acto, y la causa material viene indicada en la *circa quid*. Es la misma ordenación razonada que el Santo ya daba en su comentario a los *Eticos* [6].

Plenamente circunstanciada diremos la acción que va revestida de todo ese conjunto de accidentalidades reducibles a estos siete tipos. En rigor, esta enumeración septenaria reproduce substancialmente la dada por Aristóteles. Sólo se precisaban pequeñas modificaciones. La expresión *in quo operatur*, que en el texto aristotélico se refiere al objeto o materia (a.4 ad 1), Santo Tomás la adapta a significar las determinaciones de lugar y tiempo. En cuanto a la circunstancia *circa quid*, fácilmente es reducida a la similar *quid*, que engloba todas las determinaciones accidentales del objeto.

También los autores modernos incluyen tres formas distintas en esta circunstancia: toda cualificación accidental del objeto, la cantidad de la materia del acto y los efectos que se siguen de la acción, v. gr., escándalo, daños, etc. Por lo demás, los moralistas modernos pueden, sin gran trabajo, realizar la inclusión, en estas siete formas de circunstancias, de los otros accidentes reales que acompañan nuestra acción y pueden tener alguna repercusión moral.

Como los accidentes reales contribuyen en tal alto grado a la riqueza e integridad del ser físico, del mismo modo las circunstancias morales son un factor de influencia, siempre muy importante, a veces decisiva, en la moralidad de nuestras acciones. Santo Tomás analizará este tema con especial cuidado, tanto al hablar de la moralidad en general (q.18 a.10.11) como al determinar la influencia de las circunstancias sobre la gravedad del pecado (q.73 a.6-10). Así ha construído una teoría completa de las circunstancias, cuyas fórmulas serán respetadas por la moral de todos los tiempos.

CUESTION 7

(In quatuor articulos divisa)

De circumstantiis humanorum actuum

De las circunstancias de los actos humanos

Deinde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum (cf. q.6 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: quid sit circumstantia.

Debemos seguidamente tratar de las circunstancias de los actos humanos, y en esto se han de averiguar cuatro cosas:

Primera: qué se entiende por circunstancia.

[6] *Ethic.* 3 c.3: ed.Spiazzi n.414ss.

Secundo: utrum circumstantiae sint circa humanos actus attendendae a theologo.

Tertio: quot sunt circumstantiae.

Quarto: quae sunt in eis principaliores.

Segunda: si debe el teólogo tener en cuenta las circunstancias de los actos humanos.

Tercera: cuántas son.

Cuarta: cuáles son las principales.

ARTICULO 1

Utrum circumstantia sit accidens actus humani [a]

Si la circunstancia es accidente del acto humano

Ad primum sic proceditur. Videtur quod circumstantia non sit accidens actus humani.

1. Dicit enim Tullius, in "Rhetorica" [1], quod circumstantia est "per quam argumentationi auctoritatem et firmamentum adiungit oratio". Sed oratio dat firmamentum argumentationi praecipue ab his quae sunt de substantia rei, ut definitio, genus, species, et alia huiusmodi; a quibus etiam Tullius oratorem argumentari docet [2]. Ergo circumstantia non est accidens humani actus.

2. Praeterea, accidentis proprium est inesse. Quod autem circumstat, non inest, sed magis est extra. Ergo circumstantiae non sunt accidentia humanorum actuum.

3. Praeterea, accidentis non est accidens. Sed ipsi humani actus sunt quaedam accidentia. Non ergo circumstantiae sunt accidentia actuum.

Sed contra, particulares conditiones cuiuslibet rei singularis dicuntur accidentia individuantia ipsam. Sed Philosophus, in III "Ethic." [3], circumstantias nominat "particularia", idest particulares singulorum actuum conditiones. Ergo circumstantiae sunt

Dificultades. Parece que la circunstancia no es un accidente del acto humano.

1. Dice Tulio en la "Retórica" que "circunstancia es la que en el discurso añade autoridad y firmeza a la argumentación". Pero en el discurso lo que da a la argumentación el vigor principal es lo concerniente a la substancia del problema, como la definición, el género, la especie y otras semejantes, por las cuales el mismo Cicerón enseña la argumentación al orador. Luego la circunstancia no es accidente del acto humano.

2. Propio del accidente es la inherencia en otro. Mas lo circunstante no está por inhesión en el sujeto, sino más bien fuera de él; no son, pues, las circunstancias accidentes del acto humano.

3. El accidente no es propiedad de otro accidente. Pero los mismos actos humanos son ya accidentes. Luego las circunstancias no son accidentes de los actos.

Por otra parte, las condiciones particulares de una realidad concreta se llaman accidentes individuantes de la misma. Pues bien, el Filósofo llama circunstancias a las "particularidades", es decir, a las condiciones singulares del acto concreto; las cir-

[a] Infra q.18 a.3; *Sent.* 4 d.16 q.3 a.1 q.ª1.

[1] *De invent. rhetor.* l.1 c.17.

[2] *Top.* c.3.

[3] C.1 n.15 (Bk 1110b33); S.Th., lect.2.

cunstancias son, pues, accidentes individuales del acto humano.

Respuesta. Puesto que los "nombres", según el Filósofo, "son signos de las cosas inteligibles", es necesario que el modo de nombrar una cosa corresponda al modo de entenderla. Nuestro conocimiento intelectual va de lo más conocido a lo menos conocido, y por eso transferimos a las cosas menos conocidas, para significarlas, los nombres de las más conocidas. Así, se dice en la "Metafísica" que "de las realidades espaciales se extendió el nombre de distancia a todo objeto contrario"; y del propio modo, nos servimos de nombres referentes al movimiento local para designar otros movimientos, pues que los cuerpos circunscritos a un lugar nos son más conocidos. De ahí viene que el nombre de "circunstancia" se haya derivado de las cosas espaciales a los actos humanos.

Dícese en un objeto corporal que algo le es circunstante o le rodea cuando, siendo exterior a él, sin embargo está en contacto con el mismo o se aproxima localmente. De igual modo, damos el nombre de circunstancias a todas las condiciones extrañas a la substancia del acto y que en algo le afectan. Mas lo que, estando fuera de la esencia de una cosa, pertenece, sin embargo, a ella, se llama accidente. Las circunstancias de los actos humanos son, pues, accidentes de los mismos.

Soluciones. 1. El discurso presta firmeza a la argumentación apoyado primero en la substancia del caso y secundariamente en las circunstancias que le rodean. Así, el individuo que es acusado primero por el homicidio perpetrado y secundariamente por haberlo ejecutado con dolo o por lucro, en tiempo y lugar sagrados o por cosas análogas. Por eso se señala expresamente que "las circunstancias añaden más fuerza a la argumentación en un discurso", es decir, en un plano secundario.

2. Puede una cosa ser accidente de otra de dos modos: en tanto es inherente al sujeto, como lo blanco se dice accidente de Sócrates; o bien en cuanto que ambas cosas son accidentes de un mismo sujeto, y así blanco es accidente de músico cuando amboš se unen en un mismo sujeto. De este modo se dice que las circunstancias son accidentes del acto.

3. Un accidente lo es de otro accidente, como acabamos de exponer, por la concurrencia de ambos en el mismo sujeto. Esto acontece de dos modos: uno, comparando los dos accidentes con el sujeto sin orden alguno entre sí, v. gr., blanco y músico en Sócrates; o bien con un cierto orden, por recibir el sujeto un accidente mediante el otro, como el cuerpo recibe el color mediante la superficie. En este sentido es como decimos que un accidente está en otro, como el color en la superficie. De ambas formas las circunstancias se relacionan con los actos, pues unas afectan directamente al agente, como el lugar y la condición de la persona, y otras se refieren a él mediante el acto, como el modo de la acción.

accidentia individualia humanorum actuum.

Respondeo dicendum quod, quia "nomina", **secundum Philosophum** [4], **"sunt signa intellectuum", necesse est quod secundum processum intellectivae cognitionis, sit etiam nominationis processus. Procedit autem nostra cognitio intellectualis a notioribus ad minus nota. Et ideo apud nos a notioribus nomina transferuntur ad significandum res minus notas. Et inde est quod, sicut dicitur in X "Metaphys."** [5], **"ab his quae sunt secundum locum, processit nomen distantiae ad omnia contraria": et similiter nominibus pertinentibus ad motum localem, utimur ad significandum alios motus, eo quod corpora, quae loco circumscribuntur, sunt maxime nobis nota. Et inde est quod nomen "circumstantiae" ab his quae in loco sunt, derivatur ad actus humanos.**

Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum a re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundum locum. Et ideo quaecumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circumstantiae dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei ad rem ipsam pertinens, accidens eius dicitur. Unde circumstantiae actuum humanorum accidentia eorum dicenda sunt.

Ad primum ergo dicendum quod oratio quidem dat firmamentum argumentationi, primo ex substantia actus: secundario vero, ex his quae circumstant actum. Sicut primo accusabilis redditur aliquis ex hoc quod homicidium fecit: secundario vero, ex hoc quod dolo fecit, vel propter lucrum, vel in tempore aut loco sacro, aut aliquid aliud huiusmodi. Et ideo signanter dicit quod per circumstantiam "oratio argumentationi firmamentum adiungit", quasi secundario.

Ad secundum dicendum quod aliquid dicitur accidens alicuius dupliciter. Uno modo, quia inest ei: sicut album dicitur accidens Socratis. Alio modo quia est simul cum eo in eodem subiecto: sicut dicitur quod album accidit musico, inquantum conveniunt, et quodammodo se contingunt, in uno subiecto. Et per hunc modum dicuntur circumstantiae accidentia actuum.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est (ad 2), accidens dicitur accidenti accidere propter convenientiam in subiecto. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, secundum quod duo accidentia comparantur ad unum subiectum absque aliquo ordine: sicut album et musicum ad Socratem. Alio modo, cum aliquo ordine: puta quia subiectum recipit unum accidens alio mediante, sicut corpus recipit colorem mediante superficie. Et sic unum accidens dicitur etiam alteri inesse: dicimus enim colorem esse in superficie. Utroque autem modo circumstantiae se habent ad actus. Nam aliquae circumstantiae ordinatae ad actum, pertinent ad agentem non mediante actu, puta locus et conditio personae: aliquae vero mediante ipso actu, sicut modus agendi.

ARTICULO 2

Utrum circumstantiae humanorum actuum sint considerandae a theologo

Si el teólogo debe tener en cuenta las circunstancias de los actos humanos

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod circumstantiae humanorum actuum non sint considerandae a theologo.

1. Non enim considerantur a theologo actus humani, nisi secundum quod sunt aliquales, idest boni vel mali. Sed circum-

Dificultades. Parece que el teólogo no debe considerar las circunstancias del acto humano.

1. El teólogo no considera los actos humanos sino en cuanto cualificados, buenos o malos; mas parece que las circunstancias no pueden

[4] *Periherm.* c.1 n.2 (Bk 16a3); S.Th., lect.2.
[5] L.9 c.4 n.1 (Bk 1055a9); S.Th., l.10 lect.5.

hacerlos tales, porque ningún sujeto es cualificado por algo que le es extraño, sino sólo por lo que está en él. Luego las circunstancias no deben ser atendidas por el teólogo.

2. Las circunstancias son accidentes de los actos. Pero un ser "puede tener infinitos accidentes", por lo que decía Aristóteles que "ningún arte o ciencia versa sobre lo accidental, si no es la sofística". Luego el teólogo no debe estudiar las circunstancias del acto humano.

3. El estudio de las circunstancias corresponde al orador; mas no siendo la retórica parte de la teología, el teólogo no debe ocuparse de las circunstancias.

Por otra parte, la ignorancia de las circunstancias causa el involuntario, como dicen el Damasceno y Gregorio Niseno; pero el involuntario excusa de la culpa, lo cual ya entra en el estudio del teólogo. Luego también el estudio de las circunstancias.

Respuesta. Por tres razones el teólogo debe tener en cuenta el estudio de las circunstancias: Primera, porque éste ha de considerar los actos humanos en cuanto conducentes a la bienaventuranza. Y si todo lo que conduce al fin debe estarle proporcionado, los actos humanos obtienen esa proporción al fin en cuanto sometidos a cierta medida que reciben de las circunstancias debidas. Estas, por lo tanto, deben ser examinadas por el teólogo.—Segunda, porque el teólogo estudia los actos humanos en tanto son buenos o malos, mejores o peores, y esta diversidad, como veremos, se aprecia por las circunstancias.—Tercera, porque el teólogo también considera estos actos en cuanto meritorios o demeritorios, para lo que se exige que sean voluntarios. Mas el juicio de los actos humanos como voluntarios es también en la medida en que las circunstancias sean conocidas o ignoradas, como ya se dijo. Incumbe, por lo tanto, al teólogo la consideración de las circunstancias.

Soluciones. 1. El bien útil es el ordenado a un fin, lo cual implica cierta relación, según dice el Filósofo: "En ser relativo a otro consiste el bien útil". Mas en los seres así relacionados a otro, éste no designa sólo algo interior, sino también algo adyacente externo, como en las relaciones de derecha e izquierda, igual y desigual, o semejantes. Siendo, pues, buenos los actos en cuanto útiles al fin, nada impide apreciar su bondad o malicia según su proporción a ciertos elementos exteriores.

2. Es cierto que lo puramente accidental está al margen de todo arte por su incertidumbre y variedad infinita; mas las circunstancias no son tales accidentes puramente fortuitos, pues, aunque exteriores al acto, le afectan de algún modo y se ordenan a él. Y estos accidentes propios son objeto del arte.

3. El estudio de las circunstancias incumbe al moralista, al político y al retórico. Al moralista, porque ellas contribuyen a establecer o quebrantar el medio virtuoso en los actos y pasiones humanas. Al político y retórico, según que por las circunstancias se tornen los actos laudables o vituperables, excusables o imputables; si bien bajo distinto aspecto, pues mientras el retórico persuade, el político juzga. Pero al teólogo, a quien sirven todas las artes, de todos esos modos le corresponde su estudio, pues con el filósofo moral considera los actos como virtuosos o viciosos, y con el

stantiae non videntur posse facere actus aliquales: quia nihil qualificatur, formaliter loquendo, ab eo quod est extra ipsum, sed ab eo quod in ipso est. Ergo circumstantiae actuum non sunt a theologo considerandae.

2. Praeterea, circumstantiae sunt accidentia actuum. Sed "uni infinita accidunt": et ideo, ut dicitur in VI "Metaphys." [6], "nulla ars vel scientia est circa ens per accidens, nisi sola sophistica". Ergo theologus non habet considerare circumstantias humanorum actuum.

3. Praeterea, circumstantiarum consideratio pertinet ad rhetorem. Rhetorica autem non est pars theologiae. Ergo consideratio circumstantiarum non pertinet ad theologum.

Sed contra, ignorantia circumstantiarum causat involuntarium, ut Damascenus [7] et Gregorius Nyssenus [8] dicunt. Sed involuntarium excusat a culpa, cuius consideratio pertinet ad theologum. Ergo et consideratio circumstantiarum, ad theologum pertinet.

Respondeo dicendum quod circumstantiae pertinent ad considerationem theologi triplici ratione. Primo quidem, quia theologus considerat actus humanos secundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur. Omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini. Actus autem proportionantur fini secundum commensurationem quandam, quae fit per debitas circumstantias. Unde consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet.—Secundo, quia theologus considerat actus humanos secundum quod in eis invenitur bonum et malum, et melius et peius: et hoc diversificatur secundum circumstantias, ut infra patebit (q.18 a.10.11; q.73 a.7).—Tertio, quia theologus considerat actus humanos secundum quod sunt meritorii vel demeritorii, quod convenit actibus humanis; ad quod requiritur quod sint voluntarii. Actus autem humanus iudicatur voluntarius vel involuntarius, secundum cognitionem vel ignorantiam circumstantiarum, ut dictum est [9]. Et ideo consideratio circumstantiarum pertinet ad theologum.

Ad primum ergo dicendum quod bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quandam: unde Philosophus dicit, in I "Ethic." [10], quod "in ad aliquid bonum est utile". In his autem quae ad aliquid dicuntur, denominatur aliquid non solum ab eo quod inest, sed etiam ab eo quod extrinsecus adiacet: ut patet in dextro et sinistro, aequali et inaequali, et similibus. Et ideo, cum bonitas actuum sit inquantum sunt utiles ad finem, nihil prohibet eos bonos vel malos dici secundum proportionem ad aliqua quae exterius adiacent.

Ad secundum dicendum quod accidentia quae omnino per accidens se habent, relinquuntur ab omni arte, propter eorum incertitudinem et infinitatem. Sed talia accidentia non habent rationem circumstantiae: quia ut dictum est (a.1), sic circumstantiae sunt extra actum, quod tamen actum aliquo modo contingunt, ordinatae ad ipsum. Accidentia autem per se cadunt sub arte.

Ad tertium dicendum quod consideratio circumstantiarum pertinet ad moralem, et politicum, et ad rhetorem. Ad moralem quidem, prout secundum eas invenitur vel praetermittitur medium virtutis in humanis actibus et passionibus. Ad politicum autem et rhetorem, secundum quod ex circumstantiis actus reddantur laudabiles vel vituperabiles, excusabiles vel accusabiles. Diversimode tamen: nam quod rhetor persuadet, politicus diiudicat. Ad theologum autem, cui omnes aliae artes deserviunt, pertinent omnibus modis praedictis: nam ipse habet considerationem de actibus virtuosis et vitiosis, cum morali; et considerat actus se-

[6] L.5 c.2 n.1 (Bk 1026b3); S.Th., l.6 lect.2.
[7] *De fide orth.* l.2 c.24: MG 94,953.
[8] Nemesius, *De nat. hom.* c.31: MG 40,724.

[9] In *Sed contra* et q.6 a.8.
[10] C.6 n.3 (Bk 1096a26); S.Th., lect.6.

retórico y político indaga el premio o la pena que merecen.

cundum quod merentur poenam vel praemium, cum rhetore et politico.

ARTICULO 3

Utrum convenienter enumerentur circumstantiae in tertio «Ethicorum» [a]

Si en el libro 3 de la "Etica" se enumeran convenientemente las circunstancias

Dificultades. Parece que no están convenientemente enumeradas las circunstancias en la "Etica" de Aristóteles.

1. Llámese circunstancia lo que es extrínseco al acto; mas sólo el lugar y tiempo responden a esta definición. Sólo, pues, habrá las circunstancias "cuándo" y "dónde".

2. De las circunstancias deriva la bondad o malicia del acto, que son un modo del acto. Por lo tanto, todas las circunstancias se encierran en una, que es "el modo de obrar".

3. Las circunstancias no son de la substancia del acto, a la cual sí pertenecen las causas del mismo. Deben, pues, excluirse todas las circunstancias que expresan causalidad, sea eficiente, final o material, como "quién", "por qué" y "acerca de qué".

Por otra parte, está la autoridad del Filósofo.

Respuesta. Tulio, en su "Retórica", asigna siete circunstancias, contenidas en el siguiente verso: "Quién, qué, dónde, con qué medios, por qué, cómo, cuándo". En un acto humano débese considerar, en efecto, quién lo hace, con qué medios o instrumentos lo ha ejecutado, qué es lo que ha hecho o

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter circumstantiae numerentur in III "Ethic." [11].

1. Circumstantia enim actus dicitur quod exterius se habet ad actum. Huiusmodi autem sunt tempus et locus. Ergo solae duae circumstantiae, scilicet "quando" et "ubi".

2. Praeterea, ex circumstantiis accipitur quid bene vel male fiat. Sed hoc pertinet ad modum actus. Ergo omnes circumstantiae concluduntur sub una, quae est "modus agendi".

3. Praeterea, circumstantiae non sunt de substantia actus. Sed ad substantiam actus pertinere videntur causae ipsius actus. Ergo nulla circumstantia debet sumi ex causa ipsius actus. Sic ergo neque "quis", neque "propter quid", neque "circa quid", sunt circumstantiae: nam "quis" pertinet ad causam efficientem, "propter quid" ad finalem, "circa quid" ad materialem.

Sed contra est auctoritas Philosophi in III "Ethicorum" (l.c.).

Respondeo dicendum quod Tullius, in sua "Rhetorica" [12], assignat septem circumstantias, quae hoc versu continentur: "Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando". Considerandum est enim in actibus quis fecit, quibus auxiliis vel instrumentis fecerit, quid fecerit, ubi fecerit, cur fecerit, quomodo fecerit, et quando fecerit. Sed Aristoteles, in III "Ethic." (l.c. nt.11), addit aliam, scilicet "circa quid", quae a Tullio comprehenditur sub "quid".

Et ratio huius enumerationis sic accipi potest. Nam circumstantia dicitur quod, extra substantiam actus existens, aliquo modo attingit ipsum. Contingit autem hoc fieri tripliciter: uno modo, inquantum attingit ipsum actum; alio modo, inquantum attingit causam actus; tertio modo, inquantum attingit effectum. Ipsum autem actum attingit, vel per modum mensurae, sicut "tempus" et "locus"; vel per modum qualitatis actus, sicut "modus agendi". Ex parte autem effectus, ut cum consideratur "quid" aliquis fecerit. Ex parte vero causae actus, quantum ad causam finalem, accipitur "propter quid"; ex parte autem causae materialis, sive obiecti, accipitur "circa quid"; ex parte vero causae agentis principalis, accipitur "quis" egerit; ex parte vero causae agentis instrumentalis, accipitur "quibus auxiliis".

Ad primum ergo dicendum quod tempus et locus circumstant actum per modum mensurae: sed alia circumstant actum inquantum attingunt ipsum quocumque alio modo, extra substantiam eius existentia.

Ad secundum dicendum quod isto modus qui est bene vel male, non ponitur circumstantia, sed consequens ad omnes circumstantias. Sed specialis circumstantia ponitur modus qui pertinet ad qualitatem actus: puta quod aliquis ambulet velociter vel tarde, et quod aliquis percutit fortiter vel remisse, et sic de aliis.

Ad tertium dicendum quod illa conditio causae ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantiae; sed aliqua conditio adiuncta. Sicut in obiecto non dicitur circumstantia furti quod sit alienum, hoc enim pertinet ad substantiam furti; sed quod sit magnum vel parvum. Et similiter est de aliis circumstantiis quae accipiuntur ex parte aliarum causarum. Non enim

[a] *Sent.* 4 d.16 q.3 a.1 q.ª2.3; *Ethic.* 3 lect.3; *De malo* q.2 a.6.

[11] C.1 n.16 (Bk 1111a3); S.Th., lect.3.

[12] *De invent. rhetor.* l.1 c.24.

por qué, cuándo y cómo lo hizo. Aristóteles añade otra: "acerca de qué", incluída por Tulio en la circunstancia "qué".

La razón de esta enumeración puede fundarse partiendo de la noción de circunstancia, la cual, siendo exterior al acto, de algún modo le afecta. Y esto puede suceder de tres maneras: o en cuanto afecta al acto mismo, a sus causas o a sus efectos. Al acto mismo puede afectarle como su medida en el "tiempo", en el "espacio", o bien cualificándole por el "modo de obrar". Respecto del efecto, se considera la circunstancia "qué" ha hecho el agente. Y si se trata de las causas de la acción, puede referirse a la causa final, o "por qué"; a la causa material, que es el objeto, y resulta la circunstancia "acerca de qué"; a la causa eficiente, o "quién" ha hecho; por fin, a la causa instrumental, de que resulta la circunstancia "con qué medios".

Soluciones. 1. El tiempo y el lugar circunscriben el acto como su medida exterior; mas las otras circunstancias tienen algún contacto con él, aunque extrañas a la substancia del acto.

2. Este modo de obrar bien o mal no es una circunstancia, sino consecuencia de todas ellas; pero el modo especial que figura como circunstancia se refiere a la cualidad del acto, como el marchar veloz o tardo, golpear suave o fuerte y otros análogos.

3. No es circunstancia la condición de la causa de la cual depende la substancia del acto, sino otras condiciones accidentales; así, en el hurto, no es la circunstancia de robar lo ajeno—porque esto forma su esencia—, sino que sea de mayor o menor cantidad. Y lo mismo respecto de las demás causas; no es, por ejemplo, circunstancia el fin que da la es-

pecie del acto, sino otros fines sobreañadidos; ni que el guerrero obre con fortaleza por el amor y el bien de esa virtud, sino cuando así obra por la liberación de la ciudad o del pueblo cristiano y otros motivos semejantes. Lo mismo ha de decirse de la circunstancia "qué", pues si alguien, al derramar agua sobre otro, lo moja, no es circunstancia, sino el que esto le sea nocivo o sano, le enfríe o caliente.

finis qui dat speciem actus, est circumstantia; sed aliquis finis adiunctus. Sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia; sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel populi Christiani, vel aliquid huiusmodi. Similiter etiam ex parte eius quod est "quid": nam quod aliquis perfundens aliquem aqua, abluat ipsum, non est circumstantia ablutionis; sed quod abluendo infrigidet vel calefaciat, et sanet vel noceat, hoc est circumstantia.

ARTICULO 4

Utrum sint principales circumstantiae «propter quid», et «ea in quibus est operatio» [a]

Si son las principales la circunstancia del fin y de la materia del acto

Dificultades. Parece que no son las principales las circunstancias "por qué" y "en qué está la operación", puestas por el Filósofo en su "Etica".

1. Las circunstancias en que se realiza la operación parecen ser el lugar y tiempo; pero éstas son las más extrínsecas al acto. Luego tales no parecen ser las circunstancias más importantes.

2. El fin es extrínseco a la obra. Luego no parece ser la principal circunstancia.

3. Lo principal en una cosa son la causa y la forma de la misma. Luego la persona agente, que es la causa, y el modo del acto, que es la forma del mismo, parecen ser las dos circunstancias principales.

Por otra parte, Gregorio Niseno afirma que son "las circunstancias principales el fin y la materia de la acción".

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sint principales circumstantiae "propter quid", et "ea in quibus est operatio", ut dicitur in III "Ethic." [13].

1. Ea enim in quibus est operatio, videntur esse locus et tempus: quae non videntur esse principalia inter circumstantias, cum sint maxime extrinseca ab actu. Ea ergo in quibus est operatio, non sunt principalissimae circumstantiarum.

2. Praeterea, finis est extrinsecus rei. Non ergo videtur esse principalissima circumstantiarum.

3. Praeterea, principalissimum in unoquoque est causa eius et forma ipsius. Sed causa ipsius actus est persona agens; forma autem actus est modus ipsius. Ergo istae duae circumstantiae videntur esse principalissimae.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus [14] dicit, quod "principalissimae circumstantiae sunt cuius gratia agitur, et quid est quod agitur".

[a] *Sent.* 4 d.16 q.3 a.2 q.2; *Ethic.* 3 lect.3.
[13] C.1 n.18 (BK 1111a18); S.TH., lect.3.
[14] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.31: MG 40,728.

Respondeo dicendum quod actus proprie dicuntur humani, sicut supra dictum est (q.1 a.1), prout sunt voluntarii. Voluntatis autem motivum et obiectum est finis. Et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa quae attingit actum ex parte finis, scilicet "cuius gratia": secundaria vero, quae attingit ipsam substantiam actus, idest "quid fecit". Aliae vero circumstantiae sunt magis vel minus principales, secundum quod magis vel minus ad has appropinquant.

Respuesta. Como ya se ha dicho, los actos son propiamente humanos en tanto son voluntarios; mas el motivo y objeto de la voluntad es el fin. Por eso, la principal de todas las circunstancias es la que afecta al acto como fin; y después de ella, la que modifica la substancia del acto, o circunstancia qué ha hecho. Las demás circunstancias son más o menos principales en tanto se acercan más o menos a estas dos.

Ad primum ergo dicendum quod per ea in quibus est operatio, Philosophus non intelligit tempus et locum, sed ea quae adiunguntur ipsi actui. Unde Gregorius Nyssenus (cf. nt.14), quasi exponens dictum Philosophi, loco eius quod Philosophus dixit, "in quibus est operatio", dicit "quid agitur".

Ad secundum dicendum quod finis, etsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, inquantum movet ad agendum. Unde et maxime actus moralis speciem habet ex fine.

Ad tertium dicendum quod persona agens causa est actus secundum quod movetur a fine; et secundum hoc principaliter ordinatur ad actum. Aliae vero conditiones personae non ita principaliter ordinantur ad actum. — Modus etiam non est substantialis forma actus, hoc enim attenditur in actu secundum obiectum et terminum vel finem: sed est quasi quaedam qualitas accidentalis.

Soluciones. 1. El Filósofo no entiende por circunstancias en que está la operación el lugar y tiempo, sino los accidentes sobreañadidos al acto mismo. Por eso Gregorio Niseno, como explicando la expresión del Filósofo, pone en lugar de ella "qué" obra el agente.

2. El fin, si bien no es de la substancia del acto, es su causa principalísima, en cuanto mueve al agente a obrar. De ahí que el acto moral se especifique sobre todo por el fin.

3. La persona que obra es causa del acto y a él se ordena en cuanto es movida por el fin, en virtud del cual se ordena principalmente al acto; las demás condiciones de la persona no guardan relación tan principal con el acto.—Tampoco el modo confiere la forma substancial al acto, la cual es dada por el objeto, que es término y fin, sino es sólo su cualidad accidental.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 8-10

DEL ACTO DE LA VOLUNTAD Y SUS PRINCIPIOS MOTIVOS

Continúa Santo Tomás el tratado de los actos humanos. Terminado el estudio del acto voluntario en general, procede al análisis detallado de los elementos constitutivos del acto humano completo, analizando cada uno de ellos en particular y los problemas que plantea. La voluntad divina o angélica, siguiendo a un conocimiento intelectual puro, intuitivo, se actualiza en un instante, en un solo impulso o acto simple de volición perfecta, que comprende múltiples virtualidades, en un amor conjunto de fin y medios particulares a él ordenados. Pero la voluntad humana, conforme al conocimiento discursivo de nuestra razón, que se desarrolla de lo imperfecto a lo perfecto por actos sucesivos parciales de aprehensión, juicios y raciocinios, hasta la posesión total del objeto, va también desplegando en sucesivas etapas una serie de actos parciales, todos los cuales integran la acción humana perfecta. A conocer esta lógica sutil de la voluntad, calcada sobre la lógica del conocer, ha dedicado Santo Tomás estos finos análisis, que implican una profunda disección del querer humano.

Como los procesos racionales se mueven entre principios y consecuencias, paralelamente los procesos volitivos se mueven entre los dos polos de fines y medios. Y si a conocer los principios van dedicados diversos actos, de simple aprehensión y de juicios más o menos perfectos, de igual modo la voluntad pone diversos actos respecto de los fines. Estos son de tres especies : simple volición, intención y fruición.

1. La voluntad inicial del fin (q.8)

Santo Tomás, lógicamente, considera ante todo estos actos de la voluntad sobre los fines. Y en estas tres cuestiones siguientes se ocupa del acto primero, que inicia todo el proceso voluntario : *el primer querer de la voluntad.* Tal acto inicial en ninguna lengua ha recibido una forma verbal propia y distinta, sino que se le designa con los nombres comunes de la facultad y su acto : *Simplex actus voluntatis,* le llama Santo Tomás, *prima volitio finis, simplex complacentia finis.*

Y con razón se reserva tal nombre, pues el primer acto de la voluntad debe ser una volición del fin en absoluto, aun irrelacionado con los medios : «Voluntas proprie est ipsius finis» (q.8 a.2). Toda actuación de la voluntad comienza por el fin, el cual permanece siempre el centro o término directo y principal de nuestro querer. El deseo de los medios es siempre indirecto ; no en sí mismos, sino en orden al fin, son siempre buscados.

El objeto de este *primer querer* voluntario es tan amplio como el de la voluntad misma. Nada menos que el bien, real o aparente, pero siempre propuesto en razón de bien. En su primer acto, raíz de toda la actividad posterior, la voluntad siempre se dirige y apetece el bien, el cual, ya desde la primera cuestión, viene identificado con el fin. Y los medios, ¿no son también una clase de bienes? Parece, pues, que deben ser a su vez objeto de estos actos de la voluntad iniciales.

Mas los bienes-medios entrañan en su noción referencia esencial a los bienes en sí o fines ; no pueden ser apetecidos sin un previo amor del fin y, por lo tanto, nunca en un primer acto de voluntad absoluta. Ciertamente, advierte el Angélico, el mismo movimiento de tendencia al fin es razón de desear los medios, los cuales pueden estar incluídos en la inicial volición del fin. Nunca éstos pueden ser deseados sino en el amor del fin ; no obstante, suele preceder, aun en el tiempo, un primer acto y complacencia absoluta del fin. Y aun debe añadirse, con los teólogos comentaristas, que el fin y los medios, siendo directamente y en un acto absoluto queridos, por fuerza han de terminar actos distintos de la voluntad, si bien indirectamente pueden ir implicados el amor al fin en la volición de los medios y éstos en el querer del fin [1]. En todo caso, se ha de rechazar la idea escotista de un acto de voluntad *neutro,* que no se dirigirá ni al fin ni a los medios, sino al bien en absoluto. Suposición falsa, ya que ese bien forzosamente se ha de determinar en la línea de fin, si es apetecido en sí, o en la de los medios, si es buscado en orden a otros. Recordemos el estrecho y uniforme paralelismo que siempre invoca Santo Tomás entre los procesos del entendimiento, que se mueve necesariamente de los principios a las conclusiones, y los de la voluntad, cuyo movimiento es también del fin a los medios.

2. Mutuo influjo del entendimiento y la voluntad

a) Intelectualismo y voluntarismo

Pero el interés mayor se centra sobre las doctrinas generales que el Santo expone en las cuestiones 9 y 10. Aquí plantea el tema de los *motivos de la voluntad,* o las causas que cooperan en la producción de sus actos. Y señala en la cuestión 9 cinco principios de moción : tres internos : el intelecto proponente, el apetito que incita, la voluntad impulsora ; y dos exteriores : Dios y los cuerpos celestes.

Es evidente que la cuestión, así planteada, se generaliza, pues se sientan aquí principios válidos para toda la actividad voluntaria. Ya el término *voluntas* no es sólo la primera volición, sino que supone la potencia respecto de todos sus actos. Pero era conveniente—glosa Cayetano—que la cuestión fuera planteada con ocasión del primer acto, el cual más que ninguno precisa de motivos, siendo todos los actos siguientes movidos en virtud de él.

Si bien se trata aquí de una doctrina de principios y análisis psicológicos, de la cual se ha ocupado Santo Tomás en las cuestiones de antropología de la *Suma* (1 q.82) y en otros lugares, era lógico, al hablar de los actos voluntarios, fijar los principios de la motivación de

[1] Salmantic., *Cursus theol.* in 1-2 q.8 a.3 : ed.Palmé, vol.5 p.532 ; Io. a S. Thoma, *In 1-2* q.10 d.5 a.3 : ed.Vives, t.5 p.483ss.

los mismos y de los modos de esta moción, doctrina imprescindible para penetrar en la intimidad de la vida moral y de los motivos de los actos voluntarios.

En rigor, estas causas o motivos del acto voluntario se reducen a tres: *dos internos*, el entendimiento y la voluntad, y *uno externo*, que es Dios. De la voluntad se investiga como principio motor de sus propios actos y de los actos de las demás potencias, los cuales por esta moción se constituyen en actos voluntarios imperados. Los otros factores, pasionales o agentes astrales, se han de reducir, como veremos, a la moción del objeto o de entendimiento.

La cuestión capital se refiere a la motivación y acción recíproca del entendimiento y voluntad. Hemos definido la acción voluntaria como un producto del obrar conjunto del entendimiento y de la voluntad. Del mismo modo, la acción libre será para Santo Tomás fruto de la cooperación íntima de ambas facultades; y, en general, para el Angélico, «no es posible ninguna actividad verdaderamente humana que no proceda causalmente del entendimiento y de la voluntad, del conocimiento y de la volición» [2].

Pero la inteligencia y la voluntad son dos poderes soberanos, cada cual en su propia esfera y dominio de la vida psíquica. Preguntar aquí cómo se mueven una y otra, qué influjo causal corresponde a cada cual en la producción del acto voluntario, que es toda acción humana —como el Santo lo hace en el a.1 q.9—, es plantear el problema general de las relaciones y modo propio de actuación del entendimiento y la voluntad. Problema que surge con tan acuciante monotonía en innúmeras cuestiones de la filosofía y teología tomistas, y máxime en su doctrina moral, puesto que todos los productos morales son debidos a esa mutua unión de lo intelectual y lo volitivo; de una manera insistente se habla del mismo en las cuestiones del acto beatífico, de la elección, del imperio, del fundamento de la moralidad, de la formación y esencia de la virtud, de la ley, de la fe, de la caridad y su influencia sobre toda la vida moral, de la prudencia, y en todos los temas particulares del sujeto y esencia de las demás virtudes. En nuestro caso se establecen los principios generales para construir una teología de la voluntad, que resuelva con armonía y coherencia tan complejas cuestiones.

Recordemos que el tema de estas relaciones entre inteligencia y voluntad ha hecho nacer las dos tendencias en constante forcejeo durante toda la historia del pensamiento, el *intelectualismo* y el *voluntarismo*. Es verdad que ambos nombres vienen a encubrir muchas veces diversas concepciones metafísicas o psicológicas, y hasta sistemas filosóficos del todo distintos; pero en el fondo se han originado de una diversa idea sobre la esencia y funciones íntimas de aquellas facultades.

El intelectualismo rígido acentúa y valora de un modo excesivo y unilateral el entendimiento y sus productos, conocimiento, idea, etc., sobre la voluntad, concediéndole una primacía y un puesto absolutamente dominantes en la actuación divina y humana. Sus formas llegan, desde la absorción panteística de la realidad por la idea, a la reducción de la virtud ética a un mero saber, o negación de la voluntad libre, rígidamente conducida y determinada por el conocimiento. El voluntarismo, por el contrario, sacrifica el entendimiento a una sobrevaloración de la voluntad, que empuña el cetro y obtiene la primacía y un puesto

[2] S. M. MANSER, O. P., *La esencia del tomismo* c.2, trad. española por G. Yebra (Madrid 1947) p.215.

predominante en la actividad humana. Son aún mayores los males y más funestas las consecuencias del voluntarismo, en todas sus formas, en el campo metafísico, moral, crítico o jurídico, condensadas en la negación del *orden racional* en el mundo de las esencias y en la vida del hombre, que se substituye por el contingentismo pleno y la más grande movilidad y *arbitrariedad* de la voluntad humana y aun divina.

Ambas tesis desviadas tienen un mismo punto de partida falso, que es la tendencia a disociar el hombre, a descomponerlo, considerando en él sólo una parte, ahogando así el armónico desarrollo de la vitalidad del hombre, que para su perfección total necesita de la otra. Tratan de separar por completo el entendimiento y la voluntad, el conocimiento y el amor, de arrancarlos de su natural unión y armonía, de independizarlos para asegurar así la primacía de una de las partes. Pero este afán por rebajar uno de los elementos del hombre, su intelectualidad o libertad, razón o voluntad de acción, a la larga redunda en daño de la parte que se quiere exaltar, que no obtiene su verdadera expansión sin el concurso de la otra mitad.

Santo Tomás, en esta su construcción de la teología del obrar voluntario, ha sabido evitar los dos escollos, intelectualista y voluntarista, y ha trazado una línea media y de equilibrio, definiendo con exactitud los límites y dominios del entendimiento y voluntad y las mutuas relaciones de ambas facultades soberanas. Su actitud se condensa en la siguiente afirmación del P. Manser: «Santo Tomás distingue rigurosamente entre entendimiento y voluntad, pero *no los separa entre sí;* aboga más bien en favor de una *colaboración armónica, mutuamente subordinada*» [3].

Ante todo, la concepción tomista representa un *intelectualismo moderado;* nada más patente, pues que siempre ha sostenido la primacía de naturaleza intrínseca del entendimiento sobre la voluntad. Esta superioridad *simpliciter* se deriva del objeto y se extiende a todos los aspectos del orden de esencia. Lo verdadero es una perfección más pura, más fundamental, más cercana al ser que lo bueno y anterior a él.

Por eso el entendimiento, facultad de lo verdadero, es más noble y perfecto, obtiene natural prioridad sobre la voluntad, facultad del bien. La intelectualidad es la forma propia, raíz especificante de la naturaleza humana y raíz del apetito racional o voluntad. Si, pues, la voluntad es potencia que emana de la inteligencia, naturalmente habrá de estar subordinada a ella. Del mismo modo, la actividad del entendimiento, el conocer, de suyo es más alto y espiritual que el querer de la voluntad, por su prioridad sobre éste y perfecta inmanencia. «Este grandioso pensamiento de la primacía de lo verdadero, del entendimiento y el conocimiento, sobre lo bueno, la voluntad y la volición, lo aplicó Santo Tomás al universo y al hombre con una lógica férrea» [4], salvando así la ciencia, las esencias inmutables de las cosas, y con ello el orden lógico, ontológico y moral.

Pero Santo Tomás ha salvado lo que debe salvarse del sano voluntarismo, porque ha otorgado otra *primacía* a la voluntad. Esta superioridad de la voluntad es relativa, accidental, *secundum quid;* pero no es menos universal y soberana en su propio orden, y éste es el dominio del *agere,* del movimiento y acción, de tendencia y fuerza impul-

[3] MANSER, O. P., o.c., p.211.

[4] MANSER, O. P., o.c., p.218. Cf. DIONYS. SIEDLER, *Intellectualismus und voluntarismus bei Albertus Magnus:* Beitrage z. Geschichte der Phil. und Theol. des Mittelalters, t.36 fasc.2 (Münster 1941) p.255

sora. Bajo este aspecto obtiene preeminencia efectiva sobre la inteligencia en todo el orden de la acción humana en este mundo. Si bien, absolutamente, la actividad intelectual es el fin del querer y de la tendencia, pero sólo se hace efectiva en el término o beatificación, en la posesión de Dios *in patria*; en este mundo la conserva en la pura actividad científica y de contemplación. Pero la voluntad, aunque esencialmente subordinada al conocimiento y razón, obtiene primacía efectiva, tanto natural como sobrenatural, en todo el orden de acción y tendencia *in via*, por el dominio de su *libertad* sobre toda la esfera existencial de la actividad concreta.

Esta concepción armónica de las dos facultades, de lo intelectual y volitivo, la ha trasladado Santo Tomás al plano de la actuación de las mismas, a todo el orden del movimiento voluntario. Como hemos dicho, este movimiento voluntario es un producto combinado de actos del entendimiento y de la voluntad, y aun el acto moral más simple reunirá en sí los dos momentos, intelectual y volitivo. Como ha enseñado una diferencia radical de las dos potencias, sin confusión ni absorción de una en otra, así también establece *neta distinción* de la moción intelectiva y de la voluntad, de distinto orden y naturaleza, sin ceder nunca a la idea y tendencia a asimilar, confundiéndolos, el influjo del entendimiento con el de la voluntad. Y, dada la primacía señalada a cada potencia en su propio orden, también establece un dominio e influencia universal de entendimiento y voluntad en sus respectivas esferas, con anterioridad absoluta de la moción intelectual o del objeto. La armonía e íntima compenetración de ambas mociones en una mutua cooperación, con efecto indivisible, tendrá lugar a través de la *subordinación* de cada cual a la esfera de influencia de la otra. Procediendo ya al análisis de las distintas mociones, veamos cómo.

b) Doble principio de moción

Santo Tomás ha propuesto la doctrina en torno al *motivo de la voluntad*, porque es de los actos de la voluntad de los que directamente se discute. La idea de *motivo* tiene sentido de todo *principio activo* de movimiento, o *causa* de los actos de la voluntad. La respuesta adquiere, sin embargo, valor general con aplicación directa a todas las facultades que intervienen en el acto humano y voluntario.

Es lógico que, tratándose de movimientos y principios de moción, el Santo invoque como fundamento último la doctrina general del acto y la potencia. No en vano es tenida como clave de su sistema, generadora de todas sus directrices e ideas principales del mismo.

La argumentación es lúcida y transparente: Nuestra voluntad es, al fin, una *potencia* racional, indiferente para sus actos, y toda su actividad espiritual entra en el concepto categorial de un *movere*, que es reducción de la potencia al acto. Pero, según universal ley y principio, todo ser en potencia requiere ser movido por otro ser en acto. En consecuencia, *tantas serán las mociones necesarias y los correspondientes principios activos, cuantos sean los estados de potencia o indiferencia.*

Ahora bien, es doble la indiferencia que encierra dentro de sí cualquier potencia: *indiferencia de contradicción*, para obrar o no obrar, amar o no amar; *indiferencia de contrariedad* o especificante, para querer este o aquel objeto. Necesariamente, pues, correspondiendo a estas dos indiferencias, se requieren para toda acción voluntaria dos

determinaciones y dos principios de actuación: una, que debe superar la indiferencia de obrar o no obrar, moviendo la voluntad a la producción efectiva del acto: es la *motio quoad exercitium*. Otra, que la impulse a querer tal objeto determinado: *motio quoad specificationem*.

La naturaleza de estas dos mociones es muy diversa. La moción de *ejercicio* procede del *sujeto*, es *eficiente y de ejecución*. La moción de *especificación* procede del *objeto*, es *á fin* o *intencional* y por atracción.

Causa agente, impulsora o determinante del sujeto, y especificación determinante del objeto por simple moción final de atractivo y conveniencia del bien, son, pues, los dos *principios motivos* de la voluntad a sus actos. Pero este precedente sentado por Santo Tomás es principio de validez universal, que al menos con propiedad se aplica a las *potencias racionales*, cognoscitivas y volitivas, de toda la vida animal. Todas ellas se actúan por aprehensión, por lo que reciben la especificación o determinación intencional del objeto, además del impulso eficiente del subjeto. La especificación del objeto va impresa en el impulso o dirección determinada a un término, que la imprime el agente, pues sólo por metáfora se dice que la piedra es atraída hacia el centro [5]. Volvemos de nuevo al principio universal del movimiento de todos los seres hacia un fin, sea por una inteligencia a ellos unida, sea por una inteligencia separada.

Santo Tomás pasa después a repartir ambos papeles, adjudicando la categoría de principios a los dos poderes soberanos del hombre: entendimiento y voluntad. Y afirma que en el hombre *la voluntad es el principio universal de ejecución o actuación eficiente que mueve a todas las facultades anímicas a sus actos. Al entendimiento corresponde la moción especificativa del objeto o de principio formal*, el cual de este modo mueve a la voluntad, e indirectamente, a través de ella, a las demás potencias [6]. Así, pues, el entendimiento y voluntad obtienen cada una la supremacía en la propia modalidad de obrar, como conservan su peculiar superioridad de naturaleza. Ambos son motores universales, porque los objetos de ambas son también universales y se incluyen mutuamente; lo verdadero es una porción del bien universal, y lo bueno es una razón particular de verdad. De ahí también la mutua interacción de las dos facultades, que entre sí ejercen constante influjo dentro de su propia esfera. La voluntad no se mueve a querer si previamente no le propone objeto conveniente la inteligencia, ni ésta entiende algo si no es aplicada a la acción por la voluntad. Sin embargo, la absoluta prioridad es del intelecto, ya que debe preceder la moción del objeto y del fin.

---

[5] P. BÁÑEZ, O. P., *De fine ultimo et de actibus humanis* in q.9 a.1 (Comentarios inéditos a la 1-2 de Santo Tomás: ed. BELTRÁN DE HEREDIA, comentario posterior de 1597 [Salamanca 1942] appendix p.386-7)

[6] *Contra Gent.* 3,26: «Voluntatem esse altiorem intellectu quasi eius motivam, falsum esse manifestum est. Nam primo et per se intellectus movet voluntatem... Et iterum voluntas movet intellectum ad operandum in actu per modum quo agens movere dicitur; intellectus autem voluntatem per modum quo finis movet... agens autem est posterior in movendo quam finis...; unde apparet intellectum simpliciter esse altiorem voluntate, voluntatem vero intellectu per accidens et sec. quid».

3. *La voluntad, causa impulsora y eficiente*

a) El hecho

Pero toda la efectividad y ejercicio actual de los actos procede de la voluntad, no sólo para el entendimiento, sino para todas las facultades del alma. En este orden práctico de la actividad, la primacía y dominio de la voluntad es incuestionable. «En la innumerable multitud y variedad de acciones, movimientos, sentimientos, inclinaciones, hábitos y potencias que hay en el hombre—decía San Francisco de Sales—, Dios ha establecido *una natural monarquía,* siendo la voluntad la que impera y domina en cuanto existe en este mundo pequeño». Este gobierno monárquico de la voluntad implica que, en el orden del ejercicio actual, todas las facultades psíquicas le están subordinadas, siendo por ella movidas, como universal principio activo de ejecución [7].

La extensión de esta moción activa de la voluntad no es universal. A ella se substraen todos los movimientos del sistema automático fisiológico o potencia vegetativa. Las mismas *potencias racionales* producen a veces sus actos sin ser aplicadas por la voluntad, sino naturalmente determinadas por sus objetos; v. gr., el entendimiento ante la verdad evidente y la vista en presencia de los colores obran por la inclinación natural, al modo de potencias naturales, y sólo reciben la determinación de la causa primera. Más tarde, al hablar del imperio (q.17), determinará Santo Tomás el alcance de este dominio o poder activo de la voluntad y qué actos se substraen a su influjo.

b) Explicación teológica. La moción moral

Los tomistas posteriores han explicado la *naturaleza íntima de esta moción,* destacando el pensamiento del Aquinate, cierto y patente en muchos lugares de sus obras, y enfrentándose con una concepción antitética sobre la acción de la voluntad: es la teoría escotista, que explica la influencia de la voluntad sobre toda la vida psíquica en el plano de la *moción moral.* La idea escotista es que basta una *cierta simpatía—per quandam sympatiam*—y *natural coligación* de las facultades inferiores en la misma alma para poner en acción, cuando la voluntad quiere, a estas fuerzas psíquicas que le están subordinadas. El simple movimiento de la voluntad determinaría en ellas, por natural refluencia, las mismas tendencias y deseos, al modo como diversas antenas, previamente sintonizadas con una principal, recogerían las mínimas vibraciones ondulatorias que emite ésta. Esta idea de Escoto, de una moción por natural simpatía, seguida por diversos teólogos, es aplicada por él a la causalidad instrumental [8].

Mas para los tomistas, y en buena teología, toda moción de ejecución se ha de colocar en el plano de la causalidad eficiente. La voluntad no puede poner en acción las otras potencias—cognoscitivas, apetitivas, motrices—sino por una *inmutación* física, imprimiendo en ellas

[7] *Q.9* a.1; cf 1 q.82 a.4; *De malo* q.6 a.unic.; *De verit.* q.22 a.12,13; *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.1; d.27 q.2 a.4i sol.3 ad 5.

[8] Scotus, *Sent* 2 d.42 q.unic. concl.3.

un real impulso y nuevas energías para obrar. Sólo así se explica la efectiva subordinación de todas ellas a la voluntad como primer principio activo en nosotros, el mando y dominio pleno que ésta ejerce en todo el campo de nuestra actividad. Santo Tomás se expresa con claridad más tarde, diciendo que la acción impulsiva de la voluntad sobre las demás potencias es *el uso* que ejerce sobre ellas; que éste se verifica por *aplicación* de todas ellas a sus actos, las cuales se comparan al motor voluntario, como *instrumentos* respecto del agente principal [9]. Se trata de una real alteración e impulso de la voluntad sobre las potencias movidas [10]. La idea de causa instrumental y de real eficacia es la única que explica, por lo tanto, esta moción previa de la voluntad, que libremente dispone de las demás energías psíquicas y las aplica, como instrumentos vivientes, al ejercicio real de sus actos.

c) Influencia de causalidad eficiente

No es posible, por lo tanto, hablar de real moción de la voluntad sobre las potencias del alma sin alguna real comunicación de virtud y energía motiva, en el plano de causalidad eficiente y mediante subordinación instrumental.

En el campo sobrenatural y de la vida moral es esto más patente. En su moción impulsiva, la voluntad no sólo aplica las potencias apetitivas a sus actos, sino que, sobre todo a través de la caridad, las eleva a producir efectos superiores a su naturaleza, actos virtuosos meritorios de vida eterna. Pero esto no sería posible si no recibiera una virtud superior, es decir, el influjo real de la voluntad informada por la caridad.

Del mismo modo, en el plano natural, las tendencias apetitivas—concupiscible e irascible—son en el hombre libres y participan formalmente del voluntario y de la moralidad, siendo sujetos de las virtudes que rectifican las pasiones. Y no se explicaría esta efectiva, aunque participada, libertad y bondad moral de sus actos, si no recibieran de la voluntad esta moción subjetiva e interna, que es impresión participada de la virtud y fuerza espiritual.

Estamos en pleno campo de la premoción física. Tampoco la teoría suareciana del concurso simultáneo puede dar idea de esta moción previa y aplicante, de este *uso* que hace la voluntad de las potencias inferiores, como agentes subordinados [11].

Subrayemos cómo esta doctrina expresa la ley general sobre el modo de moción de la voluntad.

La llamada *redundancia* de los afectos y movimientos intensos de gozo, dolor, etc., de la parte espiritual sobre la sensible, ha de reducirse, como veremos, bien a esta inmutación e impulso eficiente de la voluntad sobre el apetito, bien a la influencia a través de la representación del objeto, pero nunca a una pretendida efluencia emanativa de la corriente psíquica espiritual en la sensible, lo que es mera expresión metafórica [12]. Parejamente habla Santo Tomás de una *difusión*

[9] 1-2 q.16 a.1: «Voluntatis tanquam primi moventis... sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quae comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens».

[10] 1 q.32 a.4: «Dicitur movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum et impellens impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes alias vires».

[11] Io. a S. Thoma, *Cursus theologicus* in 1-2 q.10 d.5 a.4 n.20-27: ed.Vives, V p.497ss; *Cursus philosophicus.* Philosop. nat. q.12 a.6: ed.Vives (1883), III p.551ss.

[12] Io. a S. Thoma, *Cursus theologicus* in 1-2 l.c., n.24 p.498.

de la virtud moral desde la potencia principal a las potencias inferiores, explicando él mismo cómo tal difusión se verifica por comunicación de la virtud del agente principal—comunicada como impresión transitoria y sólo durante la acción—sobre la potencia movida [13].

4. *El entendimiento y su moción especificativa*

a) El principio general

Con la misma universalidad que la de la voluntad, se presenta la influencia de la inteligencia sobre la acción y sobre el principio universal de acción, que es la voluntad. Influencia de luz, de verdad, de iluminación o descubrimiento del bien que ha de amar, pero, al fin, verdadero influjo causal o moción. Santo Tomás ha podido sentar aquí la afirmación general: *El entendimiento mueve a la voluntad a la especificación del acto.*

Esta determinación implica una suave fuerza de atractivo hacia el bien, no necesidad de obrar. Pero no es menos necesaria. La voluntad no quiere nada determinado si no ha sido previamente conocido, pues no hay nada que sea apetecible por la voluntad, fuera de aquello que ha sido conocido como tal. El querer de la voluntad está así *absolutamente condicionado por la aprehensión* del bien, por la intervención del intelecto, que presenta el objeto. En este sentido, la voluntad es pasiva respecto de la actuación cognoscitiva del entendimiento, que, proponiendo una razón de bien, dará la forma y determinación o especie concreta a su acto. Esta influencia de la aprehensión intencional del bien es una moción—*motus specificationis*—, ya que actúa una pasividad de la voluntad, facultad de amar muchos bienes. Moción del entendimiento que es la misma función especificativa del objeto. El entendimiento no mueve sino a través del objeto, y es uno y el mismo el mover de ambos, pues el objeto de la realidad es algo inerte y sólo adquiere influencia activa de atraer la voluntad, en el estado de aprehensión, de bien intencional que en el acto intelectivo obtiene.

Tan íntimamente está ligada y condicionada la voluntad a esta actuación del entendimiento, que en todo acto nuevo de aquélla se ha de repetir nueva moción especificante del objeto y la razón. No puede darse nuevo querer sin nuevo conocimiento.

Por ahora bástenos decir que es doctrina expresa de Santo Tomás, quien ha dicho: A todo movimiento de la voluntad *necesariamente ha de preceder una aprehensión* [14]. Véase cómo describe bellamente dicha ley de la actuación de la voluntad por el entendimiento nuestro Fr. Luis de Granada: «¿Cómo puede estar la voluntad amando sin que el entendimiento le esté soplando y atizando y descubriendo causas de amor? Porque así como de dos caballos que van en un carro no puede el uno dar un paso sin el otro, así estas dos potencias de tal manera están entre sí trabadas, que ordinariamente no puede la una

[13] 1-2 q.56 a.2: «Ita quod in una sit (virtus) principaliter et se extendat ad alias per modum diffusionis vel per modum dispositionis sec. quod una pot. movetur ab alia et sec. quod una pot. accipit ab alia».

[14] 1 q.82 a.4 ad 4: «Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio».

dar paso sin la otra, o al menos la voluntad sin el entendimiento» [15]. Tan necesaria es esta ley de ensamblamiento causal de entrambas potencias, que aun la acción de Dios y los movimientos de la gracia han de sujetarse a ella. La inspiración divina sólo produce los efectos de mudanza y conversión de la voluntad, precedida de ilustraciones que propongan nuevos motivos de objeto y razones de bien espiritual. Y no podría cambiar las disposiciones afectivas del corazón sino mediante esa nueva motivación objetiva y suficientes razones de obrar. De este modo, la meditación es precedente indispensable para suscitar afectos y mover a la acción.

b) Sentido de la moción especificativa

Sobre la naturaleza íntima de este *motus specificationis*, obsérvese que Santo Tomás siempre lo reduce a la moción de objeto. El intelecto mueve a la voluntad por la aprehensión del bien, porque representa a la voluntad los aspectos de bondad de las cosas. Para la voluntad, su objeto es el bien, que es a la vez el fin de todos sus actos. La moción del objeto bueno no es, pues, otra que la moción de *causa final*, que actúa sólo por esa atracción misteriosa del apetito hacia el bien apetecible. Tal moción por atracción final reviste también el aspecto de influencia *especificativa*, común a todo objeto, puesto que, al mover como fin, a la vez especifica en el sentido de que determina y conforma la acción al objeto en el orden de causalidad formal extrínseca. Santo Tomás usa conjuntamente las dos expresiones, y si aquí llama a esta actuación del entendimiento sobre la voluntad moción de objeto o especificativa, en otros lugares la identifica con la moción de causa final: *intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur (De verit.* q.22 a.12; *Contr. Gent.* 1,72; 3,26).

Pero un grupo de teólogos no ha creído suficiente esta idea de la llamada moción moral o metafórica por representación intencional del objeto, y propende hacia una explicación que dé más íntima efectividad a la acción del entendimiento sobre la voluntad. La teoría aparece por primera vez en Godofredo de Fontaines y pasa después a los autores nominalistas, como Gabriel Biel, Gr. de Rímini, etc. Cayetano, al hacerla suya, le dió una gran resonancia y arrastró a su favor otros teólogos, como Conrado y Medina. El mismo Báñez se muestra vacilante y se inclina en favor de tal sentencia; pero en su último curso sobre la materia, de 1584-5, y con muestras de retractación, hace una impugnación abierta de ella [16]. Tanto Cayetano como los nominalistas sostenían que la moción final del objeto sobre la voluntad debía distinguirse de su moción especificativa. Aquélla ciertamente es moral y se verifica en el orden intencional por atracción del apetito. Pero, en el efecto de especificación, el entendimiento, o el objeto aprehendido, mueven a la voluntad *effective*, en el sentido de que la *forma obiecti apprehensa* es impresa por el entendimiento en la voluntad, que así es cualificada y determinada a la producción de tal acto, al modo como las facultades cognoscitivas reciben en sí la especie impresa o forma del objeto que

[15] Cf. Laín Entralgo, *La antropología en la obra de Fr. Luis de Granada* (Madrid 1946) p.330.

[16] Godofredo de Fontaines, *Quodlibet.* 6 q.7ss.: ed. De Wulf y J. Hoffmans, *Les philosophes belges* t.3 (Louvain 1914) p.148-172. Para los nominalistas, cf. D. Báñez, *De fine ultimo et de actibus humanis* in q.9 a.1: ed.cit., n.23.36 p.253ss; append. in q.9 a.1 p.394ss; Caietan., *In* 1-2 q.9 a.1; q.22 a.3; *In* 1 p. q.80 a.2; q.82 a.3.

con la potencia concurre en calidad de principio activo eficiente a la producción del acto intelectivo. De igual suerte, el intelecto dejaría impresa en la voluntad la forma del objeto bueno, que al modo de *principium quo* determinaría a la voluntad al amor de sí. La función de pura especificación por causalidad formal extrínseca quedaría sólo para el objeto en su realidad exterior, no en su estado de aprehensión.

Los tomistas posteriores cierran de cerca contra tal explicación, haciendo patente su imposibilidad. Y, en efecto, hemos de reconocer en ella una *infiltración del intelectualismo exagerado,* reinante también en algunos sectores de la Escolástica. Se cae en un determinismo psicológico, que destruye la libertad de los actos voluntarios. Pues que la causa eficiente obra por inmutación física, determinante al efecto, la voluntad, al ser especificada por el objeto, sería necesariamente movida al amor de él. Toda moción efectiva del objeto en la voluntad le haría obrar con necesidad, como la vista necesariamente ve ante la presencia del objeto y recepción de la forma de color. Por otra parte, no es posible que entendimiento y voluntad se muevan entre sí a sus actos en el mismo plano de causas eficientes; si mover es propio del ser en acto, y ser movido del ser en potencia, cada cual se hallaría en acto y en potencia respecto de lo mismo, lo que implica contradicción. Y la experiencia íntima nos dice que toda moción impulsiva o eficiente de ejercicio actual de nuestros actos corresponde a la voluntad.

No hemos de personificar las potencias ni separarlas en compartimientos estancos. Es el hombre todo quien conoce por el entendimiento el objeto, y, una vez conocida su bondad, por la voluntad lo ama. La moción especificativa no es una influencia distinta de esta atracción de amor. El bien apetecido es a la vez fin del acto voluntario y forma exterior que imprime una conformación y especie propia al mismo por esa simple moción de atractivo y aspiración intencional. El entendimiento, por su parte, no puede tener moción efectiva sobre la voluntad distinta de esta influencia aspirativa del bien, pues que toda su función es de causa aplicativa que se reduce a proponer y presentar el objeto bueno, único y adecuado motivo de la voluntad. Si, pues, el objeto representado no concurre de un modo eficiente, tampoco la representación del mismo, y todo el obrar del entendimiento no trasciende los límites de lo intencional, del campo propio de lo aprehensivo.

Los tomistas [17] han dado bien clara interpretación de algunos textos del Angélico, en que a veces llama al entendimiento principio activo de la voluntad (q.22 a.3 ad 2; 1 q.82 a.3 ad 2). Para el Santo, la idea de principio activo se salva en cualquier plano de causalidad, aun final, y la moción intelectiva es también un *agere,* un modo de influencia causal, no común, sino análogo al de la acción eficiente [18].

[17] Io. A S. THOMA, *Cursus theol.* in q.10 d.5 a.4 n.5 p.488ss; BILLUART, *De ultimo fine et actibus humanis* d.3 a.2: ed. VIVES (1827) t.7 p.241ss; BÁÑEZ, l.c.

[18] Ni aun el entendimiento práctico tiene propiamente moción alguna eficiente. Cf. Io. A S. THOMA, in q.10 a.4 n.25 p.499: «Fatemur ergo imperium, ut actus intellectus est, praecise solum movere mediante propositione et denuntiatione obiecti. Ut autem oritur praesuppositive ex efficientia et impulsu voluntatis, etiam movet applicative et quoad exercitium». Cf. et *Cursus philosoph.* t.3 q.12 a.6: ed. VIVES, p.505ss.561.

5. *El apetito sensitivo mueve a la voluntad*

a) MOCIÓN INDIRECTA DEL APETITO (q.9 a.2)

Santo Tomás prosigue analizando otros *motivos* de gran influencia en la voluntad y sus actos. Uno de ellos, y de enorme fuerza impulsiva, es el apetito sensible con todo el ímpetu de sus pasiones, a merced de las cuales anda casi siempre la voluntad, como nave abandonada al vaivén de las olas. Y, no obstante, el Santo ha señalado sólo dos suertes de moción, ejecutiva y especificativa, atribuídas al entendimiento y a la voluntad. Es que todo otro principio interno de la vida voluntaria en el hombre hay que reducirlo a uno de esos dos.

Así, aquí *Santo Tomás afirma lisa y llanamente que toda moción del apetito y sus pasiones se reduce a la moción especificativa o de objeto —«ex parte obiecti»—que se verifica a través del entendimiento»* (q.9 a.2; q.10 a.3). Se trata, pues, de una moción e influencia *indirecta* a través de la representación objetiva del objeto pasional. La pasión inmuta el juicio práctico de conveniencia y bondad objetivas, que directamente excita y mueve el acto de voluntad. Todo se verifica a través del juicio y aprehensión intelectual. Pero Santo Tomás sienta aquí el principio universal de cuán hondamente se halla influenciado nuestro conocimiento práctico *por las disposiciones* del sujeto. Este conocimiento valorativo que mueve a la voluntad nos es dado en juicios prácticos de conveniencia, los cuales se asemejan a una ecuación, pendiente de dos factores: el sujeto apetente y el objeto. Es evidente que, si varían las condiciones de uno de esos extremos, se altera la relación de conveniencia entre ambos. Basta, pues, la mudanza de las disposiciones subjetivas para alterar la ecuación y convertir en disonancia la conveniencia del objeto, o al contrario; como la simple alteración del gusto o el paladar hace cambiar la estimación de los manjares.

Mas las pasiones alteran hondamente las disposiciones del sujeto. En un hombre fuertemente conmovido por el objeto de una pasión que desea ardientemente satisfacer, no es posible un juicio de la razón indiferente; por fuerza el entendimiento presentará tal objeto pasional bajo una razón de bondad altamente potenciada, pues a la bondad objetiva se añade la subjetiva conveniencia y consonancia pasional. Y la voluntad, que naturalmente tiende a lo conveniente, amará con gran fuerza aquello que le es presentado con una dosis tan subida de bondad.

Esta inmutación del entendimiento por el apetito se verifica a *través de los sentidos* y la fantasía. La imaginación, alterada por la pasión del apetito, presenta con toda viveza el objeto de la tentación. Y así ligada la fantasía a representar con insistencia el objeto pasional, queda también sujeto el entendimiento, que depende de aquélla para su ideación, con lo que difícilmente puede presentar otras razones de conveniencia y hacerlas prevalecer sobre las de la pasión (q.77 a.1). Además, la pasión opera un efecto de *sublimación,* es decir, transfigura el objeto y lo deforma, haciendo que la fantasía represente nada más los motivos de bondad del objeto, los exagere y oculte los aspectos malos del mismo. La pasión ciega así al entendimiento, y el apasionado es ciego para los defectos de la persona amada, como la madre para con la fealdad de su hijo.

Por falta de espacio omitimos aquí la exposición y refutación de la teoría de aquellos tomistas que admiten también una influencia directa y física del apetito sensible sobre la voluntad.

6. *Los principios «motivos» de la voluntad en su ejercicio*

a) MOCIÓN DE LA VOLUNTAD SOBRE SÍ MISMA (q.9 a.3)

Hemos sentado ya los principios generales de moción activa en nuestra vida psíquica y contemplado el entendimiento y la voluntad como dos principios soberanos que se reparten el doble *poder*: a la voluntad corresponde toda influencia de causalidad eficiente, ejercicio e impulso; al entendimiento compete la primera influencia de especificación, de atracción y moción activa del objeto. Así se deslindan los mutuos campos y competencias y se establece la armonía entre intelectualismo y voluntarismo.

Pero hora es ya que apliquemos todo esto a los actos de la voluntad misma, con ocasión del primero, de simple volición. Justamente la voluntad—la más activa—es también la facultad más indiferente y potencial, por la amplitud y campo universal de su objeto. En esto estriba su libertad omnímoda o general indeterminación respecto de todos los objetos. Cierto que el entendimiento le precede siempre en su moción especificativa, ya que nada puede amar que no le sea antes representado como bueno. Pero esto no basta, pues ese bien que le solicita y atrae no le fuerza; la voluntad permanece aún libre y pasiva ante todo objeto y bondad que el entendimiento le descubra. Menester es la última moción determinante y de ejercicio para obrar.

A esto responde el nuevo principio de Santo Tomás: la *voluntad se mueve a sí misma al ejercicio de sus actos por la volición del fin*. Es sobre ella misma sobre quien primeramente aplica su soberanía de moción eficiente. Ella es libre, y ninguna otra potencia exterior podría forzarla y aplicarla a sus actos. Pero esa virtud de impulso y mando que posee sobre todos los demás, puede ejercerla ante todo sobre sí. Más aún, no gozaría de soberana libertad ni dominio sobre todas las potencias si antes no tuviera ese dominio y acción sobre sí misma. Libre es el que es causa de sí y dueño de sus propios actos. La voluntad, pues, ha de imperarse a sí misma, usar de sus propios actos, con todas las consecuencias de determinación y aplicación eficiente que esto entraña—nadie puede forzar a otro y determinarlo a obrar sino como causa eficiente—, y este poder de imperio y uso sobre sí es causa del dominio que ejerce sobre todas los demás potencias y actos exteriores.

Santo Tomás entiende que esto no podría darse si la voluntad no se hallara actuada por la *primera volición del fin*. Sólo lo que está en acto y determinado puede mover a otro que está en potencia, y la voluntad puede estar en acto y potencia respecto de diversas actuaciones y objetos, de fines y medios. Esto fácilmente se entiende sabiendo que la voluntad despliega su actividad en una serie de actos parciales enlazados y encadenados unos con otros—serán de doce tipos distintos—, de los cuales los primeros son *causa* de los segundos. Así es verdad que la volición del fin es causa de la volición de los medios. Piénsese que la voluntad es potencia espiritual, capaz de tornar y reflejarse plenamente sobre sí misma—*redit supra seipsam reditione perfecta*—, y por eso no es contradictorio que pueda estar en acto y en potencia a la vez, mover y ser movida, pero en cuanto a distintos objetos y actuaciones (a.3 ad 1).

Un proceso idéntico se da—y este paralelismo de entendimiento y voluntad siempre lo destaca el Santo—en el interior de la inteligencia. Del conocimiento de los principios se mueve ésta al de las consecuencias, y el asentimiento de las premisas fuerza y determina al intelecto—y de un *modo eficiente* [19]—a asentir a las conclusiones. De igual suerte, la voluntad, ya en acto por el amor del fin, por *la virtud* de esta volición, se aplica al amor de los medios en virtud del consenso a la elección, y de la elección, al imperio y uso, etc.

Esta moción es, cierto, de orden eficiente, como toda la actuación de la voluntad. Entonces en la voluntad sucede una doble acción eficiente: simple producción del acto—*motio quoad eliciendam*—, y en cuanto a ésta emana el acto directamente de la potencia; un acto no produce el otro acto de la voluntad, sino los dos brotan de ésta. *Moción determinativa—motio quoad determinationem*—, y en este orden, sí, un acto determina y aplica la voluntad a producir el otro, por una impresión efectiva de sí sobre la pasividad de la voluntad, y ésta, una vez actuada y determinada, produce y como engendra activamente su propio acto [20]. Por lo demás, toda moción de ejercicio se reduce a esta moción determinante y de aplicación de la potencia a los actos, que nunca suple ni substituye la eficiencia propia de cada facultad.

b) LA PRIMERA MOCIÓN DE DIOS (q.9 a.6)

Pero de ahí llegamos a un primer acto de la voluntad *irreductible* a este proceso de autodeterminación. A esto responde la nueva afirmación de Santo Tomás: *Al primer amor del fin, la voluntad no se mueve por sí misma, sino es movida por un principio exterior, que es Dios.* Es una consecuencia del todo lógica y necesaria. Si la voluntad no se determina a los actos posteriores sino ya actuada en virtud de una volición anterior, cuando ha comenzado el primer querer del fin no se ha movido a sí misma. Precisaba haberse actuado por otro querer y deliberación precedente, y el acto en cuestión es, por definición, el primer acto. Como no es posible proceso infinito, debe reducirse en la primera actuación a un principio exterior.

Este no puede ser otro que el *principio divino* (q.9 a.6). Para Santo Tomás, en efecto, sólo Dios puede *directamente* o con acción eficiente mover la voluntad humana. Ya vimos que éste es especial privilegio de sus actos, los cuales, según los antiguos, son todos *movimientos naturales*, que por fuerza han de brotar de una inclinación interior, *vel a generante naturam*. Sólo Dios, que es causa de la naturaleza, puede imprimir desde fuera tales movimientos naturales, producidos a la vez por inclinación interior. Si otro agente externo pudiera inmutar la voluntad y determinarla al acto, éste no sería ya voluntario, sino violento. Pero, además, la voluntad tiene soberana independencia de cualquier agente creado, y ninguno tiene poder para entrar en el interior de ella e inmutarla. De esta su constante doctrina, Santo Tomás indica aquí la razón interna: que la voluntad es capacidad de bien universal, por lo que su causa correlativa es ese mismo agente y bien universal; «una causa particular no puede imprimirle tal inclinación universal».

¿De qué primer acto de la voluntad se trata? El Santo indica claramente (a.6 ad 3), y sus comentadores enseñan, que esto acontece no

[19] IO. A S. THOMA, *Cursus theol.* d.5 a.4 n.17 p.491.
[20] IO. A S. THOMA, l.c., n.2055

sólo *en la primera volición del último fin de toda la vida humana, sino también frecuentemente en la primera volición del fin, en una serie particular de actos*, en un negocio especial, en una determinación nueva, la voluntad es *movida por Dios*. Tales decisiones o el deseo de esos nuevos fines que pueden imprimir nueva orientación a la vida pueden tomarse de dos modos: o bien como producto de una deliberación anterior y derivación de otro negocio precedente, o bien esa voluntad inicial surge espontáneamente, sin que se explique o tenga su razón de ser en los actos anteriores. Entonces se debe, sin duda, a la inspiración de un agente exterior, que, según la razón indicada, es sólo el principio divino. Y es que tal súbito deseo y todas las resoluciones que la siguen constituyen un grupo o una nueva serie, y no ha precedido volición que *contenga virtualmente* esa serie de actos, capaces sólo de estar contenidos en el fin.

Esta doctrina es válida aun en el orden natural, ya que Santo Tomás no sólo la prueba por la razón, sino que la apoya en la autoridad de Aristóteles. En el famoso final de la *Moral a Eudemo* (llamado también libro *De bona fortuna*), que tantas veces invoca Santo Tomás, el filósofo griego admite ciertos impulsos e inspiraciones divinas en los hombres de *buena fortuna*, que suelen ser movidos por Dios para aquellas sus decisiones súbitas en que, sin previa consulta ni madura reflexión, han emprendido algo con gran acierto. Evidentemente—añade—, Dios, principio divino que rige todo el universo, les ha impelido así a obrar moviendo su entendimiento y voluntad [21]. Tal puede ser también la forma de la inspiración poética. Y es creíble, comentan Cayetano y Báñez, que esto pueda darse con frecuencia en el orden natural, por la providencia y cuidado especial que Dios tiene de los seres racionales [22]. Pero ello no es de *absoluta necesidad*, la cual sólo se exige para la primera volición del fin en toda la vida humana. En el curso del vivir común, aun en el primer despertar de cada día, puede el hombre iniciar su acción voluntaria o incoar un negocio por la conexión de los nuevos fines con las deliberaciones precedentes, cuya impresión queda virtualmente en el alma, o bien como movimiento natural espontáneo, por súbito recuerdo de anteriores afectos, por sugestión diabólica o por malicia y disposición habitual al objeto malo, etc., emociones que no pueden venir de Dios. La marcha psíquica y el fluir de la conciencia nunca se interrumpen del todo, y como las olas de un río empujan a las siguientes y así hasta las últimas, de igual suerte los estados psíquicos y voliciones precedentes presionan y mueven los actos sucesivos.

Dentro de la vida de la gracia, este tipo de inspiración especial de Dios, que suple con su moción el consejo y determinación de la criatura, está a la orden del día por la misma naturaleza trascendente de los actos sobrenaturales, que no pueden ser contenidos en los fines y determinaciones humanas; y se hace cada vez más constante a medida que el alma se entrega y somete más a la acción de la gracia.

Es la moción de la *gratia operans*, que inclina la voluntad de repente a querer una cosa en la que no pensaba y bajo la cual la voluntad sólo es movida—*movens mota*—, sin que se determine por deliberación propia. La influencia de esta gracia operante puede llegar no sólo a recaer sobre los primeros impulsos y voliciones, sino de un modo excepcional y *sobrehumano* extenderse a toda la continuación de la acción.

[21] ARIST., *Moral a Eudemo* l.7 c.14 n.20-23.
[22] CAIETAN., *In 1 p.* q.82 a.4; BÁÑEZ, *In 1-2* q.9 a.4 n.7ss.: ed. Comentarios inéditos, I p.270ss.

Tal será la moción plena de Dios *mediante los dones del Espíritu Santo*, que constituye la vida mística. Toda la actuación de los dones del Espíritu Santo es del tipo de *gratia operans*, que suple el mover activo y determinante de la voluntad, su acción de ejercicio, y pone el alma en estado de pasividad: *non movens, sed mota*. Tal es la manifestación plena y trascendente del *instinto e inspiración de Dios*, y por eso el Angélico, al hablar de la moción de los dones, apela al mismo texto de Aristóteles. Bajo esa inspiración mística, el hombre ya no precisa deliberación ni obra al modo humano, pues la voluntad no se aplica a su propio quehacer con la entrega que ha hecho de la dirección de la vida al motor divino; pero permanece libre para extinguir en sí y rechazar siempre ese soplo del Espíritu [23].

c) PREMOCIÓN DIVINA UNIVERSAL

Surge una espontánea dificultad, que algunos han querido agrandar, contra la doctrina tomista de la premoción divina. Al establecer Santo Tomás en este su lugar propio la doctrina especial de la moción de Dios sobre la voluntad, encuentra que este concurso previo sólo es necesario para la primera volición del fin, o, en todo caso, queda reducido a unas cuantas mociones aisladas, necesarias sólo cuando Dios quiere imprimir una dirección especial a nuestros actos. Lo que remacha aún más el Santo al calificar en el artículo 6 (ad 3) esta acción divina de *moción universal:* «Dios mueve la voluntad humana como causa universal al acto de querer el bien universal». Parece, pues, que Santo Tomás entendió la premoción divina como concurso previo indiferente, es decir, moción de Dios al bien en general, que luego es determinada por la voluntad de querer los bienes particulares. Así, entre otros, interpreta a Santo Tomás, según su propio sistema congruísta, el cardenal Billot [24]

Quienes así piensan incurren en un defecto capital de exégesis tomista. No han sabido entender el plano especial de moción o motivación psicológica en que aquí habla Santo Tomás. Recordemos las dos suertes de movimiento y moción de la voluntad ya indicadas: 1) *Agere effective* o *motus quoad elicientiam*, es decir, la producción efectiva de sus propios actos. Aun impulsada y pasivamente movida la voluntad por otro, ningún agente puede suplirle en esta su productividad intrínseca, por la que produce como causa eficiente unida y en cierto modo engendra—*elicit*—sus actos vitales. 2) *Movere se active*, determinarse libremente por la aplicación activa de sí misma y de otras potencias a los actos siguientes. Este *motus quoad exercitium*, que la voluntad sólo tiene cuando obra por deliberación, procediendo del amor del fin al de los medios, es el que Dios suple en la primera volición del fin último o de algunos fines particulares.

Al afirmar esta moción especial divina, Santo Tomás no ha querido negar la doctrina común de la moción general de Dios en toda actuación de las causas segundas. Aunque la voluntad se determine activamente a sí misma, ello no excluye un tránsito de potencia en que, según sus principios generales, debe intervenir la moción de Dios. Por lo tanto, deben distinguirse ambos órdenes de mociones divinas: 1) La de *orden metafísico*, o divina premoción, por la que Dios obra en todos

[23] IO. A S. THOMA, *In 1-2* q.10 d.5 a.5 n.33-42; BÁÑEZ, l.c.; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation*.
[24] BILLOT, *De gratia Christi* prolegom. (Prati 1912) p.24.

los actos de la criatura como causa primera, lo cual no excluye que, bajo ella, la voluntad se mueva activamente a sí misma [25]. 2) La *moción especial*, por la que Dios suple el defecto de motivación determinante, y bajo la cual la voluntad se comporta pasivamente. Dios entra por ella en el orden de motivos o *principios de moción psicológicos*.

Sólo de esta segunda ha querido hablar aquí Santo Tomás, puesto que el tema planteado en las cuestiones es del motivo de la voluntad, no de los requisitos metafísicos de toda causa segunda para obrar. La moción metafísica a todos los actos la sobrentiende aquí plenamente al decir (a.6 ad 3) que «Dios mueve la voluntad como motor universal». La expresión «Dios como motor universal» la entiende siempre el Santo no de una *universalidad de indiferencia* o potencial, como quiere Billot, sino de *universalidad de causalidad*, de influjo extensivo a todos los actos de sus criaturas, incluso a los actos libres. Con toda evidencia aquí supone que Dios mueve a todos los actos libres, porque el mismo sentido tienen las palabras del texto anterior (a.6 ad 3): *Et sine hac universali motione non potest homo aliquid velle* [26].

Esta doctrina de la universal moción de Dios en todos los actos de la voluntad aflora a cada paso en los textos de Santo Tomás. La ha expresado antes (q.6 a.1 ad 3); vuelve a decirla en otros lugares (q.80 a.1 ad 3), y sobre todo la perfila de un modo terminante en la cuestión 109 (a.1.2.3), en donde propone tan claro el doble plano del concurso general de Dios y de las mociones especiales de la gracia, y tanto insiste en que, junto a dichos especiales auxilios y mociones gratuitas, es necesaria la moción de Dios para *todo acto* de la criatura libre. Toda la *Prima secundae* está, pues, encuadrada en este marco premocionista, y es ridículo ver contradicciones o sentido de concurso indiferente en alguna de las expresiones generales de estos textos.

d) NECESIDAD Y LIBERTAD (q.10)

La restante doctrina de la cuestión 10 es un complemento de los principios expuestos, y nada debatida. Distingue Santo Tomás los dos modos como puede ser movida la voluntad: de un modo necesario y de un modo contingente o libre. Sabemos que el modo propio del acto voluntario es ser libre y contingente. Los principios de moción o motivos ya propuestos habrán de moverla según esta condición propia del acto voluntario, que es la libertad. Dicha condición libre es respetada también por los motores externos; las pasiones no fuerzan a la voluntad de un modo necesario—es un caso de excepción que la vehemencia de las mismas ligue el uso de la razón e impida el movimiento voluntario—, y Dios mismo tampoco impone determinación necesaria a nuestro querer; *la eficacia de la moción divina estriba justamente en respetar el modo propio de obrar* de cada criatura, sin que por ello se frustre su efecto; a la voluntad libre ha de mover, pues, salvando y a la vez produciendo su modo propio, libre, contingente y defectible de actuación (q.10 a.4). Esta es la célebre afirmación de Santo Tomás, única que establece la verdadera armonía y concordia entre la acción universal de la causa primera y nuestra libertad, según la cual la eficacia de la moción divina es tal, que se extiende no sólo a la substancia del acto, sino a su carácter de libertad, moviendo a la voluntad humana con infalible eficacia y a la vez según su propia condición, libre y contingente.

[25] *De malo* q.3 a.2 ad 4; 1 q.10 a.4 ad 2.

[26] Io. A S. THOMA, *In 1-2* q.10 d.5 a.4 n.46-60 p.530ss; BILLUART, *De ultimo fine et de actibus humanis* d.3 a.3; ed. Parisiis 1827 p.245ss.

Pero el propósito del Santo en esta cuestión no es tanto tratar del modo de obrar libre cuanto del necesario, indagando principalmente si la voluntad en alguno de sus actos *es movida necesariamente*. Para ello establece el principio previo de que toda la actividad voluntaria libre ha de reducirse a algún movimiento *natural* y *per se*, que sea base y punto de partida. Pero los movimientos naturales siempre son necesarios, y lo que apetece naturalmente la voluntad es su propio bien y el bien de todo el sujeto, comprendidos bajo la razón general de su objeto, que es el bien universal o felicidad en común (a.1).

De ahí la segunda afirmación de que, *en el orden de especificación, la voluntad sólo es movida necesariamente por su objeto adecuado* (a.2), que es el bien universal y fin último, sea *en su forma abstracta de la felicidad en común*, sea concretado en el único objeto particular en que se realiza, es decir, *la visión de Dios;* conclusión exclusiva que no destruye una doctrina anterior de que hay otros bienes que terminan un movimiento natural: «*ser y vivir y la verdad* para el entendimiento» —*cognitio veri*—. Basta observar, para establecer la armonía, que de ordinario *(per se)* la voluntad tiende a estos bienes con movimiento natural, y por lo tanto necesario, como bienes en natural conexión con la felicidad. Se dice entonces qué son las *condiciones intrínsecas* de la misma. Al fin, la felicidad es el *bene esse*, sólo posible sobre la base del ser, y del ser vivo o consciente. Sólo por excepción *(per accidens)* puede la voluntad desear lo opuesto—la muerte y la nada—de esos bienes, al fin particulares, a los que puede ligarse alguna razón de mal, *ut non esse miser*. Lo que acontece sólo en estos bienes que se apetecen necesariamente, pero como condición de otro, no en el apetito de este otro—la felicidad—deseado necesariamente por sí mismo [27].

Sin embargo, la tercera afirmación del Aquinate es que, en *el orden de ejercicio, la voluntad no es movida necesariamente por ningún objeto*, sino que ante todos permanece libre. Ni aun la felicidad o bien en general la fuerza necesariamente al acto, pues si bien no puede no quererlos y desear lo opuesto, es decir, la desdicha, pero puede dejar de quererlos y suspender su acto.

En el orden de ejercicio, el ámbito de la libertad es, pues, ilimitado. Esto se refiere sólo a la libertad de este mundo, pues es cierto que, al amor del Bien divino en la visión beatífica, la voluntad es impulsada con necesidad de ejercicio y de especificación. Y aun aquí se salva la conclusión universal de Santo Tomás, ya que el objeto divino en la visión facial sólo impone necesidad de ejercicio *indirectamente;* en razón de objeto, aun Dios mismo no posee moción alguna eficiente y aplicativa. Pero sí crea unas condiciones de objeto, de representación del Bien, que la voluntad no puede menos de amarlo con acto total e ininterrumpido, porque el entendimiento tampoco puede juzgar lo contrario como bueno.

También la conclusión mencionada se ha de entender de los actos de la voluntad perfectos y en su estado connatural de advertencia y de liberación plenas. En los actos no perfectos sabemos que la voluntad no

[27] Io. A S. THOMA, l.c., a.4 n.455; BILLUART, l.c., a.4: ed. cit., p.252ss.

es libre; en estos primeros movimientos y complacencias antes de que haya aprehendido alguna razón de mal, el objeto bueno impone necesidad aun de ejercicio. No siendo regulada por conocimiento debido, la voluntad se mueve por inclinación natural, *non ut voluntas sed ut natura* [28].

CUESTION 8

(In tres articulos divisa)

De voluntate, quorum sit ut volitorum

De la voluntad y de su objeto

Trataremos ahora de los actos de la voluntad en particular. Y primeramente, de los actos inmediatos de la voluntad o producidos por ella; en segundo lugar, de los imperados por ella.

Mas la voluntad se mueve al fin y a los medios que conducen al fin. Por eso hemos de considerar primero los actos de la voluntad que son del fin y después los actos con que se mueve a los medios que son para el fin.

Los actos en torno al fin parecen ser tres: el querer, el goce y la intención. Estudiaremos, pues: 1.°, de la voluntad; 2.°, de la fruición, 3.°, de la intención.

Sobre el primer punto propondremos tres cuestiones: Primera, de qué objeto es la voluntad; segunda, por qué principios es movida; tercera, cómo es movida.

En torno a la primera cuestión hemos de averiguar tres cosas:

Primera: si la voluntad no puede querer sino el bien.

Segunda: si sólo quiere el fin o también los medios para el fin.

Tercera: dado que también tienda a los medios para el fin, si puede en un mismo acto moverse al fin y a los medios.

Deinde considerandum est de ipsis actibus voluntariis in speciali (cf. q.6 introd.). Et primo, de actibus qui sunt immediate ipsius voluntatis, velut ab ipsa voluntate eliciti; secundo de actibus imperatis a voluntate (q.17).

Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quae sunt ad finem. Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis quibus movetur in finem; et deinde de actibus eius quibus movetur in ea quae sunt ad finem (q.13).

Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres: scilicet velle, frui et intendere. Primo ergo considerabimus de voluntate; secundo, de fruitione (q.11); tertio, de intentione (q.12).

Circa primum consideranda sunt tria: primo quidem quorum voluntas sit; secundo, a quo moveatur (q.9); tertio, quomodo moveatur (q.10).

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: utrum voluntas sit tantum boni.

Secundo: utrum sit tantum finis, an etiam eorum quae sunt ad finem.

Tertio: si est aliquo modo eorum quae sunt ad finem, utrum uno motu moveatur in finem et in ea quae sunt ad finem.

[28] S. THOM., 1-2 q.10 a.2.

ARTICULO 1

Utrum voluntas sit tantum boni [*]

Si la voluntad es solamente del bien

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non tantum sit boni.

1. Eadem enim est potèntia oppositorum, sicut visus albi et nigri. Sed bonum et malum sunt opposita. Ergo voluntas non solum est boni, sed etiam mali.

2. Praeterea, potentiae rationales se habent ad opposita prosequenda, secundum Philosophum [1]. Sed voluntas est potentia rationalis: est enim "in ratione", ut dicitur in III "De anima" [2]. Ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo tantum ad volendum bonum, sed etiam ad volendum malum.

3. Praeterea, bonum et ens convertuntur. Sed voluntas non solum est entium, sed etiam non entium: volumus enim quandoque non ambulare et non loqui. Volumus etiam interdum quaedam futura, quae non sunt entia in actu. Ergo voluntas non tantum est boni.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [3], quod "malum est praeter voluntatem", et quod "omnia bonum appetunt" [4].

Respondeo dicendum quod voluntas est appetitus quidam rationalis. Omnis autem appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est quia appetitus nihil aliud est quam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cum igitur omnis res, inquantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut

Dificultades. Parece que la voluntad no es solamente del bien.

1. Una misma es la facultad de objetos contrarios, como de lo blanco y de lo negro la vista; mas el bien y el mal son contrarios. Luego la voluntad no sólo quiere el bien, sino también el mal.

2. Las potencias racionales pueden tender a objetos opuestos, según dice el Filósofo; mas la voluntad es potencia racional, pues está "en la razón", según el mismo Aristóteles. Luego puede tender a objetos opuestos y querer no sólo el bien, sino también el mal.

3. El bien y el ser son una misma realidad. Mas la voluntad quiere también las cosas que no son, como no andar, no hablar, o bien cosas futuras que aun no existen en acto. Luego el bien no es el objeto adecuado de la voluntad.

Por otra parte, dice Dionisio que "el mal es ajeno a la voluntad" y que "todos los seres tienden al bien".

Respuesta. La voluntad es un apetito racional, y todo apetito solamente desea el bien. La razón es que el apetito se identifica con la inclinación de todo ser hacia algo que se le asemeja y le conviene. Mas como toda cosa, en cuanto es ser o substancia, es buena, se sigue necesariamente que toda inclinación tiende

[*] 1 q.19 a.9; *Sent.* 4 d.49 q.1 a.3 q.*; *De verit.* q.22 a.6.

[1] *Metaph.* 8 c.2 n.2 (BK 1046b8); S.TH., l.9 lect.2.

[2] C.9 n.3 (BK 432b5); S.TH., lect.14.

[3] § 32: MG 3,732; S.TH., lect.22.

[4] § 10: MG 3,708; S.TH., lect.9.

hacia el bien. De ahí la sentencia del Filósofo, que el bien es "lo que todos los seres apetecen".

Pero se ha de notar que, siendo toda inclinación consecuencia de una forma, el apetito natural corresponde a una forma existente en la naturaleza, mientras que el apetito sensitivo y el intelectual o racional, que es la voluntad, siguen a una forma existente en la aprehensión. Y lo mismo que el apetito natural tiende al bien real, los segundos tienden al bien en cuanto conocido. Para que la voluntad, pues, tienda a un objeto, no se requiere que éste sea bueno en la realidad, sino basta que sea aprehendido como bueno. De ahí que el Filósofo nos diga que "el fin es un bien, real o aparente".

Soluciones. 1. Una misma es la potencia de objetos contrarios, pero de diferentes modos. La voluntad dice orden al bien y al mal; pero al bien para desearlo, al mal para rehuirlo. Y ese apetito actual del bien se llama "voluntad" en el sentido de acto de volición, que es en la acepción usada aquí. La huída del mal no es tal voluntad, sino más bien "noluntad".

2. La potencia racional no tiende indiferentemente a todos los contrarios, sino a aquellos comprendidos bajo su objeto propio, pues ninguna potencia tiende sino a su objeto conveniente. Pero el objeto de la voluntad es el bien; sólo, pues, se dirige a aquellos contrarios bajo el bien contenidos, como moverse y reposar, hablar o callar, a todos los cuales desea bajo la noción de bien.

3. Los seres que no son reales pueden estar en la razón, como las

omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est quod Philosophus dicit, in I "Ethic." [5], quod bonum est "quod omnia appetunt".

Sed considerandum est quod, cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem: appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re; ita id in quod tendit appetitus animalis vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni. Et propter hoc Philosophus dicit, in II "Physic." [6], quod "finis est bonum, vel apparens bonum".

Ad primum ergo dicendum quod eadem potentia est oppositorum, sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet et ad bonum et ad malum: sed ad bonum, appetendo ipsum; ad malum vero, fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur "voluntas", secundum quod nominat actum voluntatis: sic enim nunc loquimur de voluntate. Fuga autem mali magis dicitur "noluntas". Unde sicut voluntas est boni, ita noluntas est mali.

Ad secundum dicendum quod potentia rationalis non se habet ad quaelibet opposita prosequenda, sed ad ea quae sub suo obiecto convenienti continentur: nam nulla potentia prosequitur nisi suum conveniens obiectum. Obiectum autem voluntatis est bonum. Unde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas, quae sub bono comprehenduntur, sicut moveri et quiescere, loqui et tacere, et alia huiusmodi: in utrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni.

Ad tertium dicendum quod illud quod non est ens in rerum

[5] C.1 n.1 (Bk 1094a3); S.Th., lect. 1.
[6] C.3 n.5 (Bk 195a26); S.Th., lect.5.

natura, accipitur ut ens in ratione: unde negationes et privationes dicuntur entia rationis. Per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia. Inquantum igitur sunt huiusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni: et sic voluntas in ea tendit. Unde Philosophus dicit, in V "Ethic." [7], quod "carere malo habet rationem boni".

negaciones y privaciones, llamadas entes de razón; y de modo análogo las cosas futuras, en cuanto aprehendidas, tienen un cierto ser. En este sentido pueden también ser representadas como buenas, y la voluntad puede tender a ellas. Ya dijo el Filósofo que "la ausencia de mal tiene razón de bien".

ARTICULO 2

Utrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum quae sunt ad finem [8]

Si la voluntad quiere sólo el fin o también los medios para el fin

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit eorum quae sunt ad finem, sed tantum finis.

1. Dicit enim Philosophus, in III "Ethic." [8], quod "voluntas est finis, electio autem eorum quae sunt ad finem".

2. Praeterea, "ad ea quae sunt diversa genere, diversae potentiae animae ordinantur", ut dicitur in VI "Ethic." [9]. Sed finis et ea quae sunt ad finem sunt in diverso genere boni: nam finis, qui est bonum honestum vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis aut passionis; bonum autem quod dicitur utile, quod est ad finem, est "in ad aliquid", ut dicitur en I "Ethic." [10]. Ergo, si voluntas est finis, non erit eorum quae sunt ad finem.

3. Praeterea, habitus proportionantur potentiis: cum sint earum perfectiones. Sed in habitibus qui dicuntur artes operativae, ad aliud pertinet finis, et ad aliud quod est ad finem: sicut ad gubernatorem pertinet usus navis, qui est finis eius; ad navifactivam vero constructio navis, quae est propter finem. Er-

Dificultades. Parece que la voluntad no quiere los medios, sino sólo el fin.

1. Dice el Filósofo que "la voluntad es del fin; la elección, de los medios ordenados al fin".

2. Dice también Aristóteles que "a realidades de diverso género corresponden distintas potencias del alma". Ahora bien, el fin y los medios son bienes de distinto género, porque el primero es bien honesto o deleitable y del género de cualidad, acción o pasión; mas los medios son bienes útiles y del género de "relación", como observa el mismo Filósofo. Por eso, si la voluntad es del fin, no puede versar sobre los medios.

3. Los hábitos son proporcionados a las potencias que perfeccionan. Pero en las artes prácticas, los hábitos que realizan el fin son distintos de los que dirigen la ejecución de los medios; así, al piloto pertenece la dirección de la nave, que es el fin, y al ingeniero la construcción de la nave, que es el medio. Siendo, pues,

[7] C.1 n.10 (Bk 1129b8); S.Th., lect.1.
[8] C.2 n.9 (Bk 1111b26); S.Th., lect.5.
[9] C.1 n.5 (Bk 1139a8); S.Th., lect.1.
[10] C.6 n.3 (Bk 1096a26); S.Th., lect 6.

[8] *Sent.* 1 d.45 a.2 ad 1; 2 d.24 q.1 a.3 ad 3; *De verit.* q.22 a.13 ad 9.

la voluntad del fin, no puede versar sobre los medios.

Por otra parte, vemos en la naturaleza que una misma potencia es la que recorre la distancia media y la que llega al término; mas las cosas para el fin son ciertos medios por los cuales se llega al término o fin. Siendo, pues, la voluntad del fin, también puede versar sobre los medios.

Respuesta. El nombre de voluntad se da, ya a la potencia, ya al acto de querer. Si por voluntad designamos la potencia, entonces se extiende al fin y a los medios, ya que cada facultad se extiende a todos los seres en los que se encuentra de algún modo su objeto, como la vista abarca todas las cosas que participan del color. Así, el bien, objeto de la voluntad, se encuentra en el fin y en los medios para el fin.

Mas si hablamos de la voluntad en cuanto designa el acto de querer, entonces sólo es propiamente del fin. En efecto, el acto designado por el nombre de una potencia significa el acto simple de esta potencia, como el "entender" respecto de la inteligencia. Ahora bien, este acto simple debe versar sobre lo que es por sí mismo objeto de la potencia, es decir, en el caso de la voluntad, sobre lo que es bueno y querido por sí mismo, cual es el fin. Los medios, al contrario, no son buenos y deseados por sí mismos, sino por orden al fin, y la voluntad no tiende a ellos sino por el amor del fin; por eso lo que en ellos busca es el fin. De igual modo que el entender se refiere propiamente a las cosas conocidas por sí mismas, cuales son los principios, y las verdades conocidas por los principios no son objeto de inteligencia sino en

go, cum voluntas sit finis, non erit eorum quae sunt ad finem.

Sed contra est, quia in rebus naturalibus per eandem potentiam aliquid pertransit media, et pertingit ad terminum. Sed ea quae sunt ad finem, sunt quaedam media per quae pervenitur ad finem sicut ad terminum. Ergo, si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum quae sunt ad finem.

Respondeo dicendum quod voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus; quandoque autem ipse voluntatis actus. Si ergo loquamur de voluntate secundum quod nominat potentiam, sic se extendit et ad finem, et ad ea quae sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquaeque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui obiecti: sicut visus se extendit ad omnia quaecumque participant quocumque modo colorem. Ratio autem boni, quod est obiectum potentiae voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quae sunt ad finem.

Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic, proprie loquendo, est finis tantum. Omnis enim actus denominatus a potentia, nominat simplicem actum illius potentiae: sicut "intelligere" nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem: unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis, Sicut et intelligere proprie est eorum quae secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum: eorum autem quae cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi inquantum in eis ipsa principia considerantur:

"sic" enim "se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus", ut dicitur in VIII "Ethic." [11].

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de voluntate, secundum quod proprie nominat simplicem actum voluntatis: non autem secundum quod nominat potentiam.

Ad secundum dicendum quod ad ea quae sunt diversa genere ex aequo se habentia, ordinantur diversae potentiae: sicut sonus et color sunt diversa genera sensibilium, ad quae ordinantur auditus et visus. Sed utile et honestum non ex aequo se habent, sed sicut quod est secundum se et secundum alterum. Huiusmodi autem semper referuntur ad eandem potentiam: sicut per potentiam visivam sentitur et color, et lux, per quam color videtur.

Ad tertium dicendum quod non quidquid diversificat habitum, diversificat potentiam: habitus enim sunt quaedam determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus. Et tamen quaelibet ars operativa considerat et finem et id quod est ad finem. Nam ars gubernativa considerat quidem finem, ut quem operatur: id autem quod est ad finem, ut quod imperat. E contra vero navifactiva considerat id quod est ad finem, ut quod operatur: id vero quod est finis ut ad quod ordinat id quod operatur. Et iterum in unaquaque arte operativa est aliquis finis proprius, et aliquid quod est ad finem, quod proprie ad illam artem pertinet.

cuanto en ellas se consideran los principios. Y es que "el fin en las cosas deseables es como el principio en el orden inteligible", según dice Aristóteles.

Soluciones. 1. El Filósofo habla de la voluntad en cuanto designa el acto simple de ella, no la misma potencia.

2. Los objetos de diverso género e independientes entre sí son términò de distintas potencias, como la vista y el color son géneros sensibles que especifican diversas potencias. Pero el bien útil y honesto no son independientes, sino subordinados uno al otro. Tales cosas son siempre objeto de la misma potencia, como la misma potencia visual percibe el color y la luz que hace visible el color.

3. Las potencias y hábitos no se diversifican por el mismo principio, pues los hábitos determinan la potencia a especiales actos. No obstante, toda arte práctica considera a la vez el fin y los medios, como el arte de navegar considera el fin para realizarlo y los medios para imperarlos; al contrario, el arte de construir el navío se refiere a los medios, como lo que realiza, y al fin al que los ordena. Y así, en toda arte operativa hay un fin intrínseco y unos medios propios.

[11] C.8 n.4 (Bk 1151a16); S.Th., lect 8.

ARTICULO 3

Utrum voluntas eodem actu moveatur in finem, et in id quo est ad finem [a]

Si la voluntad puede en el mismo acto moverse al fin y a los medios

Dificultades. Parece que por el mismo acto la voluntad puede tender al fin y a los medios.

1. Dice el Filósofo: "Donde una cosa existe ordenada a otra, las dos hacen una sola". Mas la voluntad desea los medios por el fin. Luego en un solo acto se mueve a ambos.

2. El fin es la razón de querer los medios, como la luz es el principio de visión de los colores; mas la luz y el color se ven en un solo acto. Luego el mismo movimiento de voluntad tiende al fin y a los medios.

3. Uno mismo es el movimiento natural que recorre los espacios medios y llega al término. Por lo tanto, como el fin y los medios tienen esa relación, uno sólo será el movimiento de voluntad que quiere el fin y los medios.

Por otra parte, los actos se diversifican por sus objetos; mas el fin y los medios, lo honesto y lo útil, son diversas formas de bien. Luego la voluntad no los abarca en un mismo acto.

Respuesta. Siendo querido el fin por sí mismo, y los medios, como tales, deseados por el fin, es evidente que la voluntad puede dirigirse al primero sin moverse a la vez a los medios; al contrario, no podrá tender a éstos sin desear el fin. De suerte que hay dos modos de tender al fin la voluntad: uno absoluto, al fin en sí mismo, y otro

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod eodem actu voluntas feratur in finem, et in id quod est ad finem.

1. Quia secundum Philosophum [12], "ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum". Sed voluntas non vult id quod est ad finem, nisi propter finem. Ergo eodem actu movetur in utrumque.

2. Praeterea, finis est ratio volendi ea quae sunt ad finem, sicut lumen est ratio visionis colorum. Sed eodem actu videtur lumen et color. Ergo idem est motus voluntatis quo vult finem, et ea quae sunt ad finem.

3. Praeterea, idem numero motus naturalis est qui per media tendit ad ultimum. Sed ea quae sunt ad finem, comparantur ad finem sicut media ad ultimum. Ergo idem motus voluntatis est quo voluntas fertur in finem, et in ea quae sunt ad finem.

Sed contra, actus diversificantur secundum obiecta. Sed diversae species boni sunt finis, et id quod est ad finem, quod dicitur utile. Ergo non eodem actu voluntas fertur in utrumque.

Respondeo dicendum quod, cum finis sit secundum se volitus, id autem quod est ad finem, inquantum huiusmodi, non sit volitum nisi propter finem; manifestum est quod voluntas potest ferri in finem sine hoc quod feratur in ea quae sunt ad finem; sed in ea quae sunt ad finem, inquantum huiusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur: uno modo, absolute secundum se; alio modo, sicut in rationem volendi ea quae sunt ad finem. Manifestum est ergo quod unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quae sunt ad finem, et in ipsa quae sunt ad finem. Sed alius actus est quod fertur in ipsum finem absolute. Et quandoque praecedit tempore: sicut cum aliquis primo vult sanitatem, et postea, deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum ut sanetur. Sicut etiam et circa intellectum accidit: nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se; postmodum autem intelligit et in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus propter principia.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum quod voluntas fertur in finem, ut est ratio volendi ea quae sunt ad finem.

Ad secundum dicendum quod quandocumque videtur color, eodem actu videtur lumen: potest tamen videri lumen sine hoc quod videatur color. Et similiter quandocumque quis vult ea quae sunt ad finem, vult eodem actu finem: non tamen e converso.

Ad tertium dicendum quod in executione operis, ea quae sunt ad finem se habent ut media, et finis ut terminus. Unde sicut motus naturalis interdum sistit in medio, et non pertingit ad terminum; ita quandoque operatur aliquis id quod est ad finem, et tamen non consequitur finem. Sed in volendo est e converso: nam voluntas per finem devenit ad volendum ea quae sunt ad finem; sicut et intellectus devenit in conclusiones per principia, quae "media" dicuntur. Unde intellectus aliquando intelligit medium, et ex eo non procedit ad conclusionem. Et similiter voluntas aliquando vult finem, et tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem.

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur [13], patet solutio

[a] Infra q.12 a.4; *De verit.* q.22 a.14.

[12] *Topic.* 3 c.2 n.2 (Bk 117a18).

[13] In *Sed contra.*

relativo, como raíz de querer los medios. Así, pues, es bien patente que un solo acto de la voluntad es el que quiere el fin, como razón de querer los medios, y quiere los medios para el fin. Pero es distinto el acto por el que se mueve al fin en absoluto, que a veces precede en el tiempo a la volición de los medios; así, uno puede desear primero la salud y después, deliberando sobre el modo de curarse, desea llamar al médico. El mismo fenómeno acaece con la inteligencia, pues uno entiende primero los principios en sí y luego los percibe en las conclusiones, al dar a éstas su asentimiento en virtud de los principios.

Soluciones. 1. El argumento se refiere al caso en que la voluntad se dirige al fin como razón de querer los medios.

2. Siempre que se ve el color, se ve también la luz; pero puede verse la luz sin que se vea el color. De igual modo, el que quiere los medios quiere también el fin, mas no a la inversa.

3. En el plano de ejecución, las cosas para el fin son medios, y el fin es el término; y como el movimiento natural puede detenerse en medio del camino sin llegar al término, así también puede el hombre poner por obra algún medio sin conseguir el fin. Lo contrario sucede en el orden de intención, pues la voluntad, en vista del fin, llega a querer los medios, como la inteligencia llega a las conclusiones por los principios que se llaman "medios"; y así como a veces ésta entiende dichos principios sin llegar a la conclusión, así la voluntad puede querer el fin sin pasar al deseo de los medios.

En cuanto a la otra objeción propuesta, fácilmente se resuelve por lo

ya dicho, pues el bien útil y honesto no son dos especies independientes de bien, sino subordinados uno al otro; y por esto la voluntad puede dirigirse a uno sin querer el otro, mas no al contrario.

per ea quae supra dicta sunt (a.2 ad 2). Nam utile et honestum non sunt species boni ex aequo divisae, sed se habent sicut propter se et propter alterum. Unde actus voluntatis in unum potest ferri sine hoc quod feratur in alterum, sed non e converso.

CUESTION 9

(In sex articulos divisa)

De motivo voluntatis

Del motivo de la voluntad

Ahora debemos tratar del motivo de la voluntad. Y acerca de esta cuestión investigaremos seis cosas:

Primera: si la voluntad es movida por el entendimiento.

Segunda: si es movida por el apetito sensitivo.

Tercera: si la voluntad se mueve a sí misma.

Cuarta: si es movida por un principio exterior.

Quinta: si por algún cuerpo celeste.

Sexta: si es movida sólo por Dios como principio exterior

Deinde considerandum est de motivo voluntatis (cf. q.8 introd.).

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum voluntas moveatur ab intellectu.

Secundo: utrum moveatur ab appetitu sensitivo.

Tertio: utrum voluntas moveat seipsam.

Quarto: utrum moveatur ab aliquo exteriori principio.

Quinto: utrum moveatur a corpore caelesti.

Sexto: utrum voluntas moveatur a solo Deo, sicut ab exteriori principio.

ARTICULO 1

Utrum voluntas moveatur ab intellectu *

Si la voluntad es movida por el entendimiento

Dificultades. Parece que la voluntad no es movida por el entendimiento.

1. Comentando el texto del salmo: "Con ardor ha deseado mi alma tus mandamientos", dice San Agustín: "Vuela el entendimiento, pero sigue tardo o nulo el afecto; conocemos el bien, pero no nos agrada obrar". Mas

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ab intellectu.

1. Dicit enim Augustinus, super illud Psalmi (118,20), "Concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas": "Praevolat intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus: scimus bonum, nec delectat agere". Hoc autem

* 1 q.82 a.4; *De verit.* q.22 a.12; *Cont. Gent.* 3,26; *De malo* q.6.

non esset, si voluntas ab intellectu moveretur: quia motus mobilis sequitur motionem moventis. Ergo intellectus non movet voluntatem.

2. Praeterea, intellectus se habet ad voluntatem ut demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitivo. Sed imaginatio demonstrans appetibile non movet appetitum sensitivum: immo quandoque ita nos habemus ad ea quae imaginamur, sicut ad ea quae in pictura nobis ostenduntur, ex quibus non movemur, ut dicitur in libro "De anima" [1]. Ergo neque etiam intellectus movet voluntatem.

3. Praeterea, idem respectu eiusdem non est movens et motum. Sed voluntas movet intellectum: intelligimus enim quando volumus. Ergo intellectus non movet voluntatem.

esto no sucedería de ser movida la voluntad por el intelecto, porque el móvil sigue la moción del motor. Luego el entendimiento no mueve la voluntad.

2. El entendimiento influye en la voluntad presentándole el bien apetecible, como la imaginación al apetito sensitivo; pero la imaginación, al proponer el objeto, no mueve el apetito, pues muchas representaciones imaginativas, al igual que las pinturas, no nos conmueven, según dice el Filósofo. Por lo tanto, tampoco el entendimiento mueve a la voluntad.

3. Un mismo principio no puede ser, respecto de lo mismo, motor y movido a la vez; mas la voluntad mueve al entendimiento, ya que pensamos cuando queremos. Por lo mismo, el entendimiento no mueve a la voluntad.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "De anima" [2], quod "appetibile intellectum est movens non motum, voluntas autem est movens motum".

Por otra parte, dice el Filósofo que "lo apetecible entendido es motor no movido; mas la voluntad es motor movido".

Respondeo dicendum quod intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura: oportet enim ut id quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid quod est actu; et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo, quantum ad agere et non agere; alio modo, quantum ad agere hoc vel illud. Sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo: scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum, est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens: aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus.

Respuesta. Un ser en tanto requiere ser movido por otro en cuanto está en potencia para diversos objetos, porque la potencia no puede ser actualizada sino por un ser en acto, y esto es justamente mover. Ahora bien, de dos modos una facultad del alma puede estar en potencia: uno, en cuanto a obrar o no obrar; otro, en cuanto a hacer esto o aquello. Así, por la vista podemos ver o no ver, ver lo blanco o lo negro. Se requiere, pues, el principio motor para dos cosas: para el ejercicio o uso del acto y para la determinación del mismo. La primera es moción del sujeto, que puede estar en acto obrando o en potencia; la segunda, moción del objeto, que especifica los actos.

La moción subjetiva exige la intervención de una causa agente. Mas

[1] L.2 c.3 n.4 (BK 427b23); S.TH., lect.4.
[2] C.6 n.6.7 (BK 432b10; b16); S.TH., lect.15.

como todo agente obra por un fin, como queda dicho, el principio de esta moción depende del fin. Por eso el arte que se ocupa del fin mueve con su impulso al arte que se emplea en los medios, y así "el arte de navegar impera al arte de construir navíos", decía Aristóteles. Pero el bien en general, que se identifica con el fin, constituye el objeto de la voluntad. Por eso, bajo este aspecto, la voluntad mueve a las demás potencias del alma a sus actos, y, en efecto, usamos de ellas cuando queremos. Porque, además, los fines y perfecciones de las otras facultades están comprendidas, como bienes particulares, bajo el objeto de la voluntad; y siempre el arte o potencia que tiene un fin universal mueve a obrar a las otras que versan sobre fines particulares, comprendidos bajo el primero; como el general en jefe, encargado del bien común, es decir, del orden de todo el ejército, tiene el mando y moviliza a todos los subordinados que están al frente de cada batallón.

Por el contrario, el objeto mueve en cuanto determina la especie del acto a la manera de principio formal por el cual se especifica la acción en las cosas naturales, como la calefacción por el calor. Mas como el primer principio formal es el ser y la verdad, objeto del entendimiento, de ahí que, bajo este aspecto, la inteligencia mueva a la voluntad, presentándole su objeto.

Soluciones. 1. La autoridad alegada no prueba que la inteligencia no mueva, sino que no mueve necesariamente.

2. Como la imaginación de una forma sin la apreciación de lo conveniente o nocivo no mueve el apetito sensitivo, así tampoco el simple conocimiento del objeto no mueve sino aprehendido como bueno y deseable. Por eso no es el entendimiento especulativo, sino el entendimiento práctico, el que mueve, según dice Aristóteles.

3. En cuanto al ejercicio, la voluntad mueve al entendimiento, porque la verdad misma, que es perfección intelectual, va comprendida, como bien particular, bajo el bien universal. Pero en cuanto a la especificación del acto, que proviene del objeto, es el entendimiento el que mueve a la voluntad, porque el bien conocido es una forma particular de verdad comprendida bajo la verdad universal. Es, pues, patente que no es uno mismo motor y movido bajo el mismo aspecto.

Motio autem ipsius subiecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, ut supra ostensum est (q.1 a.2) principium huius motionis est ex fine. Et inde est quod ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem: "sicut gubernatoria ars imperat navifactivae", ut in II "Physic." [3] dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus: utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona: semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus; sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei.

Sed obiectum movet, determinando actum, ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum.

Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate non habetur quod intellectus non moveat: sed quod non moveat ex necessitate.

Ad secundum dicendum quod, sicut imaginatio formae sine aestimatione convenientis vel nocivi, non movet appetitum sensitivum; ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur in III "De anima" [4].

Ad tertium dicendum quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus: quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem: quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quandam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet quod non est idem movens et motum secundum idem.

[3] C.2 n.10 (BK 194b5); S.TH., lect.4.

ARTICULO 2

Utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo [a]

Si la voluntad es movida por el apetito sensitivo

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas ab appetitu sensitivo moveri non possit.

1. "Movens" enim "et agens est praestantius patiente", ut Augustinus dicit, XII "Super Gen. ad litt." [5]. Sed appetitus sensitivus est inferior voluntate, quae est appetitus intellectivus; sicut sensus est inferior intellectu. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

2. Praeterea, nulla virtus particularis potest facere effectum universalem. Sed appetitus sensitivus est virtus particularis: consequitur enim particularem sensus apprehensionem. Ergo non potest causare motum voluntatis, qui est universalis, velut consequens apprehensionem universalem intellectus.

3. Praeterea, ut probatur in VIII "Physic." [6], movens non movetur ab eo quod movet, ut sit motio reciproca. Sed voluntas movet appetitum sensitivum, inquantum appetitus sensitivus

Dificultades. Parece que la voluntad no puede ser movida por el apetito sensitivo.

1. "El motor y agente supera en excelencia al paciente", como enseña San Agustín. Y como el apetito sensitivo es inferior a la voluntad, tanto como la parte sensible es inferior a la intelectual, no puede mover a ésta.

2. Una fuerza particular no puede producir efecto universal. Mas el apetito sensitivo es virtud particular, ya que resulta de la aprehensión singular de los sentidos. Luego no puede producir el movimiento de la voluntad, que es universal como consiguiente al conocimiento universal de la inteligencia.

3. Como dice el Filósofo, "no se da moción recíproca, de modo que el agente sea movido por aquel a quien mueve". Mas, como la voluntad mueve al apetito sensible en tanto éste

[a] Infra q.10 a.3; q.77 a.1; *De verit.* q.22 a.9 ad 6.

[4] C.9 n.7 (BK 432b26); c.10 n.2 (BK 433a17); S.TH., lect.14.15.
[5] C.16: ML 34,467; cf. *De anima* l.3 c.5 n.2 (BK 196a21); S.TH., lect.10.
[6] C.5 n.9 (BK 257b23); S.TH., lect.10.

obedece a la razón, no puede a su vez el apetito mover a la voluntad.

Por otra parte, dice el apóstol Santiago: "Cada uno es tentado, atraído y halagado por su concupiscencia". Mas nadie sería arrastrado por la concupiscencia si la voluntad no fuera movida por el apetito sensitivo, sede de la misma. Luego el apetito mueve a la voluntad.

Respuesta. Según hemos dicho, lo que es aprehendido como bueno y conveniente mueve a la voluntad en razón de objeto. Mas la percepción de una cosa como buena y conveniente depende de dos causas: de la condición del objeto percibido y del sujeto que lo percibe, pues la conveniencia es una relación y, como tal, depende de los dos extremos; así el gusto en diversas disposiciones no percibe de la misma manera lo que le conviene o no. Por eso dijo el Filósofo: "Cual es cada uno, tal le parece el fin".

Ahora bien, es evidente que las disposiciones del sujeto son inmutadas por las pasiones del apetito; así, bajo la influencia de una pasión juzga el hombre conveniente lo que le repugnaría fuera de esa pasión, como al airado le parece bueno lo que otro sosegado encuentra malo. Y de este modo, por parte del objeto, el apetito sensitivo mueve a la voluntad.

Soluciones. 1. Lo que absolutamente es más excelente muy bien puede ser, bajo un aspecto particular, inferior a otro. Y así la voluntad es en sí misma superior al apetito sensitivo; pero en tanto es dominada por una pasión y se somete a ella, el apetito le es superior.

2. Los actos y resoluciones del hombre versan sobre lo singular, y, en este sentido, el apetito sensitivo, como virtud particular, es muy poderosa para disponer al hombre a tales o tales apreciaciones sobre lo singular y concreto.

3. Como dice el Filósofo, la razón, en que se enraíza la voluntad, mueve e impera a la parte irascible y concupiscible no con "dominio despótico", como el amo manda a su esclavo, sino con "poder regio o político", como son regidos por el gobernante los hombres libres, los cuales pueden desobedecer. Por eso el apetito irascible y el concupiscible pueden rebelarse contra la voluntad, la cual nada impide que sea movida por ellos.

obedit rationi. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

Sed contra est quod dicitur Iac. 1,14: "Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus". Non autem abstraheretur quis a concupiscentia, nisi voluntas eius moveretur ab appetitu sensitivo, in quo est concupiscentia. Ergo appetitus sensitivus movet voluntatem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum obiecti. Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit; scilicet ex conditione eius quod proponitur, et eius cui proponitur. Conveniens enim secundum relationem dicitur: unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus, non eodem modo accipit aliquid ut conveniens et ut non conveniens. Unde, ut Philosophus dicit in III "Ethic." [7], "qualis unusquisque est, talis finis videtur ei".

Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti: sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto. Et per hunc modum, ex parte obiecti, appetitus sensitivus movet voluntatem.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est simpliciter et secundum se praestantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter praestantior est quam appetitus sensitivus: sed quoad istum in quo passio dominatur, inquantum subiacet passioni, praeeminet appetitus sensitivus.

Ad secundum dicendum quod actus et electiones hominum sunt circa singularia. Unde ex hoc ipso quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic vel aliter circa singularia.

Ad tertium dicendum quod sicut Philosophus dicit in I "Polit." [8], ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem et concupiscibilem, non quidem "despotico principatu", sicut movetur servus a domino; sed "principatu regali seu politico", sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde et irascibilis et concupiscibilis possunt in contrarium movere ad voluntatem. Et sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri.

[7] C.5 n.17 (Bk 111,a32); S.Th., lect.13

ARTICULO 3

Utrum voluntas moveat seipsam

Si la voluntad se mueve a sí misma

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveat seipsam.

1. Omne enim movens, inquantum huiusmodi, est in actu: quod autem movetur, est in potentia, nam "motus est actus existentis in potentia, inquantum huiusmodi" [9]. Sed non est idem in potentia et in actu respectu eiusdem. Ergo nihil movet seipsum. Neque ergo voluntas seipsam movere potest.

2. Praeterea, mobile movetur ad praesentiam moventis. Sed voluntas semper sibi est praesens. Si ergo ipsa seipsam moveret, semper moveretur. Quod patet esse falsum.

3. Praeterea, voluntas movetur ab intellectu, ut dictum est (a.1). Si igitur voluntas movet seipsam, sequitur quod idem simul moveatur a duobus motoribus immediate: quod videtur inconveniens. Non ergo voluntas movet seipsam.

Dificultades. Parece que la voluntad no se mueve a sí misma.

1. Todo el que mueve, en cuanto tal, está en acto, y lo que es movido, en potencia, pues "moverse es el acto del que está en potencia en cuanto tal". Mas nadie puede estar en acto y potencia a la vez. Por tanto, nadie, y la voluntad tampoco, puede moverse a sí mismo.

2. Un móvil en presencia de su motor siempre se mueve. Mas, estando la voluntad siempre presente a sí misma, si a sí misma se moviera, siempre estaría moviéndose, lo cual es absurdo.

3. Se ha dicho que la voluntad es movida por la inteligencia. Si, pues, la voluntad a sí misma se moviera, tendríamos la misma cosa a la vez movida por dos motores, lo que no es posible. Por lo tanto, no se mueve a sí misma.

[8] *De malo* q.6.
[8] C.2 n.2 (Bk 1254b5); S.Th., lect.3.
[9] Aristot., *Phys.* 3 c.1 n.6 (Bk 201a10); S.Th., lect.2.

Por otra parte, la voluntad tiene dominio sobre sí misma y en su poder está querer o no querer. No sería esto posible si no pudiera determinarse a querer. Luego se mueve a sí misma.

Respuesta. Como ya antes se ha dicho, es oficio de la voluntad mover a las demás potencias en virtud del fin, que es su objeto. También se ha dicho que el fin en lo apetecible es como el principio en lo inteligible. Y es patente que la inteligencia, por el conocimiento y luz de los principios, se reduce a sí misma de la potencia al acto, es decir, al conocimiento de las conclusiones; por lo tanto, se mueve a sí misma. Y del mismo modo, la voluntad, en virtud del amor del fin, se mueve a sí misma al amor de los medios.

Soluciones. 1. La voluntad no se mueve y es movida, ni, por lo tanto, está en acto y en potencia, bajo el mismo aspecto. Está ya en acto por el amor del fin, reduciéndose de potencia al acto respecto del amor de los medios.

2. La voluntad, como potencia, está siempre presente a sí misma, pero su acto de querer el fin no siempre está en ella ni, por lo tanto, la mueve. Luego no siempre se mueve a sí misma.

3. La voluntad no es movida de igual manera por la inteligencia y por sí misma. Por la inteligencia es movida en razón del objeto; pero a sí misma se mueve en cuanto al ejercicio, por la vía del fin.

Sed contra est quia voluntas domina est sui actus et in ipsa est velle et non velle. Quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis obiectum. Sed sicut dictum est (q.8 a.2), hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem quod intellectus per hoc quod cognoscit principium reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum: et hoc modo movet seipsum. Et similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas non secundum idem movet et movetur. Unde nec secundum idem est in actu et in potentia. Sed inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit.

Ad secundum dicendum quod potentia voluntatis semper actu est sibi praesens: sed actus voluntatis, quo vult finem aliquem, non semper est in ipsa voluntate. Per hunc autem movet seipsam. Unde non sequitur quod semper seipsam moveat.

Ad tertium dicendum quod non eodem modo voluntas movetur ab intellectu, et a seipsa. Sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem obiecti: a seipsa vero, quantum ad exercitium actus, secundum rationem finis.

ARTICULO 4

Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio *

Si la voluntad es movida por un principio exterior

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ab aliquo exteriori.

1. Motus enim voluntatis est voluntarius. Sed de ratione voluntarii est quod sit a principio intrinseco, sicut et de ratione naturalis. Non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.

2. Praeterea, voluntas violentiam pati non potest, ut supra ostensum est (q.6 a.4). Sed violentum est "cuius principium est extra" [10]. Ergo voluntas non potest ab aliquo exteriori moveri.

3. Praeterea, quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio. Sed voluntas sufficienter movet seipsam. Non ergo movetur ab aliquo exteriori.

Sed contra, voluntas movetur ab obiecto, ut dictum est (a.1). Sed obiectum voluntatis potest esse aliqua exterior res sensui proposita. Ergo voluntas potest ab aliquo exteriori moveri.

Respondeo dicendum quod, secundum quod voluntas movetur ab obiecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriori. Sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est er-

Dificultades. Parece que la voluntad no es movida por principio exterior.

1. El movimiento de la voluntad es voluntario; pero es esencial a éste, como también al movimiento natural, proceder de principio intrínseco. Luego no proviene de ningún principio extrínseco el movimiento de la voluntad.

2. Ya se ha probado que la voluntad no puede sufrir violencia; siendo, pues, definido lo violento "aquello cuyo principio es exterior", la voluntad no puede ser movida por tal principio externo.

3. Lo que es movido suficientemente por un motor, no necesita ser movido por otro. Y como la voluntad ya se mueve a sí con suficiencia, no necesita de tal principio exterior.

Por otra parte, queda dicho que el objeto mueve a la voluntad; pero este objeto puede ser una cosa exterior, presentada por el sentido; por lo tanto, la voluntad puede ser movida por algo exterior.

Respuesta. Según la vía de moción objetiva, es evidente que la voluntad puede ser movida por algo exterior. Pero aun en cuanto al ejercicio del acto es necesario admitir lo propio. En efecto, todo agente que pasa alternativamente de la potencia al acto, precisa para esto un principio motor; pero es un hecho cierto que la voluntad empieza a querer algo que antes no quería, y por eso este principio de querer requiere un motor. Es cierto también, como se dijo,

---

* I q.105 a.4; q.106 a.2; q.111 a.2; Infra q.80 a.1; q.109 a.2 ad 1; *De verit.* q.22 a.9; *Cont. Gent* 3,89; *De malo* q.6; *Quodl.* 1 q.4 a.2.

[10] ARISTOT., *Ethic.* 3 c.1 n.3 (BK 1110a1); S.TH., lect.3.

que ella se mueve a sí misma reduciéndose del amor del fin al amor de los medios. Pero esto lo realiza ella previa una deliberación; así, el enfermo que quiere sanar comienza a pensar cómo puede conseguirlo, y, al indagar por este discurso que el médico puede curarle, resuelve llamarlo. Mas no siempre deseó la curación, sino que empezó a quererla movido por algo. Y si se hubiera determinado a ello por sí misma, menester es que lo hubiera hecho mediante otra deliberación en virtud de un acto de voluntad anterior. Y como no es posible proceder así hasta el infinito, es necesario, para explicar el primer movimiento de la voluntad, acudir al influjo de un motor exterior, como Aristóteles concluye en un capítulo de su "Moral a Eudemo".

Soluciones. 1. Es cierto que el acto voluntario debe provenir de un principio interior, pero no se exige que éste sea un primer principio no movido por otro. Y así, el movimiento voluntario tiene, como el movimiento natural, su propio principio interno; pero el primer principio de ambos es extrínseco, es decir, el primer motor de la naturaleza.

2. No basta, para que se dé lo violento, que su principio sea extrínseco; se requiere, además, que "no preste cooperación el paciente", condición que falta cuando la voluntad es impulsada por el principio exterior, pues, aunque movida, ella también quiere. Sería un movimiento violento si fuera contrario a la voluntad, lo cual es imposible, ya que equivale a querer y no querer a la vez.

3. La voluntad se basta a sí misma para moverse en su propia esfera, es decir, como agente próximo; pero no puede hacerlo en todos los órdenes y aspectos, como queda demostrado, y, por lo tanto, necesita el impulso de un primer motor.

go quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est (a.3), ipsa movet seipsam, inquantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante: cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit, et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inciperet velle sanari, aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret, ex aliqua voluntate praesupposita. Hoc autem non est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam capitulo "Ethicae Eudemicae" [11].

Ad primum ergo dicendum quod de ratione voluntarii est quod principium eius sit intra: sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra. Sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam.

Ad secundum dicendum quod hoc non sufficit ad rationem violenti, quod principium sit extra: sed oportet addere quod "nil conferat vim patiens" [12]. **Quod non contingit, dum voluntas ab exteriori movetur: nam ipsa est quae vult, ab alio tamen mota. Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis. Quod in proposito esse non potest: quia sic idem vellet et non vellet.**

Ad tertium dicendum quod voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet, et in suo ordine, scilicet sicut agens proximum: sed non potest seipsam movere quantum ad omnia, ut ostensum est (in c). Unde indiget moveri ab alio sicut a primo movente.

[11] L.7 c.14 n.20-22 (BK 1248a14).
[12] Cf. ARISTOT., l.c. nt.10.

ARTICULO 5

Utrum voluntas moveatur a corpore caelesti *

Si la voluntad es movida por algún cuerpo celeste

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod voluntas humana a corpore caelesti moveatur.

1. Omnes enim motus varii et multiformes reducuntur, sicut in causam, in motum uniformem, qui est motus caeli, ut probatur VIII "Physic." [13]. **Sed motus humani sunt varii et multiformes, incipientes postquam prius non fuerant. Ergo reducuntur in motum caeli sicut in causam, qui est uniformis secundum naturam.**

2. Praeterea, secundum Augustinum, in III "De Trin." [14], **"corpora inferiora moventur per corpora superiora". Sed motus humani corporis, qui causantur a voluntate, non possent reduci in motum caeli sicut in causam, nisi etiam voluntas a caelo moveretur. Ergo caelum movet voluntatem humanam.**

3. Praeterea, per observationem caelestium corporum astrologi quaedam vera praenuntiant de humanis actibus futuris, qui sunt a voluntate. Quod non esset, si corpora caelestia voluntatem hominis movere non possent. Movetur ergo voluntas humana a caelesti corpore.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in II libro [15], **quod "corpora caelestia non sunt causae nostrorum actuum". Essent au-**

Dificultades. Parece que la voluntad es movida por algún cuerpo celeste.

1. Según prueba el Filósofo, los movimientos variados y multiformes se reducen como a causa al movimiento celeste, que es uniforme. Pero el moverse humano es vario y multiforme y tiene siempre un comienzo; luego se reduce como a causa al movimiento celeste, que es naturalmente uniforme.

2. Declara San Agustín que "los cuerpos inferiores son movidos por los superiores". Pero los movimientos del cuerpo humano causados por la voluntad no podrían tener por causa el movimiento celeste, si la voluntad no recibiera también las influencias celestes. Luego el cielo mueve la voluntad humana.

3. Los astrólogos predicen, por la observación de los cuerpos celestes, ciertos hechos referentes a los actos humanos movidos por la voluntad. Esto no sería posible si los cuerpos celestes no movieran la voluntad humana. Luego de hecho la mueven.

Por otra parte, dice el Damasceno que "los cuerpos celestes no son causa de nuestros actos". Y lo serían de

* I a.115 a.4; 2-2 q.95 a.5; *Sent.* 2.15 q.1 a.3; *De verit.* q.5 a.10; *In Matth.* 2; *Cont. Gent.* 3.85.87; *De anima* 3 lect.4; *Ethic.* 3 lect.13; *De malo* q.6; *Perihermn.* 1 lect.14; *Compend. theol.*, c.127.128.

[13] C.9 n.2 (BK 265a27); S.TH., lect.19; cf. l.4 c.14 n.5 (BK 223b18); S.TH., lect.23.
[14] C.4: ML 42,873.
[15] *De fide orth.* c.7: MG 94,893.

ser movida la voluntad, principio de los actos humanos, por las influencias del cielo.

Respuesta. Por la vía de moción del objeto, es evidente que la voluntad puede ser movida de los cuerpos celestes, en cuanto que los objetos exteriores, los cuales, percibidos por los sentidos, mueven la voluntad y aun los órganos de la vida sensible, reciben la influencia de los movimientos celestes.

Y algunos sostuvieron que los cuerpos celestes pueden también influir directamente en la voluntad humana según el modo de moción de ejercicio que la voluntad recibe de un agente exterior.—Esto, sin embargo, es imposible. "La voluntad, dice Aristóteles, está en la razón", y la razón es facultad del alma no ligada a órgano corporal, por lo que la voluntad es también inmaterial e incorpórea. También es verdad evidente que ningún cuerpo puede influir en los seres inmateriales e incorpóreos, sino al contrario, ya que éstos están dotados de virtud operativa más pura y universal que todas las cosas corporales. Es, pues, imposible que los cuerpos celestes actúen directamente en la inteligencia y la voluntad.—Por eso Aristóteles, exponiendo la opinión de los que dicen que "tal es la voluntad de los hombres cual se la infunde cada día el padre de los dioses y de los hombres", es decir, Júpiter, que simbolizaba todo el cielo, atribuye esta opinión a quienes no admitían diferencia entre el entendimiento y el sentido. En efecto, las facultades sensitivas que informan órganos corporales pueden indirectamente recibir la influencia de los movimientos celestes, al ser movidos los cuerpos que ellas actúan.

Y como, según se dijo, el apetito

tem, si voluntas, quae est humanorum actuum principium, a corporibus caelestibus moveretur. Non ergo movetur voluntas a corporibus caelestibus.

Respondeo dicendum quod eo modo quo voluntas movetur ab exteriori obiecto, manifestum est quod voluntas potest moveri a corporibus caelestibus: inquantum scilicet corpora exteriora, quae sensui proposita movent voluntatem, et etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum, subiacent motibus caelestium corporum.

Sed eo modo quo voluntas movetur, quantum ad exercitium actus, ab aliquo exteriori agente, adhuc quidam posuerunt corpora caelestia directe imprimere in voluntatem humanam. — Sed hoc est impossibile. "Voluntas" enim, ut dicitur in III "De anima" [16], "est in ratione". Ratio autem est potentia animae non alligata organo corporali. Unde relinquitur quod voluntas sit potentia omnino immaterialis et incorporea. Manifestum est autem quod nullum corpus agere potest in rem incorpoream, sed potius e converso: eo quod res incorporeae et immateriales sunt formalioris et universalioris virtutis quam quaecumque res corporales. Unde impossibile est quod corpus caeleste imprimat directe in intellectum aut voluntatem.—Et propter hoc Aristoteles, in libro "De anima" [17], opinionem dicentium quod "talis est voluntas in hominibus, qualem in diem ducit Pater deorum virorumque" [18] (scilicet Iupiter, per quem totum caelum intelligunt), attribuit eis qui ponebant intellectum non differre a sensu. Omnes enim vires sensitivae, cum sint actus organorum corporalium, per accidens moveri possunt a caelestibus corporibus, motis scilicet corporibus quorum sunt actus.

Sed quia dictum est (a.2) quod appetitus intellectivus quodammodo movetur ab appetitu sensitivo, indirecte redundat motus caelestium corporum in voluntatem: inquantum scilicet per passiones appetitus sensitivi voluntatem moveri contingit.

Ad primum ergo dicendum quod multiformes motus voluntatis humanae reducuntur in aliquam causam uniformem, quae tamen est intellectu et voluntate superior. Quod non potest dici de aliquo corpore, sed de aliqua superiori substantia immateriali. Unde non oportet quod motus voluntatis in motum caeli reducatur sicut in causam.

Ad secundum dicendum quod motus corporales humani reducuntur in motum caelestis corporis sicut in causam, inquantum ipsa dispositio organorum congrua ad motum, est aliqualiter ex impressione caelestium corporum; et inquantum etiam appetitus sensitivus commovetur ex impressione caelestium corporum; et ulterius inquantum corpora exteriora moventur secundum motum caelestium corporum, ex quorum occursu voluntas incipit aliquid velle vel non velle, sicut adveniente frigore incipit aliquis velle facere ignem. Sed ista motio voluntatis est ex parte obiecti exterius praesentati: non ex parte interioris instinctus.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est (in c et 1 q.81 a.6.7), appetitus sensitivus est actus organi corporalis. Unde nihil prohibet ex impressione corporum caelestium aliquos esse habiles ad irascendum vel concupiscendum, vel aliquam huiusmodi passionem, sicut et ex complexione naturali. Plures autem hominum sequuntur passiones, quibus soli sapientes resistunt. Et ideo ut in pluribus verificantur ea quae praenuntiantur de actibus hominum secundum considerationem caelestium corporum. Sed tamen, ut Ptolomaeus dicit in "Centiloquio" [19], "sapiens dominatur astris": scilicet quia, resistens passionibus, impedit per voluntatem liberam, et nequa-

[16] C.9 n.3 (BK 432b5); S.TH., lect.14.
[17] L.3 c.3 n.1 (BK 427a25): S.TH., lect.4.
[18] HOMERUS, *Odyss*, 18,135-136.

intelectual recibe una cierta moción del apetito sensitivo, indirectamente los movimientos celestes redundan en la voluntad, al ser ésta movida por las pasiones del apetito sensible.

Soluciones. 1. Los movimientos multiformes de la voluntad se reducen a una causa uniforme, pero superior al entendimiento y voluntad, que, por lo tanto, no es cuerpo, sino substancia inmaterial superior. Por lo tanto, el movimiento de la voluntad no tiene su causa en los cuerpos celestes.

2. Los movimientos del cuerpo humano tienen su causa en los movimientos astrales, en tanto estos cuerpos celestes producen en los órganos una disposición apta para obrar, o bien por la impresión de estos mismos cuerpos celestes en el apetito sensitivo, y, por fin, porque el movimiento de los cuerpos exteriores obedece al de los celestes, a cuya producción e influjo la voluntad empieza a querer o no querer algo, como al llegar el frío comienza uno a querer encender fuego. Pero esta moción de la voluntad viene del objeto exterior representado, no de un impulso interior.

3. Como ya se ha dicho, el apetito sensitivo es acto de un órgano corporal. Por eso puede suceder que, por influjo de los cuerpos celestes, algunos sean más propensos a la ira, a la concupiscencia o a otras pasiones; así como acontece que tantos hombres mal inclinados por su complexión natural se entreguen a las pasiones, a las que sólo los sabios resisten. Y de ahí proviene que muchas veces se cumplan los pronósticos sobre los actos humanos, fundados en la observación de los astros. No obstante, según declara Tolomeo en su "Centiloquio", "el sabio se sobrepone a los astros", porque, resistiendo a las pasiones, frustra los efectos de esos

[19] Prop.5. Cf. ALBER. MAGN., *In Sent.* 2 d.15 a.4

cuerpos celestes por el predominio de su voluntad libre, en nada subyugada al movimiento planetario.

O, como decía San Agustín, "hemos de confesar que, cuando los astrólogos predicen la verdad, lo hacen en virtud de un instinto ocultísimo que, inconscientes, reciben las mentes humanas, y cuando esto es destinado a engañar a los hombres, es obra de espíritus malos y seductores".

quam motui caelesti subiectam, huiusmodi corporum caelestium effectus.

Vel, ut Augustinus dicit II "Super Gen. ad litt." [20], "fatendum est, quando ab astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanae mentes patiuntur. Quod cum ad decipiendum homines fit, spirituum seductorum operatio est".

ARTICULO 6

Utrum voluntas moveatur a Deo solo sicut ab exteriori principio [a]

Si la voluntad es sólo movida por Dios como principio exterior

Dificultades. Parece que la voluntad no es sólo movida por Dios como principio exterior.

1. Natural es que lo inferior sea movido por lo superior, como lo son los cuerpos inferiores por los celestes. Mas la voluntad humana tiene otros superiores, además de Dios, que son los ángeles. Luego puede ser movida por el ángel como principio exterior.

2. El acto de voluntad sigue al acto intelectual. Mas la inteligencia puede ser actualizada no sólo por Dios, sino también por los ángeles mediante iluminaciones, según dice Dionisio. Luego también la voluntad.

3. Dios no puede ser causa sino del bien, según aquello del Génesis: "Vió Dios todas las cosas que había hecho, y eran muy buenas". Si, pues, Dios solo moviera la voluntad, ésta nunca se movería al mal, siendo así que, como dice San Agustín, la voluntad es la "facultad de pecar o de vivir bien".

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas non a solo Deo moveatur sicut ab exteriori principio.

1. Inferius enim natum est moveri a suo superiori; sicut corpora inferiora a corporibus caelestibus. Sed voluntas hominis habet aliquid superius post Deum; scilicet angelum. Ergo voluntas hominis potest moveri, sicut ab exteriori principio, etiam ab angelo.

2. Praeterea, actus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus hominis reducitur in suum actum non solum a Deo, sed etiam ab angelo per illuminationes, ut Dionysius dicit [21]. Ergo eadem ratione et voluntas.

3. Praeterea, Deus non est causa nisi bonorum; secundum illud Gen. 1,31: "Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona". Si ergo a solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum: cum tamen voluntas sit "qua peccatur et recte vivitur", ut Augustinus dicit [22].

[a] 1 q.105 a.1; q.106 a.2; q.111 a.2; *Sent.* 2 d.15 q.1 a.3; *De verit.* q.22 a.8.9; *De malo* q.3 a.3; q.6; *Compend. theol.* c.129.

[20] C.17: ML 34,278.
[21] *De cael. hier.* c.4 § 2: MG 3,180.
[22] *Retract.* l.1 c.9: ML 32,596.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Phil. 2,13: "Deus est qui operatur in nobis velle et perficere".

Respondeo dicendum quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere quod non est causa naturae rei motae, tamen motum naturalem causare non potest nisi quod est aliqualiter causa naturae. Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat, sed hic motus non est lapidi naturalis: naturalis autem motus eius non causatur nisi ab eo quod causat naturam. Unde dicitur in VIII "Physic." [23] quod generans movet secundum locum gravia et levia. Sic ergo hominem, voluntatem habentem, contingit moveri ab aliquo qui non est causa eius: sed quod motus voluntarius eius sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis, est impossibile.

Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem, ex hoc quod voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur per creationem, ut in Primo dictum est (q.90 a.2.3). — Secundo vero ex hoc patet, quod voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum: particularis autem causa non dat inclinationem universalem. Unde nec materia prima, quae est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente.

Ad primum ergo dicendum quod angelus non sic est supra hominem, quod sit causa voluntatis eius; sicut corpora caelestia sunt causa formarum naturalium, ad quas consequuntur naturales motus corporum naturalium.

[23] C.4 n.7 (BK 255b35); S.TH., lect.8.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Dios es el que obra en nosotros el querer y el realizar".

Respuesta. El movimiento de la voluntad, como el natural, procede de principio interior. Y aunque un agente puede mover un ser natural sin ser causa del mismo, sólo puede imprimir un movimiento natural en el mismo el que es causa de la naturaleza. Un hombre puede, sin haber creado la piedra, lanzarla a lo alto contra su tendencia propia, pero sobre su movimiento natural no tiene poder sino quien ha creado la naturaleza de la misma. Por eso dice el Filósofo que el que produce los cuerpor graves y leves los mueve localmente. Así, pues, el hombre, dotado de voluntad, puede ser movido por otro agente que no lo haya creado; pero es imposible que su movimiento voluntario proceda de un principio exterior que no sea causa de su voluntad.

Esta causa no puede ser otra que Dios, lo que se evidencia por dos razones: primera, por ser la voluntad potencia del alma racional, la cual sólo Dios la produce por creación, como ya se dijo; segunda, porque la voluntad lleva inscrito el orden al bien universal, y por eso su causa es sólo Dios, que es el Bien universal. Todos los demás bienes por participación son particulares y no pueden comunicar una tendencia universal; y así ni la materia prima, en potencia para todas las formas, puede ser producida por un agente particular.

Soluciones. 1. La superioridad del ángel sobre el hombre no es tal que sea causa de su voluntad, como los cuerpos celestes son causa de las formas naturales y en ellas también imprimen movimientos naturales.

2. Los ángeles mueven el entendimiento a través de los objetos, cuyo conocimiento ellos presentan en virtud de la iluminación angélica. De este modo también es movida la voluntad por la criatura exterior, como se dijo.

3. Dios mueve la voluntad del hombre, como motor universal, al objeto universal de ella, que es el bien. Sin esta moción universal el hombre nada puede querer. Mas el hombre se determina por la razón a querer este o aquel bien particular, real o aparente; empero, a veces Dios mueve de un modo especial a algunos a querer un objeto determinado, que es siempre el bien; como a los que mueve por gracia, según veremos más tarde.

Ad secundum dicendum quod intellectus hominis movetur ab angelo ex parte obiecti, quod sibi proponitur virtute angelici luminis ad cognoscendum. Et sic etiam voluntas ab exteriori creatura potest moveri, ut dictum est (a.4).

Ad tertium dicendum quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. — Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum: sicut in his quos movet per gratiam, ut infra (q.109 a.2) dicetur.

CUESTION 10

(In quatuor articulos divisa)

De modo quo voluntas movetur

De qué modo se mueve la voluntad

Deinde considerandum est de modo quo voluntas movetur (cf. q.8 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

Secundo: utrum de necessitate moveatur a suo obiecto.

Tertio: utrum de necessitate moveatur ab appetitu inferiori.

Quarto: utrum de necessitate moveatur ab exteriori motivo quod est Deus.

Ahora trataremos del modo como es movida la voluntad. Y sobre esto indagaremos cuatro cosas:

Primera: si la voluntad se mueve naturalmente a algo.

Segunda: si es movida necesariamente por su objeto.

Tercera: si es movida necesariamente por el apetito inferior.

Cuarta: si necesariamente es movida por Dios.

ARTICULO 1

Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur [a]

Si la voluntad se mueve naturalmente a algo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ad aliquid naturaliter.

1. Agens enim naturale dividitur contra agens voluntarium, ut patet in principio II "Physic." [1]. Non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur.

2. Praeterea, id quod est naturale, inest alicui semper; sicut igni esse calidum. Sed nullus motus inest voluntati semper. Ergo nullus motus est naturalis voluntati.

3. Praeterea, natura est determinata ad unum. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo voluntas nihil naturaliter vult.

Dificultades. Parece que la voluntad no se mueve naturalmente a algo.

1. El agente natural se contrapone al agente voluntario, como es patente en Aristóteles. Por lo tanto, la voluntad no se mueve naturalmente.

2. Lo que es natural es permanente en el sujeto, como el calor en el fuego; mas ningún movimiento permanece siempre en la voluntad; por lo tanto, ninguno le es natural.

3. La naturaleza es determinada en sus actos, mas la voluntad es indiferente aun entre cosas opuestas. Luego no se mueve la voluntad naturalmente.

---

[a] 1 q.60 a.1.2; *Sent.* 3 d.27 q.1 a.2; *De verit.* q.22 a.5; *De malo* q.6; q.16 a.4 ad 5.

[1] C.1 n.1 (Bk 192b8); S.Th., lect.1; c.5 n.2 (Bk 196b21); S.Th., lect.8.

Por otra parte, el movimiento de la voluntad deriva de un acto intelectual; mas la inteligencia conoce algunas cosas naturalmente. Luego la voluntad quiere también algunas naturalmente.

Respuesta. Como enseñan Boecio y el Filósofo, el término "naturaleza" tiene diversas acepciones. Significa a veces el principio intrínseco en los seres móviles, y entonces naturaleza es la materia o la forma material, como consta por Aristóteles.—Otras veces, naturaleza significa la substancia o un ser cualquiera. Y en este sentido se dice que es natural a una cosa lo que le conviene por razón de su propia substancia, que es lo que de suyo va inherente a ella. Pero en todos los seres lo que no les conviene como propio se reduce, como a su principio, a lo que por sí mismo les es inherente; forzosamente, pues, entendiendo así la naturaleza, el principio de todo cuanto conviene a una cosa es natural. Esto es evidente respecto del entendimiento, pues los principios del conocimiento intelectual son naturalmente conocidos. Y del mismo modo, el principio de los actos voluntarios debe ser algo que naturalmente se quiere.

Tal es el bien en general, al cual tiende naturalmente la voluntad como toda potencia a su objeto; tal es también el fin último, que tiene en el orden apetecible la misma función que los primeros principios en lo inteligible; y, en general, lo que conviene al hombre por su naturaleza, pues por la voluntad no apetecemos solamente los bienes propios a ella, sino también lo que pertenece a cada potencia y a todo el hombre. Por consiguiente, el hombre desea naturalmente no sólo el objeto de la voluntad, sino también los bienes convenientes a las demás potencias, como el conocimiento de la verdad, propio

Sed contra est quod motus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus aliqua intelligit naturaliter. Ergo et voluntas aliqua vult naturaliter.

Respondeo dicendum quod, sicut Boetius dicit in libro "De duabus naturis" [2], **et Philosophus in V "Metaphys."** [3], **natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus. Et talis natura est vel materia, vel forma materialis, ut patet ex II "Physic."** [4].—**Alio modo dicitur natura quaelibet substantia, vel etiam quodlibet ens. Et secundum hoc, illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam. Et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem, ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in principium. Et ideo necesse est quod, hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quae conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu: nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum.**

Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum: et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus: et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis: ut cognitionem veri, quae

[2] C.1: ML 64,1341.
[3] L.4 c.4 n.1 (Bk 1014b16); S.Th., l.5 lect.5.
[4] C.1 n.10 (Bk 193a28); S.Th., lect.2.

convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quadam particularia bona.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas dividitur contra naturam, sicut una causa contra aliam: quaedam enim fiunt naturaliter, et quaedam fiunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod motus proprius naturae, quantum ad aliquid, participetur in voluntate: sicut quod est prioris causae, participatur a posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem. Et inde est quod voluntas naturaliter aliquid vult.

Ad secundum dicendum quod in rebus naturalibus id quod est naturale quasi consequens formam tantum, semper actu inest, sicut calidum igni. Quod autem est naturale sicut consequens materiam, non semper actu inest, sed quandoque secundum potentiam tantum. Nam forma est actus, materia vero potentia. Motus autem est "actus existentis in potentia" [5]. **Et ideo illa quae pertinent ad motum, vel quae consequuntur motum, in rebus naturalibus, non semper insunt: sicut ignis non semper movetur sursum, sed quando est extra locum suum. Et similiter non oportet quod voluntas, quae de potentia in actum reducitur dum aliquid vult, semper actu velit: sed solum quando est in aliqua dispositione determinata. Voluntas autem Dei, quae est actus purus, semper est in actu volendi.**

Ad tertium dicendum quod naturae semper respondet unum, proportionatum tamen naturae. Naturae enim in genere, respon-

[5] Cf. Aristot., *Phys.* 3 c.1 n.6 (Bk 201a10); S.Th., lect.2.

de la inteligencia; el ser y el vivir y otros bienes concernientes a la existencia humana, los cuales van comprendidos bajo el objeto de la voluntad, como bienes particulares.

Soluciones. 1. La voluntad se contrapone a la naturaleza, como dos causas, pues ciertas cosas se realizan natural y otras voluntariamente. Distinto es, en efecto, el modo de obrar propio de la voluntad, dueña de sus actos, y el modo de causar de la naturaleza, determinada siempre a un efecto fijo. Pero la voluntad se funda en una naturaleza, y por eso es necesario que el modo propio de la naturaleza se participe, al menos en parte, en la voluntad, como la causa precedente se participa en la posterior. En cada cosa, el ser mismo, dado por la naturaleza, precede al querer de la voluntad. Así es como la voluntad tiende a algunos bienes naturalmente.

2. En los seres naturales lo que les es natural como proveniente de la forma, siempre permanece en ellos en acto, como el calor respecto del fuego; mas lo natural consiguiente a la materia no siempre está en acto, sino a veces en potencia, ya que la forma es acto y la materia potencia. Siendo también el movimiento "acto de un sujeto en potencia", todo lo referente al movimiento o consiguiente a él en las cosas naturales no siempre permanece; como el fuego no siempre se mueve hacia lo alto, sino cuando está fuera de su lugar. De modo análogo, la voluntad, que pasa de la potencia al acto, no siempre quiere una cosa actualmente, sino permaneciendo en determinada disposición. Sólo la voluntad de Dios, acto puro, está siempre queriendo en acto.

3. A la naturaleza siempre corresponde un objeto determinado y proporcionado a ella: a la naturaleza ge-

nérica, un objeto genérico; a la específica, algo fijo, específico, y a la indivirual, algo individual. Siendo, pues, la voluntad, como la inteligencia, facultad inmaterial, a ella responde, como objeto connatural, el bien en común; como a la inteligencia corresponde un bien común que es la verdad, o el ser, o perfecciones análogas. Bajo el bien en general se incluyen muchos bienes particulares, a ninguno de los cuales se determina la voluntad.

det aliquid unum in genere; et naturae in specie acceptae, respondet unum in specie; naturae autem individuatae respondet aliquid unum individuale. Cum igitur voluntas sit quaedam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet sibi naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum; sicut etiam intellectui aliquod unum commune, scilicet verum, vel ens, vel "quod quid est". Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur.

ARTICULO 2

Utrum voluntas moveatur de necessitate a suo obiecto

Si la voluntad es movida necesariamente por su objeto

Dificultades. Parece que la voluntad es movida necesariamente por su objeto.

1. El objeto es a la voluntad como el motivo respecto del móvil, según Aristóteles. Pero un motivo suficiente mueve por necesidad al móvil. Luego la voluntad es movida de un modo necesario por su objeto.

2. La voluntad es inmaterial como el entendimiento, y ambos se ordenan a un objeto universal, según se dijo. Pero al entendimiento le mueve necesariamente su objeto. Luego también a la voluntad el suyo.

3. Todo cuanto uno quiere, o es el fin, o medio para el fin. Pero el fin, como es obvio, lo desea el hombre por necesidad, ya que a los principios, en lo especulativo, asentimos necesariamente. Y siendo el fin razón de querer los medios, éstos también los deseará necesariamente. La voluntad, pues, es movida necesariamente por su objeto.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas de necessitate moveatur a suo obiecto.

1. Obiectum enim voluntatis comparatur ad ipsam sicut motivum ad mobile, ut patet in III "De anima" [6]. Sed motivum, si sit sufficiens, ex necessitate movet mobile. Ergo voluntas ex necessitate potest moveri a suo obiecto.

2. Praeterea, sicut voluntas est vis immaterialis, ita et intellectus: et utraque potentia ad obiectum universale ordinatur, ut dictum est (a.1 ad 3). Sed intellectus ex necessitate movetur a suo obiecto. Ergo et voluntas a suo.

3. Praeterea, omne quod quis vult, aut est finis, aut aliquid ordinatum ad finem. Sed finem aliquis ex necessitate vult, ut videtur: quia est sicut principium in speculativis, cui ex necessitate assentimus. Finis autem est ratio volendi ea quae sunt ad finem: et sic videtur quod etiam ea quae sunt ad finem, ex necessitate velimus. Voluntas ergo ex necessitate movetur a suo obiecto.

[*] 1 q.82 a.1.2; *Sent.* 2 d.25 a.2; *De verit.* q.22 a.6; *De malo* q.6; *Periherm.* 1 lect.14.

[6] C.10 n.6.7 (BK 433b10); S.TH., lect.15.

Sed contra est quod potentiae rationales, secundum Philosophum [7], sunt ad oppositа. Sed voluntas est potentia rationalis: est enim "in ratione", ut dicitur in III "De anima" [8]. Ergo voluntas se habet ad oppositа. Non ergo ex necessitate movetur ad alterum oppositorum.

Respondeo dicendum quod voluntas movetur dupliciter: uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur: potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud.

Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cuiuslibet potentiae a suo obiecto, consideranda est ratio per quam obiectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis. Unde si color proponatur visui, ex necessitate movet visum, nisi aliquis visum avertat: quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale obiectum videret: posset enim intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est obiectum visus, ita bonum est obiectum voluntatis? Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur

Por otra parte, las potencias racionales, según el Filósofo, dicen relación a cosas opuestas. Mas la voluntad es potencia racional, pues "está en la razón", según el mismo Aristóteles. Luego dice relación a términos opuestos, y ninguno de ellos, por tanto, le mueve necesariamente.

Respuesta. La voluntad es movida en dos sentidos: bien en cuanto al ejercicio del acto, bien en cuanto a la especificación, que es moción del objeto. Del primer modo, ningún objeto le mueve necesariamente, pues cualquiera puede dejar de pensar en una cosa y, por consiguiente, dejar de quererla.

Mas, en el segundo sentido, la voluntad es movida necesariamente por un objeto y no por otros. En efecto, en el movimiento de cualquier potencia ha de tenerse en cuenta la razón formal que en su objeto le mueve. Así, el objeto mueve a la vista en razón de color visible en acto; presentado el color a la vista, por necesidad le mueve a ver, a no ser que se desvíe la vista, lo que ya concierne al ejercicio del acto. Si, en cambio, se presenta a la vista un objeto que no es colorado en todas sus partes, sino sólo en algunas, ese tal la vista no lo verá por necesidad, pues podría dirigirse a la parte aún no coloreada y nada vería. Como el color en acto para la vista, así el bien es objeto de la voluntad; por lo tanto, si se presenta a la voluntad un objeto que es bueno universalmente y bajo todos sus aspectos, la voluntad necesariamente tiende a él si algo quiere, pues no puede querer lo contrario. En cambio, propuesto otro objeto que no sea bueno en todos sus aspectos, la voluntad no lo quiere por necesidad.—Pero la falta de bien es ya un cierto mal, por lo que sólo el bien perfecto, totalmen-

[7] *Metaph.* 8 c.2 n.2 (BK 1046b8); S.TH., l.9 lect.2.

[8] C.9 n.3 (BK 432b5); S.TH., lect.14

te indeficiente, es capaz de mover necesariamente; tal es la bienaventuranza. Todos los demás bienes particulares, en cuanto defectuosos, pueden ser aprehendidos como males y ser repudiados o aprobados por la voluntad, que puede dirigirse a ellos bajo uno u otro aspecto.

Soluciones. 1. El motivo suficiente de una potencia es sólo el objeto que posee totalmente la cualidad de tal motivo. Un motivo defectuoso no moverá suficientemente, como se ha dicho.

2. Al entendimiento le moverá necesariamente un objeto que sea verdad necesaria e indefectible; mas no el objeto contingente, que puede ser verdadero o falso, según se ha dicho del bien.

3. El fin último mueve necesariamente a la voluntad, por ser el bien perfecto. Igualmente todos los medios necesarios para este fin, sin los cuales no puede darse, como ser, vivir y análogos. Otras cosas, sin las cuales puede alcanzarse el fin, no se las quiere necesariamente, como tampoco asentimos por necesidad a las conclusiones sin las cuales los principios pueden ser ciertos, aun asintiendo a estos principios.

in illud.—Et quia defectus cuiuscumquo boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle: quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona: et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes.

Ad primum ergo dicendum quod sufficiens motivum alicuius potentiae non est nisi obiectum quod totaliter habet rationem motivi. Si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod intellectus ex necessitate movetur a tali obiecto quod est semper et ex necessitate verum: non autem ab eo quod potest esse verum et falsum, scilicet a contingenti: sicut et de bono dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum. Et similiter illa quae ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse et vivere et huiusmodi. Alia vero, sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem: sicut conclusiones sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit qui credit principia.

ARTICULO 3

Utrum voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu [a]

Si la voluntad es movida necesariamente por el apetito inferior

Dificultades. Parece que la voluntad es movida necesariamente por la pasión del apetito inferior.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a passione appetitus inferioris.

[a] Infra q.77 a.7; *De verit.* q.5 a.10; q.22 a.9 ad 3.6.

1. Dicit enim Apostolus, Rom. 7,15: "Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio": quod dicitur propter concupiscentiam, quae est passio quaedam. Ergo voluntas ex necessitate movetur a passione.

2. Praeterea, sicut dicitur in III "Ethic." [9], qualis unusquisque est, talis finis videtur ei". Sed non est in potestate voluntatis quod statim passionem abiiciat. Ergo non est in potestate voluntatis quod non velit illud ad quod passio se inclinat.

3. Praeterea, causa universalis non applicatur ad effectum particularem nisi mediante causa particulari: unde et ratio universalis non movet nisi mediante aestimatione particulari, ut dicitur in III "De anima" [10]. Sed sicut se habet ratio universalis ad aestimationem particularem, ita se habet voluntas ad appetitum sensitivum. Ergo ad aliquod particulare volendum non movetur voluntas nisi mediante appetitu sensitivo. Ergo si appetitus sensitivus sit per aliquam passionem ad aliquid dispositus, voluntas non poterit in contrarium moveri.

Sed contra est quod dicitur Gen. 4,7: "Subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius. Non ergo voluntas hominis ex necessitate movetur ab appetitu inferiori.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.9 a.2) dictum est, passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab obiecto: inquantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem, iudicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionem existens non iudicaret. Huiusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo, sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet: sicut contingit in his qui propter vehementem iram vel concupiscentiam fu-

[9] C.5 n.17 (Bk 1114a32); S.Th., lect.13.
[10] C.11 n.4 (Bk 434a19); S.Th., lect.16.

1. Dice el Apóstol: "No hago el bien que quiero, mas lo malo que no quiero, esto hago". Esto lo dice refiriéndose a la concupiscencia, que es una pasión. Luego la voluntad es movida necesariamente por la pasión.

2. Según dice Aristóteles, "cual es cada uno, tal le parece el fin"; mas no está en poder de la voluntad rechazar súbitamente la pasión. Luego tampoco podrá dejar de querer aquello a que la pasión le inclina.

3. La causa universal no se aplica al efecto particular sino mediante la causa particular; así, la razón universal no mueve sino mediante la estimación particular, como dice Aristóteles. Pero la voluntad es al apetito sensitivo como la razón universal al juicio particular. Por lo tanto, la voluntad no se mueve a querer el bien particular sino mediante el apetito, y si éste está alterado por la pasión e inclinado a un objeto, la voluntad no podrá moverse a querer otra cosa.

Por otra parte, dícese en el Génesis: "Tu apetito estará bajo de ti, y tú lo dominarás". No es, pues, movida la voluntad necesariamente por el apetito inferior.

Respuesta. Como antes se ha dicho, la pasión del apetito sensitivo influye en la voluntad desde el punto de vista de la moción del objeto, en cuanto el hombre, bajo la disposición pasional, juzga bueno y conveniente lo que, libre de aquella pasión, no estimaría así. Esta inmutación pasional en el hombre sucede de dos maneras. La una, porque la razón queda totalmente impedida, perdiendo el hombre el uso de razón; así acontece en quienes, bajo un violento acceso de cólera o de sensualidad, se tornan fu-

riosos o dementes, lo mismo que por otra perturbación orgánica, ya que estas pasiones suelen producir trastornos fisiológicos. Sucede entonces a éstos lo que a los brutos, que necesariamente son arrastrados por el ímpetu de la pasión; y en ellos, no habiendo actuación de la razón, no la hay tampoco de la voluntad.

Otras veces la razón no es totalmente absorbida por la pasión, sino se conserva en parte el juicio libre de la misma, y en el mismo sentido queda también parcialmente la actuación de la voluntad. Y en tanto la razón permanece libre y no subyugada por la pasión, en otro tanto subsiste un movimiento de la voluntad no necesario ni sometido por el atractivo pasional. En consecuencia, o no hay actuación de la voluntad en el hombre, sino sola la pasión domina, o, si persiste este acto de voluntad, no obedece necesariamente al impulso de la pasión.

Soluciones. 1. Si bien la voluntad no puede impedir que surja el movimiento de concupiscencia, del cual dice el Apóstol: "El mal que aborrezco, eso hago", es decir, "lo deseo con pasión", sin embargo, la voluntad puede no desear la concupiscencia o no consentir a ella, y así no sigue necesariamente su impulso.

2. Habiendo en el hombre doble naturaleza, intelectual y sensitiva, a veces se da en su alma cierta completa uniformidad, bien porque la parte sensitiva se somete totalmente a la razón, como en los virtuosos, o bien la inteligencia a la parte sensible, como en los dementes. Sin embargo, hay otros estados intermedios en que la razón, aunque obscurecida por las pasiones, conserva aún cierta libertad para repeler totalmente las pasiones o contenerse al menos y no ser arrastrado por ella. En tales situaciones, estando el hombre en esa encontrada disposición de ambas partes de su alma, una es la inclinación

riosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam aliam perturbationem corporalem; huiusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt. Et de talibus eadem est ratio sicut et de animalibus brutis, quae ex necessitate sequuntur impetum passionis: in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis.

Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid iudicium rationis liberum. Et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis. Inquantum ergo ratio manet libera et passioni non subiecta, intantum voluntatis motus qui manet, non ex necessitae tendit ad hoc ad quod passio inclinat. Et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur: aut, si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem.

Ad primum ergo dicendum quod, etsi voluntas non possit facere quin motus concupiscentiae insurgat, de quo Apostolus dicit Rom. 7,15, "Quod odi malum, illud facio", idest "concupisco"; tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiae non consentire. Et sic non ex necessitate sequitur concupiscentiae motum.

Ad secundum dicendum quod, cum in homine duae sint naturae, intellectualis scilicet et sensitiva, quandoque quidem est homo aliqualis unifórmiter secundum totam animam: quia scilicet vel pars sensitiva totaliter subiicitur rationi, sicut contingit in virtuosis; vel e converso ratio totaliter absorbetur a passione, sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, etsi ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum. Et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere; vel saltem se tenere ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animae diversi modi

disponitur, aliud ei videtur secundum rationem, et aliud secundum passionem.

Ad tertium dicendum quod voluntas non solum movetur a bono universali apprehenso per rationem, sed etiam a bono apprehenso per sensum. Et ideo potest moveri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitus sensitivi. Multa enim volumus et operamur absque passione, per solam electionem: ut maxime patet in his in quibus ratio renititur passioni.

y el juicio de la parte racional, y otra la inclinación de la pasión.

3. Es propio de la voluntad poder ser movida no sólo por el bien universal que la razón le presenta, sino también por el bien concreto que el sentido aprehende; por eso puede moverse al bien particular sin el concurso de la pasión sensible. Muchas cosas, en efecto, deseamos y obramos por sola elección y sin el concurso de pasión alguna, como es patente en todos aquellos que resisten a las pasiones.

ARTICULO 4

Utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo quod est Deus [a]

Si la voluntad es movida necesariamente por Dios como principio exterior

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a Deo.

1. Omne enim agens cui resisti non potest, ex necessitate movet. Sed Deo, cum sit infinitae virtutis, resisti non potest: unde dicitur Rom. 9,19, "Voluntati eius quis resistit?" Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.

2. Praeterea, voluntas ex necessitate movetur in illa quae naturaliter vult, ut dictum est (a.2 ad 3). Sed "hoc est unicuique rei naturale, quod Deus in ea operatur", ut Augustinus dicit, XXVI "Contra Faustum" [1]. Ergo voluntas ex necessitate vult omne illud ad quod a Deo movetur.

3. Praeterea, possibile est quo posito non sequitur impossibile. Sequitur autem impossibile, si ponatur quod voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet: quia secundum hoc, operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile voluntatem non velle hoc ad quod Deus eam movet. Ergo necesse est eam hoc velle.

Dificultades. Parece que la voluntad es movida necesariamente por Dios.

1. Todo agente a quien no puede resistirse, mueve por necesidad. Pero a Dios, que es poder infinito, nadie puede resistir, y por eso dice San Pablo: "¿Quién puede resistir a su voluntad?" Luego Dios mueve necesariamente la voluntad.

2. La voluntad, como queda dicho, se mueve con necesidad a las cosas que naturalmente desea. Pero "a cada ser es natural lo que Dios en él obra", según dice San Agustín. La voluntad, por lo tanto, quiere por necesidad todo aquello a que Dios le mueve.

3. Posible es todo aquello que, una vez dado, no entraña imposibilidad. Ahora bien, siguese un imposible si se admite que la voluntad no quiere aquello a que Dios le inclina, a saber, que la acción de Dios sea ineficaz. Luego la voluntad necesariamente quiere aquello a que Dios la mueve.

[a] I q.83 a.1 ad 3; *De verit.* q.24 a.1 ad 3; *De malo* q.6 a.3.
[1] C.3: ML 42,480.

Por otra parte, se dice en el Eclesiástico: "Dios creó al hombre en un principio y lo abandonó a su propio consejo". No mueve, pues, necesariamente su voluntad.

Respuesta. Como enseña Dionisio, "a la providencia divina pertenece no destruir la naturaleza de las cosas, sino conservarla". Por eso mueve a todos los seres según su condición, de tal modo que, bajo la moción divina, las causas necesarias producen efectos necesarios, y las causas contingentes, efectos contingentes. Pero siendo la voluntad un principio activo no determinado a una cosa, sino indiferente a muchas, de tal manera Dios la mueve, que no la determina por necesidad a una sola cosa, sino que su movimiento permanece contingente y no necesario, excepto respecto de los bienes a los que se inclina naturalmente.

Soluciones. 1. La voluntad no sólo extiende su influjo al efecto producido por la realidad que ella mueve, sino también al modo de producción que conviene a la naturaleza de esta causa. Sería, pues, más contrario a la divina moción mover necesariamente a la voluntad contra su naturaleza, que moverla libremente como conviene a ella.

2. Es natural a los seres lo que, como tal, Dios obra en ellos, pues Dios puede hacer que convenga a una cosa todo lo que él quiera. Mas Dios no siempre quiere que lo que obra en las cosas sea a ellas natural, v. gr., que los muertos resuciten; pero sí quiere que sea natural a todo ser estar sometido al poder divino.

3. Si Dios mueve la voluntad a querer algo determinado, es incompatible con esta suposición que la voluntad no se mueva a ello; pero esto no es imposible absolutamente. Queda, pues, en pie que la voluntad no es movida necesariamente.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 15,14: "Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui". Non ergo ex necessitate movet voluntatem eius.

Respondeo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [12], "ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare". Unde omnia movet secundum eorum conditionem: ita quod ex causis necessariis per motionem divinam consequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contigentibus sequuntur effectus contingenter. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere, prout competit suae naturae.

Ad secundum dicendum quod naturale est unicuique quod Deus operatur in ipso ut sit ei naturale: sic enim unicuique convenit aliquid, secundum quod Deus vult quod ei conveniat. Non autem vult quod quidquid operatur in rebus, sit eis naturale, puta quod mortui resurgant. Sed hoc vult unicuique esse naturale, quod potestati divinae subdatur.

Ad tertium dicendum quod, si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas á Deo ex necessitate moveatur.

[12] § 33: MG 3,733; S.Th., lec.23

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 11-12

DE LA FRUICION Y DE LA INTENCION

1. De la fruición (q.11)

En el proceso de formación del acto humano, Santo Tomás analiza los otros dos que, con la primera complacencia de la voluntad, constituyen los actos acerca del fin: la *fruición* y la *intención*. No son consecutivos uno al otro, ya que entre la intención y este acto final de la voluntad—*fruitio*—se han de insertar todos los actos relativos a los medios. Y aun entre ambos se permite el Santo invertir el orden, por ser la fruición, junto con la primera complacencia, o *volitio finis*, los dos actos que se mueven al fin en absoluto; *la intentio ya es acto del fin relacionado* a los medios, como término del querer de éstos.

El estudio de ambos actos, *fruitio, intentio,* es de procedencia típicamente agustiniana. Sobre todo del acto fruitivo, *frui,* había hablado ampliamente San Agustín, oponiéndolo al acto de uso, *uti,* como dividiendo entrambos la totalidad de objetos y cosas deseables. De los seres todos, decía el Santo, unos hay que nos son objeto de goce y otros que son objeto de uso: «Res aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum est; aliae quae fruuntur, aliae quibus utuntur». Los objetos de que gozamos nos hacen felices, nos dan la beatificación, mientras que el uso debido de otras cosas nos sirven para obtener la fruición del bien perfecto. Usamos y nos servimos de todas las cosas creadas para llegar al goce perfecto, o *frui,* que es sólo de Dios, el objeto beatífico: «Res ergo quibus fruendum est sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus» [1]. Para San Agustín, pues, la fruición es el acto de caridad beatífica, que en cierto modo comprende toda la beatitud; en sentido propio, designa el *goce del amor perfecto* respecto de un objeto que se ama por sí mismo: *Frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam.*

Los textos agustinianos fueron recogidos por Pedro Lombardo en la primera distinción de sus *Sentencias,* y dieron lugar a una amplia especulación en los libros sentenciarios de la Escolástica, que servía como introductoria a toda la teología: *De uti et frui, de fruentibus et utentibus.* Era el preámbulo obligado a la división de la ciencia teológica en dos partes: 1) de Dios y la Trinidad de las personas, *de his quibus fruendum;* 2) de todas las cosas creadas de las que usa el hombre, o al menos no son objeto de una fruición perfecta, sino medios e instrumentos de ella, como las virtudes y potencias. Es como la consideración moral, o de los medios, para llegar al goce del fin último. Santo Tomás consagra al tema la primera distinción del comentario a las *Sentencias,* y además aplica esta teología de la fruición a la experiencia y posesión gozosa de las divinas personas en el alma del justo [2].

La especulación del Santo se ha limitado aquí al análisis del acto

[1] S. AUGUST., *De doctrina christiana* l.1 c.4: ML 34,20; cf. c.22.30-33; *De Trin.* l.10 c.10.11: ML 42,981-82.
[2] P. LOMBARDI, *Sententiarum* 1 d.1; S. TH., *In Sent.* 1 d.1 (París 1929) p.36ss.

fruitivo en su forma general, común a la caridad perfecta y a los actos naturales. La metáfora del fruto, que para el Angélico es derivación semántica, aclara los dos elementos del acto de fruición. Fruto es lo último que se espera del árbol y es buscado y percibido con delectación sabrosa. La fruición es, pues, como el fruto maduro de los actos de la voluntad, es decir, el *último* de todos ellos, y se consuma en la posesión deleitable del objeto deseado.

De los tres elementos que se contienen en la fruición: amor del bien, posesión y goce del mismo, *frui* es formalmente esta delectación final y como reposo de la voluntad en el bien deseado: *quies et delectatio in bono iam habito*, e implica, como necesario presupuesto, la presencia y posesión del bien deseado, obtenida por otro acto y facultad.

Si bien el Santo atribuye una fruición impropia a los animales (a.2) y nuestro lenguaje vulgar hable de la fruición aplicada a los goces sensibles, los teólogos estudian el *frui* en sentido técnico, como un acto de la voluntad y delectación puramente racional; superior a la *voluptas*, que es un placer animal; a la *delectatio*, que, genéricamente, se atribuye a todos los goces, y al mismo *gaudium*, que, aunque designe un placer espiritual, puede versar sobre los bienes sensibles.

Por eso Santo Tomás afirma que la *fruitio* es sólo del último fin, como reposo deleitable de la voluntad en el bien perfecto (a.3). Los bienes que amamos para conseguir otros no son objeto de fruición, porque la voluntad no reposa y descansa en ellos. El goce perfecto del amor sólo se da en aquel objeto plenamente amado por sí mismo y ya conseguido. Y como el último fin verdadero sólo consiste en Dios, el goce fruitivo sólo debe ponerlo el hombre en el objeto divino y nunca en las criaturas. No obstante, distinguían la *fruitio perfecta*, correspondiente al amor beatífico y a la posesión real de Dios, y una *fruitio imperfecta*, por la cual también se pueden amar y gozar las cosas divinas, las Personas trinitarias poseídas en esperanza y en la caridad imperfecta de esta vida (a.4).

2. *De la intención (q.12)*

La intención es el segundo de los actos de la voluntad que se dirigen al fin. Se define como «deseo eficaz del fin en orden a los medios», «tendencia a un fin como término que es asequible o realizable por ciertos medios». La *intentio* transforma en acto completo, en voluntad firme, la primera complacencia o volición inicial de algún bien deseable. La primera adhesión de la voluntad al bien podrá detenerse en una simple complacencia, en un *amor platónico* de pura y estéril *veleidad*, si el objeto que había cautivado la voluntad se presentaba desde un principio como irrealizable. Mas la voluntad, atraída por tal aprehensión primera del bien, incita a su vez el entendimiento, el cual llega a *juzgar* que aquel fin es posible de conseguir, es accesible para mí. Entonces la primera complacencia amorosa se intensifica, se transforma en *deseo eficaz*, en voluntad firme. Se ha formado la intención al salir «la voluntad de su adhesión contemplativa para hacerse activa y convertirse *en una verdadera tensión hacia el fin*» [3]. Tal es la *intentio*, que, como dice Santo Tomás, significa *in aliquid tendere*, activa tendencia y deseo de un bien (a.1).

[3] D. LOTTIN, *Principes de morale* (Louvain 1947) t.1 p.62.

Pero aquel amor inicial no se podría convertir en movimiento y tendencia eficaces si el entendimiento no pasara de una aprehensión ideal del bien a proponerlo de un *modo práctico*, como término posible de conseguir por ciertos medios. La intención no es un deseo del fin en absoluto, sino del fin como *término* de otras acciones que a él se ordenan, considerado con relación a los medios: tal es su propio distintivo y motivo formal. Las tres cualidades del fin determinan otros tantos actos de la voluntad: es bondad amable, y ello produce la primera complacencia y amor; es bondad *por sí* misma amable sin orden a otros, lo que produce la fruición y reposo a la voluntad en él; y es término de otros bienes que «son para el fin», que, visto como tal, produce la intención. «Entonces intentamos de verdad obtener la salud cuando queremos llegar a conseguirla por ciertos medios» (a.1 ad 4).

Contra el parecer de algunos, como Sertillanges [4], que no veían en la *intentio* sino una pura veleidad y tendencia ineficaz, la doctrina tomista interpreta este segundo acto de voluntad como actitud firme y tendencia eficaz del fin, *orientado* ya hacia los medios; de lo contrario, no tendría fuerza para impulsar y suscitar todo el dinamismo del acto humano completo, de la deliberación y elección de los medios, puesto que «de la intención del fin dependen y por su virtud se mueven todos los demás actos que se ordenan al fin» [5]. Por eso también es cierto que el acto del entendimiento que la precede y mueve es un juicio: *iudicium de possibilitate*. Para algunos, este juicio tampoco existiría, puesto que del fin no se delibera, sino que simplemente se lo aprehende [6]. Esto es falso. Sin duda no se trata de un juicio deliberativo, término de un discurso racional, pero sí de un juicio primero e inmediato sobre la posibilidad de alcanzar tal fin, que es acto ordenador del fin con los medios. La ley del paralelismo entre el conocimiento y la voluntad nos obliga también a ello. Si a la simple complacencia del fin ha seguido la voluntad firme y perfecta, o intención, también en el entendimiento, a la primera aprehensión de la bondad del objeto ha de seguir un conocimiento perfecto, que sólo se da en el juicio. Se trata de un juicio práctico—en un primer grado de practicidad—, ya que extrae al fin de la pura aprehensión ideal y lo pone en el orden existencial, confiriéndolo con los medios y considerándolo como realizable.

Este *juicio de realidad* (y no simple *iudicium de possibilitate*, según la imperfecta denominación que ha recibido) lo ha reconocido y señalado en términos claros y equivalentes Santo Tomás: *Intentio nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem*. Por eso, añade el Santo (a.5), en los animales no hay actos formales de intención; en ellos no encontramos intenciones del fin, si bien tienen apetitos y deseos absolutos del mismo, porque la intención es un movimiento ordenado del fin con referencia a los medios, tendencia ordenada: que «ha quedado en la voluntad de la impresión de la razón», es decir, del juicio ordenador previo a la intención [7]. Los ani-

[4] SERTILLANGES, O. P., *La Philosophie morale de S. Thomas d'Aquin* (Paris 1916) p.189-91.

[5] Io. A S. THOMA, *Cursus theol.* in q.12 Summa Litterae: ed.cit., t.5 p.53-8; LEHU, O. P., *Philosophia moralis et socialis* (Paris 1914) p.63; H. P. SIMONIN, «La notion d'«intentio» dans l'oeuvre de S. Thomas d'Aquin»: Rev. de Sciences Phil. et Théol., 19 (1930) p.451-56.

[6] L. THIRY, *Speculativum-practicum secundum S. Thomam*: Studia Anselmiana, 9 (Romae 1939) p.50-55.

[7] *De verit.* q.22 a.15.

males, que sólo se mueven por aprehensiones absolutas, sólo se forman tendencias ejecutivas hacia el fin, no intenciones [8].

Si hemos dicho que la intención es voluntad eficaz, *no hemos de atribuirle*, sin embargo, eficacia *perfecta, sino relativa*. Es eficaz este primer deseo del fin para mover la voluntad e indagar los medios, suscitar todo el proceso de la deliberación, pero no para la realización plena de la obra. En esto creemos se equivocó el P. Gardeil, quien atribuyó, al menos a la *intention de la foi*, una eficacia total, capaz de rectificar la voluntad plenamente en orden a su destino último y producir por sí sola la justificación [9]. Pero esto no es posible, siquiera sea porque la intención sola se mueve en el plano intencional, sin descender aún al terreno del todo práctico y concreto en que se pone la acción. «La intención es del fin aun antes de determinar los medios para alcanzarlo», dice el Angélico (a.4 ad 3). Y es claro que, en esta generalidad, ni el entendimiento ni la voluntad mueven eficazmente a la acción.

Aquí también ocurre que, en el lenguaje usual, la idea de intención tiene acepción más amplia. Hablamos de «haber hecho intención de ir aquí o allí», «de tener intención de hacer esto o aquello», cuando ya estamos plenamente determinados y resueltos a realizar un acto, tal vez después de madura deliberación. Es claro que se trata de *intenciones consentidas*, deliberadas, que incluyen, por lo tanto, consentimiento y elección de un camino o medio determinado, con todos los otros actos anejos. Sólo que se ha juzgado tal vez la ejecución de la obra más oportuna en otro tiempo, y se ha demorado para entonces la realización efectiva; o bien se trata de actos subjetivos que no requieren realización alguna externa.

En este sentido se habla de intenciones en el orden moral, con su división clásica en intención *actual, virtual*—implícita y explícita—, *habitual* e *interpretativa*. Se trata de una *división moral*, y ordinariamente estas intenciones designan resoluciones firmes, propósitos deliberados, con frecuencia referentes a actos internos. En ellas se incluye la serie toda de actos hasta la elección, pues que toda determinación libre de nuestra voluntad es un acto de elección. Pero su nombre de intención, por el que se denominan, indica bien claramente la importancia de esta primera voluntad eficaz del fin y su influencia dominante en todos los actos sucesivos de la elección de los medios. Todos ellos dependen y son causados por la primera intención del fin. A la vez nos indica que esa intención y tendencia al fin no deviene acto perfecto, plenamente

[8] Ibid., a.1 ad 3. SUÁREZ disiente de esta opinión común y sostiene que ya a la primera volición del fin debe preceder un conocimiento perfecto del fin y verdadero juicio, siendo insuficiente una simple aprehensión (*Tract. de voluntario et involuntario deque actibus voluntaris in speciali* d.6 sect.5 n.3-4: ed.VIVES, Opera, t.4 p.247). En esto se aparta de la opinión unánime, que llama a este primer acto intelectivo *simplex aprehensio finis*. También sostiene, falsamente, que la razón de práctico en este primer juicio está en que conoce el bien como *conveniente* al sujeto *et quasi applicet obiectum voluntati* (ibid., n.6). Esto tampoco es cierto. La idea de conveniente y su relación de conveniencia al sujeto va implicada siempre en la esencial noción del *bonum*, y es dada en todo conocimiento del bien, aun en el primero de simple aprehensión. En cambio, la noción de lo *práctico* dice orden a la acción, y el juicio práctico es el que considera la acción como realizable o alcanzable. Estas desviaciones de Suárez son presentadas por su comentarista J. MUÑOZ, S. I., *Esencia del libre albedrío y proceso del acto libre, según F. Romeo, O. P.; Santo Tomás y Suárez:* Miscellanea Comillas, 9 [1948] p.441-2) como magníficas intuiciones y originales genialidades de Suárez.

[9] GARDEIL, O. P., *La crédibilité et l'apologetique*, 2.ªed. (París, 1912) p.IISS. Cf. nuestro artículo *La necesidad de la fe explícita para salvarse* IV: Ciencia Tomista, 61 (1941) p.93.

eficaz, sino cuando por la elección se ha determinado el medio o camino por el que se ha de conseguir el fin.

Santo Tomás sigue analizando en lo restante de esta cuestión 12 las demás características de la intención. En especial se destaca la afirmación de que no sólo la intención es del fin último, sino también de los demás fines intermedios, de los demás negocios y finalidades particulares de la vida humana (a.2).

CUESTIÓN 11

(In quatuor articulos divisa)

De fruitione, quae est actus voluntatis

De la fruición

Deinde considerandum est de fruitione (cf. q.8 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum frui sit actus appetitivae potentiae.

Secundo: utrum soli rationali creaturae conveniat, an etiam animalibus brutis.

Tertio: utrum fruitio sit tantum ultimi finis.

Quarto: utrum sit solum finis habiti.

Trataremos ahora de la fruición. Y sobre este tema indagaremos cuatro cosas:

Primera: si la fruición es acto de la potencia apetitiva.

Segunda: si conviene sólo a la criatura racional o también a los animales.

Tercera: si sólo es respecto del último fin.

Cuarta: si se da sólo en la posesión del fin.

ARTICULO 1

Utrum frui sit actus appetitivae potentiae [1]

Si la fruición es acto de la potencia apetitiva

Ad primum sic proceditur. Videtur quod frui non sit solum appetitivae potentiae.

1. Frui enim nihil aliud esse videtur quam fructum capere. Sed fructum humanae vitae, qui est beatitudo, capit intellectus, in cuius actu beatitudo consistit, ut supra ostensum est (q.3 a.4). Ergo frui non est appetitivae potentiae, sed intellectus.

Dificultades. Parece que la fruición no es acto exclusivo del apetito.

1. Fruición no es otra cosa que gustar el fruto. Pero el fruto de la vida humana, que es la bienaventuranza, lo consigue el entendimiento, en cuyo acto consiste aquélla, según se ha demostrado. Luego fruición no es acto del apetito, sino del entendimiento.

2. Cada potencia tiene un fin propio, que es su perfección, como el fin de la vista es ver los colores; el del

[1] *Sent.* 1 d.1 q.1 a.1.

igual modo debería estar en el apetito natural, lo cual es falso, porque este apetito carece de delectación. Luego la fruición no se da en el apetito sensitivo ni, por ende, en los irracionales.

Por otra parte, dice San Agustín: "No es absurdo pensar que las bestias disfrutan del alimento y de cualquier otro placer o delectación corporal".

Respuesta. Según lo expuesto antes, disfrutar no es acto de la potencia que alcanza el fin y lo consigue, sino de la que impera tal consecución, que, como se dijo, es la potencia apetitiva. En los seres que carecen de conocimiento existe la potencia que alcanza el fin, como la que hace que el cuerpo grave tienda a descender y el leve a subir; mas la potencia a que pertenece imperar hacia el fin no se encuentra en ellos, sino en un ser superior que mueve por su imperio toda la naturaleza, como el apetito en los seres cognoscitivos mueve las demás potencias a sus actos. Es, pues, manifiesto que los seres faltos de conocimiento, aunque lleguen al fin, no obtienen la fruición del fin, sino sólo los que tienen conocimiento.

Pero el conocimiento del fin es doble: perfecto e imperfecto. Por el primero no sólo se conoce el fin y el bien concretos, sino la noción universal de fin y bien, y esto sólo compete a la criatura racional: mas el conocimiento imperfecto, que se refiere al fin y el bien considerados concretamente, se halla también en los animales, cuyos apetitos no imperan libremente, sino se mueven por instinto a las cosas percibidas. Por consiguiente, la fruición conviene a la naturaleza racional en su forma perfecta; a los animales, imperfectamente, y a las demás criaturas, de ningún modo.

quod pari ratione possit ad naturalem pertinere. Quod patet esse falsum: quia eius non est delectari. Ergo appetitus sensitivi non est frui. Et ita non convenit brutis animalibus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "Octoginta trium quaest." [4]**: "Frui quidem cibo et qualibet corporali voluptate, non absurde existimantur et bestiae".**

Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis habetur (a.1), frui non est actus potentiae pervenientis ad finem sicut exequentis, sed potentiae imperantis executionem: dictum est enim quod est appetitivae potentiae. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis, sicut qua grave tendit deorsum et leve sursum. Sed potentia ad quam pertineat finis per modum imperantis, non invenitur in eis; sed in aliqua superiori natura, quae sic movet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est quod in his quae cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fruitio finis; sed solum in his quae cognitionem habent.

Sed cognitio finis est duplex: perfecta, et imperfecta. Perfecta quidem, qua non solum cognoscitur id quod est finis et bonum, sed universalis ratio finis et boni: et talis cognitio est solius rationalis naturae. Imperfecta autem cognitio est qua cognoscitur particulariter finis et bonum: et talis cognitio est in brutis animalibus. Quorum etiam virtutes appetitivae non sunt imperantes libere; sed secundum naturalem instinctum ad ea quae apprehenduntur, moventur. Unde rationali naturae convenit fruitio secundum rationem perfectam: brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam: aliis autem creaturis nullo modo.

[4] Q.30: ML 40,19.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum quod non oportet quod fruitio sit ultimi finis simpliciter: sed eius quod habetur ab unoquoque pro ultimo fine.

Ad tertium dicendum quod appetitus sensitivus consequitur aliquam cognitionem: non autem appetitus naturalis, praecipue prout est in his quae cognitione carent.

Ad quartum (arg. "Sed contra") dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de fruitione imperfecta. Quod ex ipso modo loquendi apparet: dicit enim quod "frui non adeo absurde existimantur et bestiae", scilicet sicut uti absurdissime dicerentur.

Soluciones. 1. Habla San Agustín de la fruición perfecta.

2. No es preciso que la fruición sea del último fin en absoluto; basta que sea de lo que cada uno considera como fin último.

3. El apetito sensitivo brota de algún conocimiento, mas no el apetito natural, al menos en los seres carentes de todo conocimiento.

4. San Agustín habla allí de la fruición imperfecta, como aparece claramente por su modo de hablar, pues dice que "no es tan absurdo pensar que las bestias disfrutan" como sería si dijéramos que usan, ya que esto es perfectamente absurdo.

ARTICULO 3

Utrum fruitio sit tantum ultimi finis [5]

Si la fruición es sólo del último fin

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fruitio non sit tantum ultimi finis.

1. Dicit enim Apostolus, ad Philem. 20: "Ita, frater, ego te fruar in Domino". Sed manifestum est quod Paulus non posuerat ultimum suum finem in homine. Ergo frui non tantum est ultimi finis.

2. Praeterea, fructus est quo aliquis fruitur. Sed Apostolus dicit, ad Gal. 5,22: "Fructus Spiritus est caritas, gaudium, pax", et cetera huiusmodi; quae non habent rationem ultimi finis. Non ergo fruitio est tantum ultimi finis.

3. Praeterea, actus voluntatis supra seipsos reflectuntur: volo enim me velle, et amo me amare. Sed frui est actus voluntatis: "voluntas" enim "est per quam fruimur", ut Augustinus dicit X "De Trin." [6]**. Ergo aliquis fruitur sua fruitione. Sed fruitio non**

Dificultades. Parece que la fruición no es sólo del último fin.

1. El Apóstol dice a Filemón: "Sí, hermano, que yo me goce de ti en el Señor". Y es evidente que San Pablo no puso su último fin en el hombre. Luego el último fin no es objeto único de la fruición.

2. Fruto es aquello de que uno disfruta. Mas el Apóstol dice: "Fruto del espíritu es la caridad, gozo, paz", etcétera, los cuales no tienen razón de último fin. No es, pues, la fruición sólo del último fin.

3. Los actos de la voluntad se reflejan sobre sí mismos, y así yo quiero querer y deseo amar. Siendo, pues, la fruición acto de la voluntad, pues ella es "por la que gozamos", según dice San Agustín, uno podrá gozar de su propia fruición. Mas el último

[5] *Sent.* 1 d.1 q.2 a.1; *In Philem.* lect.2

[6] C.10: ML 42,981.

fin no es la fruición, sino sólo el Bien increado, que es Dios. No es, por lo tanto, la fruición sólo del último fin.

Por otra parte, San Agustín afirma que, "si alguien posee una cosa y la desea por orden a otra, ése no disfruta de ella". Pero el último fin es el único que no se apetece por otro. Luego la fruición es sólo del último fin.

Respuesta. Como ya se dijo, el concepto de fruto incluye dos elementos: que sea lo último y que proporcione quietud al apetito con cierta dulzura o deleite. Pero una cosa puede ser última absolutamente, cuando no se ordena a otra, y relativamente, o en un orden parcial de cosas. Ahora bien, se llama con propiedad fruto y objeto de fruición lo que es último absolutamente, en lo que uno se goza como último fin.—Por eso, lo que no es deleitable en sí mismo, sino que se desea sólo por otra cosa, como la medicina amarga en orden a la salud, no tiene en modo alguno carácter de fruto.—En cambio, lo que produce cierta delectación, a lo cual se hayan referido otras cosas, puede en parte ser calificado como fruto, aunque propiamente no se goza de ello con toda plenitud. Por eso dice San Agustín que "gozamos de cosas conocidas en que la voluntad reposa con delicia". Mas no reposa la voluntad plenamente sino en el último fin, pues mientras queda algo que desear, la tendencia de la voluntad sigue en suspenso, por más que haya conseguido algo; como en el movimiento local, donde el medio del camino, aunque haga a la vez de principio y de fin, no es considerado en rigor como fin sino cuando en él termina el movimiento.

Soluciones. 1. Como observa San Agustín, si el texto del Apóstol

est ultimus finis hominis, sed solum bonum increatum, quod est Deus. Non ergo fruitio est solum ultimi finis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X "De Trin." [6]**: "Non fruitur si quis id quod in facultatem voluntatis assumit, propter aliud appetit". Sed solum ultimus finis est qui non propter aliud appetitur. Ergo solius ultimi finis est fruitio.**

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), ad rationem fructus duo pertinet: scilicet quod sit ultimum, et quod appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione. Ultimum autem est simpliciter, et secundum quid: simpliciter quidem, quod ad aliud non refertur; sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum. Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquid delectatur sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus: et eo proprie dicitur aliquis frui. — Quod autem in seipso non est delectabile, sed tantum appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem; nullo modo fructus dici potest.—Quod autem in se habet quandam delectationem, ad quam quaedam praecedentia referentur, potest quidem aliquo modo dici fructus: sed non proprie, et secundum completam rationem fructus, eo dicimur frui. Unde Augustinus, in X "De Trin." (l.c. nt.5), dicit quod "fruimur cognitis in quibus voluntas delectata conquiescit". Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo: quia quandiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso, licet iam ad aliquid pervenerit. Sicut in motu locali, licet illud quod est medium in magnitudine, sit principium et finis; non tamen accipitur ut finis in actu, nisi quando in eo quiescitur.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in I "De doctr. christ." [7]**, "si dixisset "te fruar", et non addidisset "in Domino", videretur finem dilectionis in eo posuisse. Sed quia illud addidit, in Domino se posuisse finem, atque eo se frui significavit". Ut sic fratre se frui dixerit non tanquam termine, sed tanquam medio.**

Ad secundum dicendum quod fructus aliter comparatur ad arborem producentem, et aliter ad hominem fruentem. Ad arborem quidem producentem comparatur ut effectus ad causam: ad fruentem autem, sicut ultimum expectatum et delectans. Dicuntur igitur ea quae enumerat ibi Apostolus, fructus, quia sunt effectus quidam Spiritus Sancti in nobis, unde et "fructus Spiritus" dicuntur: non autem ita quod eis fruamur tanquam ultimo fine.— Vel aliter dicendum quod dicuntur fructus, secundum Ambrosium [8]**, "quia propter se petenda sunt": non quidem ita quod ad beatitudinem non referantur; sed quia in seipsis habent unde nobis placere debeant.**

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est (q.1 a.8; q.2 a.7), finis dicitur dupliciter: uno modo, ipsa res; alio modo, adeptio rei. Quae quidem non sunt duo fines, sed unus finis, in se consideratus, et alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis sicut res quae ultimo quaeritur: fruitio autem sicut adeptio huius ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus, et fruitio Dei; ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur Deo, et qua fruimur divina fruitione. Et eadem ratio est de beatitudine creata, quae in fruitione consistit.

[6] C.11: ML 42,963.

[7] C.33: ML 34,33; cf. MAGISTR. *Sent.* 1 d.1.

dijese: "gozaré de ti", y no añadiera "en el Señor", hubiera parecido haber puesto en él el fin de su goce. Pero, añadiendo "en el Señor", dió a entender que había puesto su fin en Dios y en El se deleitaba, de tal manera que en el hermano se gozaba no como fin, sino como medio.

2. El fruto se compara de modo diverso al árbol que lo produce y al hombre que lo disfruta: respecto del árbol, es como el efecto con su causa; respecto del hombre que lo disfruta, como lo último deseado y deleitable. Los enumerados por el Apóstol se llaman frutos porque son efectos del Espíritu Santo en nosotros—de ahí la expresión "frutos del Espíritu"—, no porque disfrutemos de ellos como de fin último.—O puede también interpretarse, según San Ambrosio, que se llaman frutos "porque han de pedirse por sí mismos", sin duda no sin referirlos a la bienaventuranza, sino porque tienen en sí con qué llenarnos de goce.

3. Hemos dicho antes que el fin se entiende en doble sentido: como el objeto mismo o como su obtención. No son propiamente dos fines, sino uno solo, considerado en sí mismo o como aplicado a otro. Dios es último fin como el objeto último que se desea, y la fruición lo es como la posesión de este fin. Y así como Dios y la fruición de El no son dos fines distintos, así el gozo de Dios y de la fruición divina se funden en una sola razón de fruición. Lo mismo debe decirse de la bienaventuranza creada, que consiste en la fruición.

[8] *Glossa Inter.* super Gal. 5,22; cf. MAGISTR. *Sent.* 1 d.1 c.3.

ARTICULO 4

Utrum fruitio sit solum finis habiti

Si la fruición es sólo del fin ya poseído

Dificultades. Parece que la fruición es sólo del fin poseído.

1. Dice San Agustín que "fruición es usar con gozo, no de la esperanza, sino de la realidad misma". Mas cuando aun no se posee la cosa misma, no es gozo de la realidad, sino en la esperanza de poseerla. Luego la fruición es sólo del fin ya poseído.

2. Como ya se ha dicho, la fruición es propiamente del último fin, porque sólo éste aquieta el apetito. Mas el apetito no se aquieta sino en la posesión del fin. Por lo tanto, la fruición propiamente se da en la posesión del fin.

3. Disfrutar es recoger el fruto. Mas sólo se recoge el fruto cuando ya se posee el fin. Luego la fruición se da sólo en la posesión del fin.

Por otra parte, según dice San Agustín, "disfrutar es unirse por amor a una cosa por sí misma". Mas esto puede verificarse aun en cosas no poseídas. Luego la fruición puede también darse sin la posesión del fin.

Respuesta. La fruición importa cierta comparación al fin último, en cuanto la voluntad tiene ya un objeto por fin último. Mas el fin puede poseerse perfecta o imperfectamente. Perfecta es la posesión de una cosa, no sólo en la intención, sino en la realidad; imperfecta es la posesión de la misma simplemente en la intención. Por consiguiente, la fruición perfecta corresponde al fin ya poseído realmente, mientras que la imperfecta no es del fin real, sino poseído sólo en la intención.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fruitio non sit nisi finis habiti.

1. Dicit enim Augustinus, X "De Trin." [9], quod "frui est cum gaudio uti, non adhuc spei, sed iam rei". Sed quandiu non habetur, non est gaudium rei, sed spei. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

2. Praeterea, sicut dictum est (a.3), fruitio non est proprie nisi ultimi finis, quia solus ultimus finis quietat appetitum. Sed appetitus non quietatur nisi in fine iam habito. Ergo fruitio, proprie loquendo, non est nisi finis habiti.

3. Praeterea, frui est capere fructum. Sed non capitur fructus, nisi quando iam finis habetur. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

Sed contra, "frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam", ut Augustinus dicit [10]. Sed hoc potest fieri etiam de re non habita. Ergo frui potest esse etiam finis non habiti.

Respondeo dicendum quod frui importat comparationem quandam voluntatis ad ultimum finem, secundum quod voluntas habet aliquid pro ultimo fine: Habetur autem finis dupliciter: uno modo, perfecte; et alio modo, imperfecte. Perfecte quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re: imperfecte autem, quando habetur in intentione tantum. Est ergo perfecta fruitio finis iam habiti realiter. Sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

[9] C.11: ML 442,982.
[10] *De doct. christ.* l.1 c.4: ML 34,20.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum quod quies voluntatis dupliciter impeditur: uno modo, ex parte obiecti, quia scilicet non est ultimus finis, sed ad aliud ordinatur: alio modo, ex parte appetentis finem qui nondum adipiscitur finem. Obiectum autem est quod dat speciem actui: sed ab agente dependet modus agendi, ut sit perfectus vel imperfectus, secundum conditionem agentis. Et ideo eius quod non est ultimus finis, fruitio est impropria, quasi deficiens a specie fruitionis. Finis autem ultimi non habiti, est fruitio propria quidem, sed imperfecta, propter imperfectum modum habendi ultimum finem.

Ad tertium dicendum quod finem accipere vel habere dicitur aliquis, non solum secundum rem, sed etiam secundum intentionem, ut dictum est (in c).

Soluciones. 1. San Agustín habla de la fruición perfecta.

2. De dos modos puede impedirse el reposo de la voluntad: por parte del objeto, cuando no es último fin, sino ordenado a otro; y por el sujeto que apetece el fin, si aun no lo posee. Si el objeto especifica el acto, del sujeto depende el modo de obrar, de tal suerte que el acto es perfecto o imperfecto según la condición del agente. Por lo tanto, en lo que no es último fin sólo se da fruición impropia, como imperfecta en la especie de fruición. Y la del último fin no poseído es fruición propia, pero imperfecta, por el modo imperfecto de poseer el último fin.

3. También se dice que uno posee el fin no sólo cuando lo posee en realidad, sino simplemente en la intención.

CUESTION 12

(In quinque articulos divisa)

De intentione

De la intención

Trataremos ahora de la intención. Y sobre esto hemos de indagar cinco cosas:

Primera: si la intención es acto del entendimiento o de la voluntad.

Segunda: si se refiere sólo al último fin.

Tercera: si puede uno intentar dos cosas a la vez.

Cuarta: si la intención del fin es el mismo acto que la volición de los medios.

Quinta: si la intención se da en los animales.

Deinde considerandum est de intentione (cf. q.8 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.

Secundo: utrum sit tantum finis ultimi.

Tertio: utrum aliquis possit simul duo intendere.

Quarto: utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate eius quod est ad finem.

Quinto: utrum intentio conveniat brutis animalibus.

ARTICULO 1

Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis [a]

Si la intención es acto del entendimiento o de la voluntad

Dificultades. Parece que la intención es acto del entendimiento y no de la voluntad.

1. Se lee en San Mateo: "Si tu ojo estuviera sano, todo tu cuerpo estará iluminado", donde la palabra "ojo" indica la intención, según observa San Agustín. Pero el ojo, siendo instrumento de la visión, significa una potencia aprehensiva. Luego la intención no es acto de la potencia apetitiva, sino de la aprehensiva.

2. Observa el mismo San Agustín que el Señor llama luz a la intención cuando dice: "Si lo que debiera ser en ti luz son tinieblas", etc. Mas la luz pertenece al conocimiento. Luego también la intención.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intentio sit actus intellectus, et non voluntatis.

1. Dicitur enim Mt. 6,22: "Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit": ubi per oculum significatur intentio, ut dicit Augustinus in libro "De serm. Dom. in monte" [1]. Sed oculus, cum sit instrumentum visus, significat apprehensivam potentiam. Ergo intentio non est actus appetitivae potentiae, sed apprehensivae.

2. Praeterea, ibidem Augustinus dicit quod intentio lumen vocatur a Domino, ubi dicit (Mt. 6,23): "Si lumen quod in te est, tenebrae sunt", etc. Sed lumen ad cognitionem pertinet. Ergo et intentio.

3. Praeterea, intentio designat ordinationem quandam in finem. Sed ordinare est rationis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

4. Praeterea, actus voluntatis non est nisi vel finis, vel eorum quae sunt ad finem. Sed actus voluntatis respectu finis, vocatur voluntas seu fruitio: respectu autem eorum quae sunt ad finem, est electio: a quibus differt intentio. Ergo intentio non est actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XI "De Trin." [2], quod "voluntatis intentio, copulat corpus visum visui, et similiter speciem in memoria existentem ad aciem animi interius cogitantis". Est igitur intentio actus voluntatis.

Respondeo dicendum quod intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat "in aliquid tendere". In aliquid autem tendit et actio moventis, et motus mobilis. Sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit. Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem: unde dicimus architectorem, et omnem praecipientem, movere suo imperio alios ad id quod ipse intendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem, ut supra habitum est (q.9 a.1). Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum quod intentio nominatur oculus metaphorice, non quia ad cognitionem pertineat; sed quia cognitionem praesupponit, per quam proponitur voluntati finis ad quem movet; sicut oculo praevidemus quo tendere corporaliter debeamus.

Ad secundum dicendum quod intentio dicitur lumen, quia manifesta est intendenti. Unde et opera dicuntur tenebrae, quia

3. La intención designa un cierto orden al fin. Pero ordenar es propio de la razón. Por lo tanto, la intención no pertenece a la voluntad, sino a la razón.

4. Los actos de la voluntad son respecto del fin o de los medios. Mas los que se refieren al fin se llaman amor y fruición, y el acto referente a los medios es la elección, de todos los cuales se distingue la intención. Luego la intención no es acto de voluntad.

Por otra parte, dice San Agustín que "la intención de la voluntad une el cuerpo visto con la vista, lo mismo que la especie existente en la memoria con el ápice del espíritu que piensa interiormente". Es, pues, la intención acto de la voluntad.

Respuesta. Intención, como indica el mismo nombre, significa "tender hacia otra cosa". Ahora bien, hacia otro tienden la acción del que mueve y el acto del móvil, de tal modo que la tendencia del móvil proviene de la acción del motor; por lo que la intención conviene principalmente al que mueve hacia el fin. Así decimos que el jefe de una empresa y todo el que dirige, por su mando mueve a otros muchos hacia el fin al que él tiende. Mas la voluntad, como se ha demostrado, es la que mueve todas las potencias del alma a sus fines. La intención, por consiguiente, es un acto de la voluntad.

Soluciones. 1. Sólo metafóricamente la intención es comparada al ojo, no porque sea acto cognoscitivo, sino porque supone el conocimiento por medio del cual es propuesto a la voluntad el fin para que a él mueva; como el ojo nos hace ver el objeto corporal al cual hemos de tender.

2. La intención se llama luz porque es manifiesta al sujeto de ella. De ahí también se llaman tinieblas las obras cuando el hombre, sabien-

---

[a] *Sent.* 2 d.38 a.3; *De verit.* q.22 a.13.

[1] L.2 c.13: ML 34,1289.

[2] C.4.8.9: ML 42,990.994.996.

do la que intenta, ignora las consecuencias de su acción, como expone San Agustín en el mismo pasaje.

3. La voluntad ciertamente no ordena, pero tiende a una cosa conforme al orden de la razón. Por eso "intención" designa un acto de la voluntad que presupone la ordenación de la razón hacia el fin.

4. La intención es acto de la voluntad respecto del fin. Mas la voluntad se refiere al fin de tres modos: absolutamente, y entonces su acto se llama "voluntad" o deseo, por el que absolutamente deseamos la salud u otros bienes de este género; el segundo, por el que se considera el fin como objeto de quietud, y a él se refiere el "gozo"; el tercero, considerado el fin como término de lo que a él se ordena, y entonces es objeto de la "intención". Pues no tenemos intención de recobrar la salud sólo porque la deseamos, sino porque deseamos alcanzarla por algún medio.

homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut Augustinus ibidem exponit.

Ad tertium dicendum quod voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen "intentio" nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

Ad quartum dicendum quod intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo, absolute: et sic dicitur "voluntas", prout absolute volumus vel sanitatem vel si quid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis secundum quod in eo quiescitur: et hoc modo "fruitio" respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur: et sic "intentio" respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam: sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire.

ARTICULO 2

Utrum intentio sit tantum ultimi finis

Si la intención se refiere sólo al último fin

Dificultades. Parece que la intención se refiere sólo al último fin.

1. Se dice en el libro de las "Sentencias" de Próspero: "El clamor a Dios es la intención del corazón". Siendo Dios el último fin del corazón humano, la intención siempre se refiere al último fin.

2. Según se ha dicho, la intención se refiere al fin en cuanto es término. Mas el término siempre es lo último; por lo tanto, la intención se refiere siempre al último fin.

3. La intención concierne al fin de un modo análogo a la fruición; pero

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intentio sit tantum ultimi finis.

1. Dicitur enim in libro "Sententiarum" Prosperi[3]: "Clamor ad Deum est intentio cordis". Sed Deus est ultimus finis humani cordis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

2. Praeterea, intentio respicit finem secundum quod est terminus, ut dictum est (a.1 ad 4). Sed terminus habet rationem ultimi. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

3. Praeterea, sicut intentio respicit finem, ita et fruitio. Sed fruitio semper est ultimi finis. Ergo et intentio.

[3] *Sent.* 100: ML 51,441.

ésta es siempre del último fin. Por lo mismo, también la intención.

Por otra parte, único es el fin último de todos los humanos deseos: la bienaventuranza, como antes se ha dicho. Por lo tanto, si la intención fuera sólo del último fin, no serían diversas las intenciones humanas, lo que evidentemente es falso.

Respuesta. La intención, según queda dicho, se refiere al fin como término del movimiento voluntario. En todo movimiento, el término puede ser doble: uno, el término último, en el cual se descansa y donde termina todo el movimiento: otro, el término medio, principio de una parte del movimiento y término de la anterior; así, en el recorrido de A a C por B, C es el término final, y B el término intermedio. Sobre ambos puede versar la intención, la cual, aunque siempre es del fin, no es preciso que sea siempre del fin último.

Sed contra, ultimus finis humanarum voluntatum est unus, scilicet beatitudo, ut supra dictum est (q.1 a.7). Si igitur intentio esset tantum ultimi finis, non essent diversae hominum intentiones. Quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1 ad 4), intentio respicit finem secundum quod est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter: uno modo, ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus: alio modo, aliquod medium, quod est principium unius partis motus, et finis vel terminus alterius. Sicut in motu quo itur de A in C per B, C est terminus ultimus, B autem est terminus, sed non ultimus. Et utriusque potest esse intentio. Unde etsi semper sit finis, non tamen oportet quod semper sit ultimi finis.

Ad primum ergo dicendum quod intentio cordis dicitur clamor ad Deum, non quod Deus sit obiectum intentionis semper, sed quia est intentionis cognitor. Vel quia, cum oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus, quae quidem intentio vim clamoris habet.

Ad secundum dicendum quod terminus habet rationem ultimi; sed non semper ultimi respectu totius, sed quandoque respectu alicuius partis.

Ad tertium dicendum quod fruitio importat quietem in fine, quod pertinet solum ad ultimum finem. Sed intentio importat motum in finem, non autem quietem. Unde non est similis ratio.

Soluciones. 1. La intención del corazón es el clamor a Dios, no porque Dios sea siempre su objeto, sino porque la conoce.—O bien porque, cuando oramos, dirigimos a Dios nuestra intención, la cual tiene el valor de un clamor a El.

2. Término envuelve la idea de último, mas no siempre en absoluto, sino puede ser último respecto de alguna parte.

3. La fruición implica reposo en el fin, y esto sólo puede tener lugar en el fin último; pero la intención es movimiento hasta el fin, no descanso; no hay, pues, paridad entre ambos.

ARTICULO 3

Utrum aliquis possit simul duo intendere [a]

Si uno puede intentar dos cosas a la vez

Dificultades. Parece que uno no puede intentar dos cosas a la vez.

1. Dice San Agustín que el hombre no puede tender a la vez a Dios y al bienestar del cuerpo. Y, por la misma razón, tampoco podrá referir su intención a otras dos cosas a la vez.

2. La intención significa un movimiento de la voluntad al término. Pero un solo movimiento no puede corresponder a varios términos. Luego no puede la voluntad intentar a la vez muchas cosas.

3. La intención presupone un acto del entendimiento. Mas, según el Filósofo, "no puede entenderse a la vez diversos objetos". Luego tampoco tener intención de ellos.

Por otra parte, el arte imita la naturaleza. Ahora bien, la naturaleza con un solo instrumento puede perseguir dos utilidades; así, "la lengua sirve para el gusto y para hablar", en expresión de Aristóteles. Luego, análogamente, el arte o la razón pueden subordinar una cosa a dos fines, y así se puede tender a varios fines juntamente.

Respuesta. Dos cosas pueden considerarse, o como ordenadas entre sí, o sin relación alguna entre ambas. Consideradas en orden mutuo, es evidente por todo lo dicho que el hombre puede dirigir su intención a las dos a la vez, pues la intención, según hemos probado, corresponde no sólo al fin último, sino también al fin intermedio, y se puede tener al mismo tiempo un fin próximo y otro último, como preparar la medicina y recobrar la salud.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non possit aliquis simul plura intendere.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "De serm. Dom. in monte" [1], quod non potest homo simul intendere Deum et commodum corporale. Ergo pari ratione, neque aliquia alia duo.

2. Praeterea, intentio nominat motum voluntatis ad terminum. Sed unius motus non possunt esse plures termini ex una parte. Ergo voluntas non potest simul multa intendere.

3. Praeterea, intentio praesupponit actum rationis sive intellectus. Sed "non contingit simul plura intelligere", secundum Philosophum [2]. Ergo etiam neque contingit simul plura intendere.

Sed contra, ars imitatur naturam. Sed natura ex uno instrumento intendit duas utilitates: "sicut lingua ordinatur et ad gustum et ad locutionem", ut dicitur in II "De anima" [3]. Ergo, pari ratione ars vel ratio potest simul aliquid unum ad duos fines ordinare. Et ita potest aliquis simul plura intendere.

Respondeo dicendum quod aliqua duo possunt accipi dupliciter: vel ordinata ad invicem, vel ad invicem non ordinata. Et si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex praemissis quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est (a.2), sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis et finem proximum, et ultimum; sicut confectionem medicinae, et sanitatem.

Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere. Quod patet ex hoc, quod homo unum alteri praeeligit, quia melius est altero: inter alias autem conditiones quibus aliquid est melius altero, una est quod ad plura valet: unde potest aliquid praeeligi alteri, ex hoc quod ad plura valet. Et sic manifeste homo simul plura intendit.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus intelligit hominem non posse simul Deum et commodum temporale intendere, sicut ultimos fines: quia, ut supra ostensum est (q.1 a.5), non possunt esse plures fines ultimi unius hominis.

Ad secundum dicendum quod unius motus possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad alium ordinetur: sed duo termini ad invicem non ordinati, ex una parte, unius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est quod id quod non est unum secundum rem, potest accipi ut unum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid praeordinatum in ratione, sicut dictum est (a.1 ad 3). Et ideo ea quae sunt plura secundum rem, possunt accipi ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundum rationem: vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum, sicut ad sanitatem concurrunt calor et frigus commensurata; vel quia aliqua duo sub uno communi continentur, quod potest esse intentum. Puta acquisitio vini et vestis continetur sub lucro, sicut sub quodam communi: unde nihil prohibet quin ille qui intendit lucrum, simul haec duo intendat.

Ad tertium dicendum quod, sicut in Primo dictum est (q.12 a.10; q.58 a.2; q.85 a.4), contingit simul plura intelligere, inquantum sunt aliquo modo unum.

Soluciones. 1. San Agustín habla de que el hombre no puede tender a Dios y al bienestar temporal como dos fines últimos, y ya hemos probado que no pueden admitirse dos fines últimos a la vez en un mismo hombre.

2. Bien pueden darse en un solo movimiento varios términos en el mismo sentido, si uno de ellos está ordenado a otro; mas no dos términos independientes de una parte de un mismo movimiento. No obstante, se ha de tener presente que lo que en la realidad es múltiple puede considerarse como uno en la mente; y la intención es un movimiento de la voluntad hacia una cosa presentada por la razón, según se dijo. Por lo tanto, lo que es realmente múltiple puede tomarse como término único de la intención en cuanto constituye una unidad en la mente, bien porque varias cosas concurren a la integración de una unidad, como a la salud concurren el calor y el frío en su debida proporción, bien porque están incluídas en algo común que es el objeto directo de la intención, como si la adquisición de vino y de vestidos está contenida en la idea común de obtener lucro, nada impide que ambas cosas intente el que tiene el lucro por objeto de su intención.

3. Ya se ha dicho en la primera parte que es posible pensar en varios objetos a la vez, con tal de que haya entre ellos una cierta unidad.

---

[a] *De verit.* q.15 a.3.

[1] L.2 c.14.17: ML 34,1290.1294.

[2] *Topic.* 2 c.10 n.1 (Bk 114b35).

[3] C.8 n.10 (Bk 420b13); S.Th., lect.13.

ARTICULO 4

Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate eius quod est ad finem [1]

Si la intención del fin es el mismo acto que la volición de los medios

Dificultades. Parece que no es el mismo movimiento la intención del fin y la volición de los medios.

1. Dice San Agustín que "distingo es el deseo de ver la ventana, que tiene por fin la visión de la ventana, y el deseo de ver a través de ella a los transeúntes". Pero el deseo de ver los transeúntes se refiere a la intención, y el deseo de ver la ventana a la volición de los medios. Luego el movimiento de la intención del fin y el de querer los medios son distintos.

2. Los actos se especifican por sus objetos. Pero el fin y los medios para el fin son distintos objetos. Luego especifican movimientos de la voluntad distintos.

3. La volición de los medios para el fin se llama elección; pero este acto es distinto de la intención. Luego no es lo mismo el acto de intención del fin y el de volición de los medios.

Por otra parte, lo que es para el fin tiene para éste la misma relación que un medio al término. Pero en las cosas naturales es el mismo movimiento el que pasa por el medio y llega al término. Por lo tanto, en el orden voluntario será el mismo movimiento el de intención del fin y el deseo de los medios.

Respuesta. El movimiento de la voluntad al fin y a los medios puede considerarse de dos modos: bien en cuanto que la voluntad se dirija a ambos absolutamente y en sí mismos; en este sentido son dos movimientos voluntarios distintos. O bien como un movimiento por el que la voluntad se dirige a los medios a causa del fin; así, al decir "quiero la medicina por la salud", no designo sino un movimiento de la voluntad. En efecto, el fin es para la voluntad razón de querer los medios, mas un mismo acto es el que tiende al objeto y a la razón formal del mismo, como es idéntica la visión del color y de la luz, según se ha dicho. Y de un modo análogo en el orden intelectual, si se consideran absolutamente el principio y la conclusión, se forman actos de inteligencia distintos; mas el asentimiento a la conclusión en virtud de los principios es un solo acto intelectual.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit unus et idem motus intentio finis, et voluntas eius quod est ad finem.

1. Dicit enim Augustinus, in XI "De Trin." [2], quod "voluntas videndi fenestram, finem habet fenestrae visionem; et altera est voluntas per fenestram videndi transeuntes". Sed hoc pertinet ad intentionem, quod velim videre transeuntes per fenestram: hoc autem ad voluntatem eius quod est ad finem, quod velim videre fenestram. Ergo alius est motus voluntatis intentio finis, et alius voluntas eius quod est ad finem.

2. Praeterea, actus distinguuntur secundum obiecta. Sed finis, et id quod est ad finem, sunt diversa obiecta. Ergo alius motus voluntatis est intentio finis, et voluntas eius quod est ad finem.

3. Praeterea, voluntas eius quod est ad finem, dicitur electio. Sed non est idem electio et intentio. Ergo non est idem motus intentio finis, cum voluntate eius quod est ad finem.

Sed contra, id quod est ad finem, se habet ad finem ut medium ad terminum. Sed idem motus est qui per medium transit ad terminum, in rebus naturalibus. Ergo et in rebus voluntariis idem motus est intentio finis, et voluntas eius quod est ad finem.

Respondeo dicendum quod motus voluntatis in finem et in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute et secundum se. Et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque.— Alio modo potest considerari secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem, propter finem. Et sic unus et idem subiecto motus voluntatis est tendens ad finem, et in id quod est ad finem. Cum enim dico, "Volo medicinam propter sanitatem", non designo nisi unum motum voluntatis. Cuius ratio est quia finis ratio est volendi ea quae sunt ad finem. Idem autem actus cadit super obiectum, et super rationem obiecti: sicut eadem visio est coloris et luminis, ut supra (q.8 a.3 ad 2) dictum est. Et est simile de intellectu: quia si absolute principium et conclusionem consideret, diversa est consideratio utriusque; in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de visione fenestrae, et visione transeuntium per fenestram, secundum quod voluntas in utrumque absolute fertur.

Ad secundum dicendum quod finis, inquantum est res quaedam, est aliud voluntatis obiectum quam id quod est ad finem. Sed inquantum est ratio volendi id quod est ad finem, est unum et idem obiectum.

Ad tertium dicendum quod motus qui est unus subiecto, potest ratione differre secundum principium et finem, ut ascensio et descensio, sicut dicitur in III "Physic." [3]. Sic igitur inquantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio. Motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quae sunt ad finem, vocatur intentio. Cuius signum est quod intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis his quae sunt ad finem, quorum est electio.

Soluciones. 1. San Agustín habla de la visión de la ventana y de los transeúntes por la ventana como dos términos a los que tiende aisladamente la voluntad.

2. El fin, como realidad, es un objeto distinto de los medios; mas en cuanto es causa de desear los medios constituye con éstos un solo y mismo objeto.

3. El movimiento que es uno por el sujeto, puede diversificarse objetivamente por el principio y el fin, como el de ascenso y descenso, según dice Aristóteles. Así, pues, cuando el movimiento de la voluntad se dirige a los medios como ordenados al fin, tenemos la elección. Mas cuando se dirige al fin en cuanto asequible por ciertos medios, es la intención. Una prueba de esto es que la intención puede darse sin estar determinados los medios, lo cual se requiere ya en la elección.

[1] Supra q.8 a.3; *Sent.* 2 d.38 a.4; *De verit.* q.22 a.14.

[2] C.6: ML 42,992.

[3] C.3: (BK 202a6); S.Th., lect.4.

ARTICULO 5

Utrum intentio conveniat brutis animalibus [a]

Si la intención conviene a los animales

Dificultades. Parece que los animales irracionales tienden al fin.

1. Dista más de la naturaleza racional la naturaleza inanimada que la sensitiva, propia de los irracionales. Pero la naturaleza tiende al fin aun en los seres carentes de conocimiento, según prueba el Filósofo. Luego con mayor razón tienden los animales.

2. Así como la intención es del fin, también la fruición. Mas la fruición se da en los irracionales, como se ha dicho. Luego también la intención.

3. Intenta el fin quien obra por el fin, ya que intención no es otra cosa que tender hacia otro. Mas como los irracionales obran por un fin, puesto que se mueven en busca de alimentos o de otros fines, hemos de poner en ellos intención del fin.

Por otra parte, la intención implica ordenación de algo al fin, lo que es propio de la razón. No teniendo los animales razón, no parece que formen intención del fin.

Respuesta. Como se ha dicho antes, intención es tender a otra cosa, lo cual es propio del que mueve y del movido. La naturaleza ciertamente tiende al fin en cuanto es movida a él por otro, pues que todas las cosas son movidas a sus fines por Dios, como la flecha lanzada por el arquero. En este sentido tienen los animales intención del fin, como movidos hacia él por el instinto natural.—Otro es el modo de intención del fin privativo del que mueve, en cuanto

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod bruta animalia intendant finem.

1. Natura enim in his quae cognitione carent, magis distat a rationali natura, quam natura sensitiva, quae est in animalibus brutis. Sed natura intendit finem etiam in his quae cognitione carent, ut probatur in II "Physic." [b]. Ergo multo magis bruta animalia intendunt finem.

2. Praeterea, sicut intentio est finis, ita et fruitio. Sed fruitio convenit brutis animalibus, ut dictum est (q.11 a.2). Ergo et intentio.

3. Praeterea, eius est intendere finem, cuius est agere propter finem: cum intendere nihil sit nisi in aliud tendere. Sed bruta animalia agunt propter finem: movetur enim animal vel ad cibum quaerendum, vel ad aliquid huiusmodi. Ergo bruta animalia intendunt finem.

Sed contra, intentio finis importat ordinationem alicuius in finem; quod est rationis. Cum igitur bruta animalia non habeant rationem, videtur quod non intendant finem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, intendere est in aliud tendere; quod quidem est et moventis, et moti. Secundum quidem igitur quod dicitur intendere finem id quod movetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem a Deo, sicut sagitta a sagittante. Et hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, inquantum moventur instinctu naturali ad aliquid.—Alio modo intendere finem est moventis: prout sci-

[a] *Sent.* 2 d.38 a.3.
[b] C.8 n.3 (Bk 199b30); S.Th., lect.13.14

licet ordinat motum alicuius, vel sui vel alterius, in finem. Quod est rationis tantum. Unde per hunc modum bruta non intendunt finem, quod est proprie et principaliter intendere, ut dictum est (a.1).

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum quod intendere est eius quod movetur ad finem.

Ad secundum dicendum quod fruitio non importat ordinationem alicuius in aliquid, sicut intentio; sed absolutam quietem in fine.

Ad tertium dicendum quod bruta animalia moventur ad finem, non quasi considerantia quod per motum suum possunt consequi finem, quod est proprie intendentis: sed concupiscentia finem naturali instinctu, moventur ad finem quasi ab alio mota sicut et cetera quae moventur naturaliter.

ordena el movimiento, propio o de otro, al fin mediante la razón. En este sentido, que es el propio y principal de intención, como se ha dicho, los animales irracionales no tienden al fin.

Soluciones. 1. La objeción parte del supuesto de una intención impropia, de quien es movido al fin por otro.

2. La fruición no implica ordenación de una cosa a otra, como la intención, sino reposo absoluto en el fin.

3. Los animales se mueven al fin sin considerar que por su movimiento pueden alcanzar el fin, como compete al sujeto de la intención; pero los que apetecen el fin por instinto natural, tienden a él movidos por otro, como los demás seres por sus movimientos naturales.

INTRODUCCION A LA CUESTION 13

DEL ACTO DE LA ELECCION

Prosigue Santo Tomás el análisis psicológico del acto humano o voluntario. Después de los actos parciales de la voluntad sobre el fin, procede ahora al estudio de los que versan sobre los medios: *elegir, consentir, usar.* La exposición de este proceso del acto humano, que es un proceso intelectivo-volitivo, se completa con los dos actos e intervenciones principales de la razón: el *consilium*, que precede y prepara la elección, y el *imperium*, que domina e influye en el *usus* o realización práctica de la acción exterior. Tenemos así la razón de este grupo de cuestiones: *De electione* (q.13), *De consilio* (q.14), *De consensu* (q.15), *De usu* (q.16), *De imperio* (q.17).

Pero Santo Tomás no ha seguido el orden en que él sabe muy bien se despliega la serie de estos actos. El acto de elección es estudiado primero, siendo así que le preceden el consejo o deliberación y consentimiento, y asimismo el uso es posterior al imperio.

Pero al Santo le mueven fundadas razones para tales cambios del orden. Ante todo, el ejemplo de Aristóteles, principal fuente y modelo, que analizó en su *Etica*, después del voluntario, primero la elección o *proaíresis*, seguido de la *consultatio* o *deliberación* [1]. Además, el Santo cree más propio un orden de principalidad. La *elección* es el acto principal y básico en torno a los medios, en que el hombre ejerce propia y formalmente su poder voluntario. Los demás actos se ordenan a él y lo preparan. Como final, es colocado el acto de imperio, pues su método constante es considerar ante todo los actos elícitos, luego los imperados, y bajo ese último título se establece el análisis de los actos imperados en general.

1. La libertad, propiedad del acto electivo

a) Sentido de la cuestión

Es lógico y obvio el orden de esta cuestión 13. Se estudian tres cosas: el sujeto de la elección (a.1-2), el objeto (a.3-5) y el modo del acto electivo, que es la libertad (a.6). Este es el artículo dominante en que se centra todo el interés de la cuestión. Es, en efecto, el lugar propio para el estudio de la libertad del acto humano, en que Santo Tomás completa, en muy breves y esenciales trazos, los análisis preparatorios de la cuestión 10 sobre el modo de actuación libre de la voluntad.

En efecto, para Santo Tomás, como para toda la tradición, *la «electio» es el acto propio y formal del libre albedrío.* Así lo encontraba en Aristóteles, en quien ya hemos visto que la acción libre no se identificaba con el *voluntario en general* o *ekoúsion.* Para que éste se convirtiera en *voluntario perfecto* e implicara la libertad o *éleuthería*, era preciso que el primer ímpetu y apetito de la voluntad (*boúlesis*) acerca del fin se perfeccionara con un elemento racional de *deliberación*, la *boúleusis* o *consultatio;* los dos reunidos terminan en la *elección—proaíresis—*, que caracteriza propiamente la libertad [2].

Tal elección o *proaíresis* es, pues, el acto propio y formal actuación del libre albedrío. Tal fué el pensamiento constante de Santo Tomás, el cual titulaba la cuestión incidental VI *De malo: De electione humana seu de libero arbitrio*, ya que sobre el acto de la elección se plantea todo el problema del libre albedrío. En esto coinciden todos los maestros de su tiempo, unánimes en presentar la *electio* como el acto propio del libre albedrío, y que solían completar las definiciones del mismo a tenor de ésta: «Facultas rationis et voluntatis *ad eligendum*» [3]. La *electio* es, pues, el acto de la voluntad *inmediata y formalmente libre*, aquel en que primero es libre el hombre y por el cual ejerce toda su libertad.

A esto no puede oponerse el que el hombre es libre en todos sus actos. Lo es en todos los actos humanos, pero de distinta manera. Los actos subsiguientes, el imperio y todos los actos imperados de voluntad y de las demás potencias movidas por ella, en tanto son libres en cuanto participan del impulso de la *electio interior*, y son puestos en virtud de aquella primera decisión libre. Y los actos anteriores de suyo no son libres, por ser *indeliberados*. Las primeras voliciones del fin son puestas necesariamente «quoad exercitium et quoad specificationem», ya que proceden de la *voluntas ut natura* (q.15 a.3), no de la *voluntas ut voluntas*, de la voluntad libre. En ellas la voluntad obra al modo de movimientos naturales, determinados por el objeto bueno, antes de que el entendimiento pueda advertir las razones contrarias o aspectos de mal del objeto y sugerir la deliberación e indiferencia de juicio. De este modo se producen todas las primeras apeticiones, primeros movimientos e imperfectas afecciones de la voluntad ante los objetos buenos: por ímpetu natural y necesario, como las apeticiones sensibles y de los brutos. Y en el mismo plano psíqoico de voliciones necesarias hemos de colocar los actos imperfectos de hombres anormales que, por su estado de demencia o de estupidez y retraso mental, no gozan del uso de la razón, es decir, de facultad de plena deliberación racional, ni, por lo tanto, son libres ni moralmente responsables de sus actos. Su voluntad, sin embargo, puede actuarse en imperfectas apeticiones y deseos, los cuales, no siendo libres, se producen indeliberados y necesarios, determinados por la simple atracción del objeto bueno: *Ad modum simplicis volitionis* (q.15 a.3).

Si Santo Tomás añade que la volición del fin último, de la bienaventuranza o *bonum in communi*, es libre *quoad exercitium* y sólo necesaria en la especificación (q.80 a.2), es porque la supone término de deliberada elección, cuando, en efecto, la razón puede proponer la cesación actual del acto, como algo bueno. Del mismo modo, la intención y el consenso primeros se hacen libres cuando se perfeccionan y acaban por la elección siguiente, o cuando, por reflexión de la voluntad sobre sus propios actos,

[1] *Ethic.* 3 c.2-5.

[2] Aristóteles, *Ethic. Nic.* 3 c.4 (Bk 1111b4; 1112a17). Cf. M. S. Gillet, *Les actes humains:* Somme Théolog., trad. franc. de la Revue des Jeunes (París 1926) p.450.

[3] O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles* t.1 (Louvain 1942) p.216.

son hechas *término de una reflexión electiva y libre* [4]. Después de la deliberación y en virtud de ella, todos ellos son hechos libres, porque la voluntad puede cesar en ellos e interrumpir su continuación.

b) El sujeto del libre albedrío

La primera afirmación del Angélico es que *la elección es substancialmente acto de la voluntad, que incluye y presupone acto del entendimiento* (a.1). Con esto el Aquinate zanjaba una de las cuestiones más agitadas en la Escolástica sobre la libertad humana. La cuestión era planteada en términos más amplios, sobre la esencia y el sujeto propio en que residía el *libre albedrío;* pero es idéntica al problema propuesto aquí de «si la elección es acto de la voluntad o de la razón», ya que la elección es el *acto específico* del libre albedrío, en torno al cual se centran todos los problemas de la libertad: «Omnes enim actus diversarum potentiarum, non referuntur ad liberum arbitrium nisi mediante uno actu, qui est eligere» [5]. Y aun añade Santo Tomás que la causa de tales discusiones y confusiones estaba en la dificultad que entrañaba la compleja noción del acto electivo: «Quidam dicunt liberum arbitrium esse tertiam potentiam a voluntate et ratione, propter hoc quod vident actum liberi arbitrii, qui est eligere, differentem esse ab actu simplicis voluntatis et ab actu rationis» (q.24 a.6).

Santo Tomás ya notó que la ambigüedad y vacilaciones procedían de Aristóteles, quien en la *Etica a Nicómaco* había dejado un texto dudoso a propósito del sujeto de la elección, definiéndola: *intellectus appetitivi vel appetitus intellectivi* (e oretikós nous e orexis dianoetiké) [6]. Sin embargo, nota el Angélico, el mismo Aristóteles había antes zanjado la cuestión al hablar del voluntario, adscribiendo el acto de elección a la voluntad, previo el acto de deliberación: *voluntarium praeconsiliatum* [7].

La confusión en la Escolástica la recogían las primeras definiciones del libre albedrío. La de Boecio, puesta en honor por Abelardo y presentada como definición de los filósofos, era ésta: *liberum de voluntate iudicium.* El libre albedrío es el poder de decidir por un juicio sobre los actos de la voluntad, es decir, el poder de realizar sin coacción lo que la razón ha decidido. Igual germen de confusiones entrañaba la otra célebre definición de la *Summa Sententiarum: habilitas rationalis voluntatis,* transformada por Pedro Lombardo en la fórmula siguiente: *Facultas rationis et voluntatis* [8]. No es extraña la diversidad de opiniones que se siguieron a propósito del sujeto donde reside el libre albedrío. Preposi-

[4] También de esta enseñanza disiente Suárez, que afirma de un modo general que la primera volición e intención del fin son *perfectamente libres (De voluntario et de actibus humanis in speciali* d.6 sect.3 n.2-3), ya que van precedidos, añade, de un acto de «consideración perfecta de la razón». Y su comentarista moderno, J. Muñoz, S. I. *(Esencia del libre albedrío y proceso del acto libre según F. Romeo, Santo Tomás y Suárez:* Misc. Comill. 9 [1948] p.453-4), explica que eso acontece porque tales voliciones van precedidas de suficiente deliberación.—Tal posición es contradictoria, pues, por definición, estas voliciones son previas a la deliberación, al menos de esa manera general en que Suárez plantea la doctrina. Sólo después de la deliberación, como hemos dicho, o cuando son objeto reflejo de una deliberación electiva, se hacen libres por esa misma deliberación electiva subsiguiente.

[5] *De verit.* q.24 a.5.

[6] *Ethic.* 6 c.2 (Bk 1139a25). Cf. S. Thom., *De verit.* q.22 a.15; q.24 a.6.

[7] *Ethic.* 3 c.4 (Bk 1112a18).

[8] Petri Lombardi, *Libri IV Sententiarum* 2 d.24,6,3; id. (Quaracchi 1916) p.421; cf. d.25 c.1 p.428.

tino de Cremona y Guillermo d'Auxerre afirman que el libre albedrío pertenece a la razón y que el acto de elección y consentimiento, específica actuación de la libertad, constituye un juicio práctico. Para ello invocaban, por primera vez, la autoridad de San Juan Damasceno, que había atribuído el libre albedrío sobre todo a los actos de la razón: «Liberum arbitrium libere consiliatur, inquirit, iudicat, vult» [9].

Fijándose en la modificación introducida por Pedro Lombardo, Pedro de Capua, Esteban Langton y Godofredo de Poitiers sostienen que se trata de una tercera facultad, *facultas,* que garantiza la libertad de la elección que hará la voluntad de sus propias tendencias al objeto. Este mismo punto de vista defienden sobre todo Alejandro de Hales y Alberto Magno. En el acto propio de elegir debe intervenir una nueva facultad, un «arbitrio», entre el objeto aprobado por la razón y el apetecido por la voluntad; este arbitrio es «libre», signo de arbitrariedad, porque no está ligado a uno u otro partido. Tal es la facultad del libre albedrío, cuyo objeto propio es la elección. Su acto propio no es un «juicio», pues el *iudicare* es el acto propio de la razón y, por definición, está ligado a seguir las reglas del derecho, sino es más bien un «arbitraje»—*arbitrium*—independiente de toda presión.

En cambio, otros, como Felipe el Canciller y Juan de la Rochelle, creían que era la misma facultad racional, en cuanto englobaba la razón y la voluntad, según la teoría agustiniana de la identificación de las potencias. Así, el libre albedrío se extiende a las facultades como un «todo universal» que comprende múltiples actos, según una idea procedente de San Juan Damasceno.

A su vez, Ricardo Fishacre, el primer maestro dominico de Oxford, ya lo definía como un poder o facultad específica de la voluntad. Por fin, San Buenaventura, R. Kilwardby y, en parte, A. de Hales hacían del libre albedrío como un hábito, entendiendo la *facultas rationis et voluntatis* de la definición antigua en el sentido originario de *facilitas.* El libre albedrío sería, pues, no mera potencia, sino *potentia facilis,* un hábito resultante de las dos facultades y dominando la actividad de cada una de ellas. La razón sola, la voluntad sola, no pueden dominar la actividad humana; mas la unión de las dos facultades asegura al hombre este imperio sobre sus acciones. Tal es el libre albedrío: un hábito o nueva facilidad, mas no distinto de las dos facultades, sino sólo consistente en el concurso de ambas [10].

Santo Tomás, ya desde sus primeras obras, combatirá esta confusión de opiniones, trazando el primero la solución clara y precisa. Sólo se encuentra un precursor suyo en Odón Rigaud; éste señalaba que el libre albedrío no es un simple pronunciado de la pura razón, un *iudicium,* sino un *arbitrium,* que decide libremente que tal acción ha de ponerse, se ejerce en el acto de elección y pertenece principalmente a la voluntad con el concurso de la razón [11].

Santo Tomás, desde el *Comentario a las Sentencias,* se enfrenta con todas aquellas opiniones a propósito de la potencia del libre albedrío. No es *un hábito,* dirá, ni una *potentia habitualis,* ni un *totum potentiale* integrado esencialmente por todas las potencias racionales, sino una facultad, mas no distinta, sino la voluntad misma en tanto va penetrada de razón. Por consiguiente, no puede decirse que es un «todo uni-

[9] *De fide orth.* l.2 c.22.

[10] Véase la exposición amplia de todas estas opiniones en la magna obra de D. O. Lottin *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles* t.1 (1942) p.211-224.

[11] D. Lottin, o.c., p.168-174.

versal», sino sólo cabe designarlo como un «todo virtual»: *Liberum arbitrium non colligit plures potentias essentialiter, sed virtualiter.* Si bien consiste en una facultad única, participa de la influencia de las dos potencias racionales. La facultad del libre albedrío no es otra que la voluntad participando de la virtud de la razón [12].

La solución de la unidad del libre albedrío es la misma y aún más determinada cuando, como en nuestro caso, el Aquinate la plantea a propósito de la *elección*. Acto propio que define el libre albedrío, por medio del cual todos los actos de las demás facultades son libres, es un acto especial, bien determinado. Por eso no puede proceder inmediatamente sino de una sola facultad, y si dos facultades concurren, una sola será el principio inmediato «que obrará en virtud y bajo la influencia activa de la otra».

Santo Tomás pronuncia que *este principio inmediato del acto electivo es la voluntad* (a.1). Y alegaba para evidenciarlo dos razones: primera, apelando al principio formal de discriminación de los actos, que es el objeto. Pero el objeto de la elección son los medios para alcanzar el fin, que tienen razón de bien; son los bienes-medios. Se trata, pues, de un acto de la voluntad, ya que ésta se mueve y actúa en toda la línea de los bienes. Los medios son bienes como el fin. Y no puede distinguirse, dentro de la voluntad, una facultad volitiva de los medios distinta de la facultad de donde procede la volición del fin, como uno mismo es el entendimiento que intuye los principios y deduce las conclusiones. Segunda, es lo que también patentiza el análisis psíquico del acto electivo. Elegir es querer un bien con preferencia a otro y *aceptarlo*. Por más que la razón haya establecido la preferencia o hecho el discernimiento de cuál es mejor bien, no habrá elección mientras la voluntad no se incline a un bien más que al otro y lo abrace, porque ella no sigue necesariamente a la razón. Este elegir o querer con preferencia es, pues, acto elícito, emanado de la voluntad [13].

Todo esto lo supone el Santo, y en el artículo 1 de esta cuestión sólo se preocupa de definir la aportación mutua de voluntad y razón. Es cierto que el entendimiento aporta un concurso muy especial en la *electio*. Elegir es un querer ordenado, una volición penetrada y fuertemente matizada de un elemento racional. La elección significa selección de un objeto, con preferencia a otros muchos; lo cual entraña comparación. Hay que comparar los medios para preferir uno a todos los demás. Y la razón sola es la que compara y relaciona. En el acto electivo entra, pues, un elemento virtual de ordenación, el cual procede de la razón. «*In electione apparet id quod est proprium rationis, scilicet conferre unum alteri vel praeferre.* Quod quidem in voluntate invenitur ex impresione rationis» (*De verit.* q.22 a.15).

Tenemos, por lo tanto, que *la «electio» es acto de la voluntad presuponiendo un acto intelectual.* Y como siempre la potencia dirigente y ordenadora imprime la forma de actuación a la facultad movida y ejecutora, Santo Tomás atribuye aquí la elección *formalmente* a la razón, y sólo *material* o *substancialmente* a la voluntad, porque es norma general que, cuando en la realización de un acto intervienen dos potencias, tal acto materialmente pertenece a aquella de quien es la producción inmediata, y formalmente a la facultad que ha puesto la dirección del mismo.

Esta terminología no nos debe llamar a engaño. Lo formal se entiende aquí de la forma extrínseca al acto, y lo material denomina el principio inmediato eficiente del mismo. En tal sentido se dice que la elección es *materialmente* acto de la voluntad, de la que recibe, por lo tanto, la forma intrínseca y *substancial*. Pero esta forma propia es, a la vez, algo material y sujeto de la forma extrínseca que recibe la elección de la razón ordenadora. Los ejemplos aducidos en el artículo hablan bien claro sobre esto. La caridad no es la forma inherente de la obra de la fortaleza, sino extrínseca, por su ulterior ordenación al fin de la caridad [14].

Sigue, por lo tanto, en pie que la elección es esencialmente acto de la voluntad; y como tal es, en su esencia, acto uno y simple, no algo compuesto de la actuación de las dos facultades. Sólo cabe llamarle virtualmente múltiple o compuesto, porque contiene la virtud de la ordenación intelectiva anterior, o juicio práctico previo a la elección misma.

Dicho concurso especial de la razón, penetrando e informando con su virtud ordenativa la voluntad, ¿acontece únicamente en la elección? Desde luego, es algo más que el concurso general del entendimiento con la voluntad, cual se da en los actos absolutos de la voluntad sobre el fin, simple volición—amor, deseo—y fruición. En ellos el entendimiento mueve e informa a la voluntad por la simple proposición del objeto. Pero en la *electio* la voluntad depende de la moción de la razón de dos modos, en cuanto ésta propone el objeto y en cuanto a esa ordenación *selectiva* que sobre aquélla imprime.

Esta función especial de la razón acontece también, aunque no en grado tan intenso, en los actos de la intención y el uso, en los que también hay volición comparativa del fin en orden a los medios, o aplicativa de las potencias a la acción. Respecto de la *intentio* lo reconoce expresamente Santo Tomás, el cual hablaba de la función de la razón en ella casi en los mismos términos que de la elección [15]. Y, en general, la influencia y concurso mutuo de la razón y la voluntad puede verificarse en las dos formas: De *un modo general*, por la acción común y mutua causalidad, ya que cada una requiere en su actuación el concurso de la otra. Con una *moción especial*, a través de una compenetración e influencia más íntima, y entonces la facultad movida recibe un modo de obrar especial, que es el propio de la facultad motora. Así, en los actos volitivos citados, el movimiento de la voluntad recibe una impresión especial de orden y discernimiento, emanado de la dirección de la razón. A la inversa, el acto de imperio y, en grado más débil, toda actuación del entendimiento práctico adquieren una eficacia y virtud impulsiva que la acción de la voluntad en ellos proyecta. Lo va a afirmar en seguida Santo Tomás de los actos deliberativos de la razón y juicio práctico, incluídos en el *consilium* (q.14 a.1 ad 1). De ahí la misma duda sobre estos actos, si son de esencia intelectiva o volitiva [16].

[12] S. Th., *In Sent.* 2 d.24 q.1 a.2; *De verit.* q.24 a.6; *Summ. Theol.* 1 q.83 a.2.
[13] *De verit.* q.22 a.15; *Summ. Theol.* 1, q.83 a.3.

[14] «Sumitur *formaliter* non ut communiter *pro forma constituente et specificante intrinseco*, sed pro formali movente seu extrinseco». Cf. Io. a S. Thoma, *Cursus theol. in* 1-2 d.6 a.1 n.8.9.22.
[15] *De verit.* q.22 a.13.
[16] Báñez, *De fine ultimo et de actibus humanis* in q.13 a.1 n.6: ed.cit., p.296; Io. a S. Thoma, *Cursus theol.* in q.13 d.6 a.1 n.19-28.

2. *La libertad humana y su definición*

La cualidad esencial del acto electivo es su condición *libre*. Por eso inquiere aquí Santo Tomás en qué consiste esta libertad de la elección. Así obtendremos el conocimiento más propio y profundo de la libertad humana, analizando el acto electivo. Ya hemos dicho cómo Santo Tomás, con Aristóteles y toda la tradición, ponía en la elección el acto propio y ejercicio de la libertad humana. Incluso una de sus definiciones, preferida por los comentaristas, define simplemente la libertad por el acto de la elección en torno a su objeto, que son los medios: «Vis electiva mediorum servato ordine finis» (1 q.83 a.4). Corresponde a una definición antigua que también describía la libertad como un poder de elegir: *Potestas eligendi.*

Es claro que esta definición por el acto propio no desentraña aún la naturaleza íntima de esa libertad, de ese funcionamiento del acto electivo. Para ello, este artículo parte de otra definición común, tomada también del Filósofo: *Potentia rationalis ad opposita (Sed contra).* Es decir, es el poder de obrar contingente o indeterminado. En efecto, como advierte en seguida Santo Tomás, el concepto de acción libre se opone al modo de obrar necesario; la libertad excluye toda forma de necesidad o determinación. Importa, pues, como dirán los teólogos, inmunidad de determinación *ab extrinseco,* es decir, de necesidad o coacción externa *(immunitas a coactione)* y negación de toda *necesidad* interna, es decir, de toda determinación psicológica o natural. Tal es la *libertas arbitrii* o propiamente tal, puesto que la *libertad de coacción* y violencia extrínseca es *condición previa* de nuestro libre albedrío. Por eso Santo Tomás aquí no indica sino la *doble indeterminación o negación de necesidad interna* que tal libertad propia en sí incluye *indiferencia* o indeterminación *quoad exercitium,* para obrar o no obrar, querer o no querer *(libertas contradictionis),* e indeterminación para querer este o aquel objeto, hacer esta o aquella acción *(libertas specificationis).* La primera—libertad de contradicción—es absolutamente esencial; es el mínimo de indiferencia que se ha de salvar en toda libertad, humana o angélica. La segunda se requiere integralmente y se da también en Dios y seres angélicos, en cuanto a la *libertad de disparidad* o facultad de elegir entre diversos bienes. En cuanto a la *libertad de contrariedad* o poder de elegir el bien o el mal, es el gran defecto de la libertad de la criatura.

Indeterminación plena, indiferencia para moverse a muchos bienes y de diversos modos—*ad multa et diversimode determinabilis—:* tal es el contenido psíquico de la libertad como negación de toda necesidad interna. No es *indiferencia pasiva* de la voluntad, la cual entonces se determinaría por otro *agente exterior,* reincidiendo así en el determinismo de ese agente o motivo. Se trata de una indeterminación *ab intrinseco* o indiferencia *activa,* propia de la facultad de obrar libremente y por sí misma, o facultad de autodeterminación.

En este sentido, tal indiferencia activa coincide con la idea de *dominio de sí mismo;* libre es el que tiene potestad o es dueño de sus propias acciones. Siguiendo a Aristóteles, que definió la libertad: «liberum est quod est causa sui» [17], Santo Tomás repite con gran frecuencia

[17] *Metaphys.* 1 c.2: BK 982b25-8.

que la voluntad tiene dominio sobre sus propios actos, y por este dominio sobre sí define la libertad. Por necesidad habrá de refluir también este poder dominante sobre *los principios* de su acción: el *consilium,* el juicio práctico y la elección [18].

En consecuencia, el concepto de la triple indiferencia activa contenida en la fórmula aristotélica, *potentia rationalis ad opposita,* es equivalente a esta otra definición del libre albedrío: la facultad por la que la voluntad es dueña de sus propios actos o conserva en sí el principio de determinación de los mismos. Ambas fórmulas se completan y expresan bien la esencia psíquica de la libertad. La famosa definición, que se encuentra ya en Escoto, Occam y todos los nominalistas, alegada siempre con aire de triunfo por la escuela suareciana como argumento máximo contra la premoción física tomista, no expresa otra cosa que estas ideas de la indiferencia de contradicción y de que en la voluntad libre reside el principio de determinación de sus actos: *Facultas quae, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere* [19]. Se ha de entender de los requisitos precedentes en el tiempo y en el orden de potencia próxima y acto primero. En el plano de realización actual, o bajo la moción actual de Dios, sólo es inteligible esta facultad de lo opuesto como potencia antecedente e *in sensu diviso.* La premoción divina implica, como correlativa, la posición actual del acto, y no es posible que, dada aquella moción divina, la voluntad no ponga el acto, como es contradictorio que *in sensu composito* la acción humana pueda y no pueda ser puesta a la vez. Además, dado el sentido compuesto con los requisitos trascendentes del obrar humano, el mismo inconveniente se presenta en el sistema molinista, ya que, supuesta la presciencia divina infalible de que ha de darse tal acción determinada, no es posible que la voluntad haga lo contrario, pues esto haría falsa la ciencia divina.

La célebre definición se ha de entender, pues, de todos los requisitos psicológicos en la determinación de la criatura. Por eso algún autor tomista ha podido componer esta definición con todas las fórmulas tomistas precedentes, en un intento por desarrollar, en definición adecuada, todo el contenido esencial de la libertad: «*Indifferentia* activa ab intrinseco, vi cuius voluntas potestatem dominativam super actum suum habet, ita ut, positis omnibus requisitis ad agendum, possit agere et non agere» [20]. El P. Woroniecki, O. P., aun no la juzga buena, porque cree que debe expresarse la raíz y fundamento objetivo de tal indeterminación libre [21].

3. *El objeto de la elección (a.3-5)*

En los tres artículos siguientes determina Santo Tomás cuál sea el objeto propia de nuestra elección.

La doctrina general del Angélico, siguiendo a Aristóteles, es que la

[18] *In III Ethic.* lect.11 n.496ss; *De verit.* q.24 a.1.6.7; *De malo* q.6 a.unic., etc.; *Cont. Gent.* 2,48

[19] Almain la expresa de este modo: «Actio vel omissio quae ita est in potestate agentis, ut positis omnibus requisitis voluntas possit eum ponere vel non ponere». Scoto, *Sent.* 2 d.25 q.unic. in fine; cf. Suárez, *Proleg. ad Tract. de gratia* proleg. 1 c.3.

[20] Gredt, O. S. B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* t.1 th.58 n.580.

[21] A su vez construye una definición similar: «Libertas humana est dominium voluntatis supra proprium actum erga omne obiectum inadaequatum appetitui boni infiniti» *(Pour une bone définition de la liberté humaine:* Angelicum 14 [1937] p.146-152).

elección no es sino de los medios; del fin, en cuanto tal, no se da elección. Hemos visto que la elección es como el final de un proceso racional volitivo y conclusión de un silogismo práctico, como repite aquí el Santo (a.3). Pero el fin nunca es conclusión, sino principio del razonamiento operativo. No es, pues, objeto sobre que versa la elección. Por otra parte, la elección es el término de un consejo deliberativo: *appetitus praeconsiliati*. Pero no se consulta sobre un fin, pues éste parece evidente. El médico no consulta si ha de curar al enfermo. Es, pues, patente que la elección es de medios, no de fines.

Pero no nos llamemos a engaño. ¿No sería fácil deducir de aquí que el acto electivo y libre sólo se reduce a un cierto número de actos, a un limitado grupo de objetos? Y hasta ahora hemos insistido con el Angélico cómo la voluntad es libre en toda la línea de bienes creados, siendo sólo necesario el apetito de la felicidad, y eso en cuanto a la especificación.

Mas reflexionemos sobre lo que añade Santo Tomás en el artículo 3. En las ciencias especulativas, los principios de una demostración o ciencia pueden ser conclusiones de otra ciencia, y a este encadenamiento y doble función de principio y conclusión sólo se substrae el primer principio absoluto de la razón.

Del mismo modo, en el obrar humano se encadenan fines y medios, y lo que para un negocio u orden de voliciones será el fin, respecto de otros fines superiores será a su vez medio a elegir. Así, la salud será el fin respecto de todos los tratamientos y medicinas que se escojan para obtenerla; pero, a su vez, salud o enfermedad, curarse o no querer tratarse, pueden ser medios sobre que se delibere y elija respecto a fines superiores de la salud espiritual, la vida eterna, etc.

De esta suerte, todos los fines concretos y bienes particulares pueden ser, materialmente, términos de elección, ya que cualquiera de ellos puede apetecerse como medio para otros fines. En esa nueva volición superior se alínean entonces *formalmente como medios*. Esto vale asimismo respecto de los fines últimos. Dios es el verdadero fin último y bien supremo, objeto de la caridad; y, no obstante, deliberan los hombres entre amar a Dios o seguir el objeto malo, estar en caridad o escoger el pecado. En tal caso, Dios y el pecado, la caridad o el objeto del placer, del amor propio, entrarán como medios y objetos de elección para esa voluntad que los ordena al fin último formal, a satisfacer y realizar, en uno o en otro, su deseo de la felicidad en común.

Cuando, pues, Santo Tomás termina con el aserto: «Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit», se ha de entender, comenta agudamente Báñez, del último fin *formalissime sumptus*, de este deseo supremo de la felicidad—y aun sólo en el plano especificativo—o del fin último concreto que cada cual se ha fijado en un momento dado, v. gr., servir a Dios o allegar riquezas, etc. Sobre este fin ya no delibera; lo da por supuesto y procede sin más a la elección de medios para alcanzarlo. Antes quizá ha podido ser objeto de elección, ahora es un fin—como la conclusión que ha pasado a ser principio de otras demostraciones—, por amor del cual la voluntad mueve a indagar los medios. También debe interpretarse, con otros comentaristas, que sólo *per accidens*, en nuestra condición de viadores, el fin último, es decir, Dios, es objeto de elección.

Recíprocamente puede decirse, añade Báñez, que toda *acción libre* es una acción electiva, *es elección*. Y pues ésta es un acto de preferencia, se ha de mover entre dos o más medios, pues el que es libre tiene

opción al menos a poner o no poner el acto. Al decidirse por uno de ellos, verdaderamente elige [22].

Así entendida, en sentido formal, esta doctrina, no hay dificultad en admitirla, porque la libertad, como la elección, podrá extenderse a todo el campo de los bienes particulares, bienes-medios respecto a la voluntad superior de un fin. Pues bien, tan sencilla doctrina ha sido casi toda tergiversada por Suárez. Ha partido del supuesto de que el obrar humano y libre no se inicia necesariamente con la volición del fin, sino de cualquier objeto, y de que no es preciso dirigir todas las acciones deliberadas a un fin último. De ahí todos estos juegos malabares para enturbiar el recto curso del proceso intelectivo-volitivo, marcado por Santo Tomás. Dos aserciones suyas podemos sobre todo destacar: 1.º Suárez sostiene que las primeras voliciones del fin y los actos de intención pueden ser plenamente libres cuando van precedidos de conocimiento perfecto o deliberación. Afirmación inconsistente, pues, según opinión unánime y también suya, los actos deliberativos preceden necesariamente a la elección y van seguidos de ésta. A la primera complacencia del fin e *intentio* no han precedido, por definición, tales consultas. La única verdad en esto que Suárez no ha sabido explicar, es, no que *todos los actos* de la voluntad sean libres, sino que sobre *todos los objetos* puede recaer un acto libre o electivo. Pero el estudio del funcionamiento interno y principio radical de la libertad nos ha hecho ver que todo proceso de un acto libre tiene su origen en un primer acto indeliberado—necesario aun *quoad exercitium*—de la *voluntas ut natura*. Sólo en virtud de esa primera volición natural al bien en común, o primera complacencia e intención de un fin cualquiera, adquiere la voluntad poder activo para determinarse libremente a los bienes particulares. Y en estos actos subsiguientes, no en los primeros indeliberados, es cuando la voluntad adquiere libertad de ejercicio respecto de aquel fin primero y del mismo *bonum in communi*.

2.º Suárez añade, siguiendo a los nominalistas, que la elección es siempre del fin a la vez que de los medios; se refiere conjuntamente al fin y a los medios. Por lo cual la elección no es acto realmente distinto de la *intentio*. La prueba que aporta no puede ser más endeble. Que la intención y elección pueden inclinar al mismo objeto y brotar de la misma virtud, v. gr., de la religión [23]. Evidentemente ha confundido la distinción en especies físicas de estos actos con su distinción en especies morales. Los doce actos parciales que integran el obrar humano pertenecen a la misma especie moral de religión, etc., cuando recaen sobre el objeto de esta virtud.

Los tomistas sólo admiten que la elección pueda materialmente identificarse con la intención cuando existe un medio único necesario para un fin y supuesta la intención necesaria de alcanzar ese fin; v. gr., una intervención quirúrgica inevitable, cumplir los mandamientos, supuesta la voluntad eficaz de la salud corporal o la salud eterna. En tal caso, la elección no existe, pues no hay opción entre varios medios, sino es sólo intención. Pero ese mismo acto, bajo otro aspecto, ha sido término de elección, es decir, referido a otro fin superior, al escoger antes entre curarse y no curarse, en orden a la salvación eterna, entre el fin de servir a Dios, con la guarda de los mandamientos, y el pecado [24].

---

[22] BÁÑEZ, *De actibus humanis* in q.93 a.6 dub.2: ed.cit., n.11.
[23] SUÁREZ, *De voluntario et de actibus humanis* d.8 sec.3 n.1-9; ed.VIVES, t.4 p.259.
[24] BÁÑEZ, in q.13 a.6 dub.1 n.3-5.

Un mismo acto eficaz ha sido, pues, término de elección anterior e intención eficaz y principio de elecciones subsiguientes, como una misma verdad puede tener la doble función: de conclusión de un razonamiento y principio de demostraciones siguientes; mas, como en el mismo razonamiento no puede hacer a la vez de conclusión y premisas, de igual modo un solo acto de voluntad no puede en el mismo proceso volitivo ser a la vez acto de intención y de elección, como quiere Suárez.

CUESTION 13

(In sex articulos divisa)

De electione, quae est actus voluntatis respectu eorum quae sunt ad finem

De la elección de los medios conducentes al fin

Conforme a nuestro plan, vamos a tratar de los actos de la voluntad concernientes a los medios de realizar el fin. Estos actos son tres: elegir, consentir y usar. Pero a la elección precede el consejo. Por lo tanto, trataremos: primero, de la elección; segundo, del consejo; tercero, del consentimiento; cuarto, del uso.

En torno a la elección se preguntan seis cosas:

Primera: a qué potencia pertenece, si a la voluntad o a la razón.

Segunda: si la elección se da en los animales irracionales.

Tercera: si se refiere sólo a los medios o también a veces al fin.

Cuarta: si se refiere sólo a los actos realizados por nosotros.

Quinta: si la elección versa sólo sobre cosas posibles.

Sexta: si el hombre elige por necesidad o libremente.

Consequenter considerandum est de actibus voluntatis qui sunt in comparatione ad ea quae sunt ad finem (cf. q.8 introd.). Et sunt tres: eligere, consentire et uti. Electionem autem praecedit consilium. Primo ergo considerandum est de electione; secundo, de consilio (q.14); tertio, de consensu (q.15); quarto, de usu (q.16).

Circa electionem quaeruntur sex.

Primo: cuius potentiae sit actus, utrum voluntatis vel rationis.

Secundo: utrum electio conveniat brutis animalibus.

Tertio: utrum electio sit solum eorum quae sunt ad finem, vel etiam quandoque finis.

Quarto: utrum electio sit tantum eorum quae per nos aguntur.

Quinto: utrum electio sit solum possibilium.

Sexto: utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

ARTICULO 1

Utrum electio sit actus voluntatis, vel rationis [a]

Si la elección es acto de la voluntad o de la razón

Dificultades. Parece que la elección no es acto de la voluntad, sino de la razón.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod electio non sit actus voluntatis, sed rationis.

[a] 1 q.83 a.3; *Sent.* 2 d.25 q.1 a.2; *De verit.* q.22 a.15; *Ethic.* 3 lect.6.9; 6 lect. 2.

1. Electio enim collationem quandam importat, qua unum alteri praefertur. Sed conferre est rationis. Ergo electio est rationis.

2. Praeterea, eiusdem est syllogizare et concludere. Sed syllogizare in operabilibus est rationis. Cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in VII "Ethic." [1], videtur quod sit actus rationis.

3. Praeterea, ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitivam. Est autem quaedam "ignorantia electionis", ut dicitur in III "Ethic." [2]. Ergo videtur quod electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic." [3], quod electio est "desiderium eorum quae sunt in nobis". Desiderium autem est actus voluntatis. Ergo et electio.

Respondeo dicendum quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem sive intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem: dicit enim Philosophus, in VI "Ethic." [4], quod electio est "appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus". Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus [5] dicit quod electio "neque est appetitus secundum seipsum, neque consilium solum, sed ex his aliquid compositum. Sicut enim dicimus animal ex anima et corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed utrumque; ita et electionem". Est autem considerandum in actibus animae, quod actus qui est essentialiter unius potentiae vel habi-

1. La elección implica cierta comparación en la que una cosa se prefiere a otra. Pero el acto de comparar es de la razón. Luego también la elección.

2. Pertenece a la misma potencia razonar y concluir. Mas razonar en las cosas prácticas es acto de la razón. Siendo, pues, la elección una suerte de conclusión en el discurso sobre cosas operables, según Aristóteles, parece ser, por lo tanto, acto de la razón.

3. La ignorancia no se refiere a la voluntad, sino a la facultad cognoscitiva. Pero existe una cierta "ignorancia de elección", según el Filósofo. Por lo tanto, parece ser la elección acto de la razón, no de la voluntad.

Por otra parte, dice el mismo Aristóteles que "la elección es el deseo de cosas que dependen de nosotros". El deseo es acto de la voluntad. Por lo tanto, también la elección.

Respuesta. El nombre de elección entraña un elemento perteneciente a la voluntad y otro a la razón, pues dice el Filósofo que "elección es el entendimiento apetitivo o el apetito intelectivo". Cuando dos cosas concurren a constituir una realidad, una de ellas es el elemento formal respecto de la otra. Por eso declara Gregorio Niseno que la elección "ni es apetito solamente ni sólo consejo, sino un compuesto de ambos; y como el animal que es compuesto de alma y cuerpo, ni es sólo cuerpo ni sólo alma, sino ambos componentes juntos, así pasa en la elección". Debe tenerse en cuenta en los actos del alma que un acto que emana esencialmente de una potencia o hábito recibe su forma y especie de otra potencia o hábito superior, según la ley de subordinación de lo inferior a

[1] C.3 n.9; S.TH., lect.3.
[2] C.1 n.15 (BK 1110b31); S.TH., lect.3.
[3] C.3 n.19 (BK 1113a9); S.TH., lect.9
[4] C.2 n.5 (BK 1139b4); S.TH., lect.2.
[5] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.33: MG 40,733.

lo superior; así, el que realiza un acto de fortaleza por amor de Dios, materialmente practica la fortaleza, pero formalmente es acto de caridad. Ahora bien, es evidente que la razón, en cierta manera, precede a la voluntad y ordena su acto, en cuanto ésta tiende a su objeto bajo el orden de la razón, ya que el conocimiento presenta siempre al apetito su objeto. Así, pues, el acto en que la voluntad tiende a un objeto propuesto como bueno, por el hecho de ser ordenado al fin por la razón, materialmente es de la voluntad y formalmente de la razón. En tal caso, la substancia del acto es algo material respecto del orden que le impone la potencia superior. En consecuencia, la elección substancialmente no es un acto de la razón, sino de la voluntad, ya que se consuma en un movimiento del alma hacia el bien elegido. Es, pues, manifiestamente acto de la potencia apetitiva.

Soluciones. 1. La elección implica una comparación previa, pero no es esencialmente esa comparación.

2. La conclusión del silogismo operativo pertenece también a la razón, y se llama "sentencia" o "juicio", a la cual sigue la elección; por eso, tal conclusión parece que pertenece a la elección como a su consecuencia.

3. Se da una ignorancia de elección no porque la elección sea ciencia, sino porque se ignora lo que ha de elegirse.

tus, recipit formam et speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori: si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero caritatis. Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedit, et ordinat actum eius: inquantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia. Et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis: perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivae potentiae.

Ad primum ergo dicendum quod electio importat collationem quandam praecedentem: non quod essentialiter sit ipsa collatio.

Ad secundum dicendum quod conclusio etiam syllogismi qui fit in operabilibus, ad rationem pertinet; et dicitur "sententia" vel "iudicium", quam sequitur electio. Et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem, tanquam ad consequens.

Ad tertium dicendum quod ignorantia dicitur esse electionis, non quod ipsa electio sit scientia: sed quia ignoratur quid sit eligendum.

ARTICULO 2

Utrum electio conveniat brutis animalibus [a]

Si la elección se da en los animales irracionales

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod electio brutis animalibus conveniat.

1. Electio enim est "appetitus aliquorum propter finem", ut dicitur in III "Ethic." [b]. Sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem: agunt enim propter finem, et ex appetitu. Ergo in brutis animalibus est electio.

2. Praeterea, ipsum nomen electionis significare videtur quod aliquid prae aliis accipiatur. Sed bruta animalia accipiunt aliquid prae aliis: sicut manifeste apparet quod ovis unam herbam comedit, et aliam refutat. Ergo in brutis animalibus est electio.

3. Praeterea, ut dicitur in VI "Ethic." [c], "ad prudentiam pertinet quod aliquis bene eligat ea quae sunt ad finem". Sed prudentia convenit brutis animalibus: unde dicitur in principio "Metaphys." [d], quod "prudentia sunt sine disciplina quaecumque sonos audire non potentia sunt, ut apes". Et hoc etiam sensui manifestum videtur; apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, ut apum et aranearum et canum. Canis enim insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat an cervus per primam vel secundam viam transiverit: quod si invenerit non transisse, iam securus per tertiam viam incedit non explorando, quasi utens syllogismo divisivo, quo concludi posset cervum per illam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures. Ergo videtur quod electio brutis animalibus conveniat.

Dificultades. Parece que la elección se da en los animales irracionales.

1. La elección es "el deseo de ciertas cosas por el fin", según dice el Filósofo. Pero los irracionales apetecen ciertas cosas por el fin, pues obran por el apetito del fin. Luego son sujetos de elección.

2. La elección, por su mismo nombre, parece indicar la preferencia de una cosa sobre otras; pero los irracionales también prefieren unas cosas a otras, como se ve en la oveja, que come unas cosas y rehusa otras. Luego en los animales se da elección.

3. Dice el Filósofo que "es propio de la prudencia elegir bien los medios para el fin". Mas en los animales se da la prudencia, pues dice el mismo Aristóteles que "son prudentes sin disciplina los animales incapaces de oír los sonidos, como las abejas". Consta también esto en la experiencia sensible. Aparecen, en efecto, maravillosas industrias en las obras de los animales, como las abejas, las arañas, los perros; el perro, por ejemplo, persiguiendo al ciervo, cuando llega a un cruce de tres caminos, explora con su olfato si el ciervo huyó por el primero o el segundo camino. Y al notar que no ha pasado por ellos, sin olfatear el tercero marcha seguro por éste, como si empleara un silogismo exclusivo, mediante el cual concluye que el ciervo huyó por este camino, ya que no lo hizo por los otros dos. Luego parece que los animales irracionales tienen elección.

---

[a] *Sent.* 2 d.25 a.1 ad 6.7; *Ethic.* 3 lect.5; *Metaph.* 5 lect.16.
[b] C.2 n.9 (BK 1111b27); c.3 n.20 (BK 1113a11); S.TH., 1ect.5 9.
[c] C.12 n.6 (BK 1144a8); S.TH., 1ect.10.
[d] C.1 n.2 (BK 980b22); S.TH., lect.1.

Por otra parte, dice Gregorio Niseno que "los niños y los irracionales obran voluntariamente, pero no eligen". No se da, pues, elección en ellos.

Respuesta. Siendo la elección aceptación de una cosa con preferencia a otra, por necesidad versa sobre diversas cosas que pueden elegirse, de tal modo que los agentes totalmente determinados a un objeto no pueden elegir. Pero hay diferencia entre el apetito sensitivo y la voluntad, pues ya hemos probado que el apetito sensible está determinado por la naturaleza a un fin particular, mientras que la voluntad sólo está determinada por este orden natural a un objeto común, que es el bien, quedando indeterminada respecto de los bienes particulares. Por eso es propio de la voluntad elegir, y no del apetito sensitivo, único existente en los irracionales. En consecuencia, la elección no pertenece a los animales.

Soluciones. 1. No todo apetito de una cosa por un fin es elección, sino el que implica cierta preferencia de una cosa sobre otra, para la que no hay lugar sino en el apetito capaz de dirigirse a varias cosas.

2. El animal irracional aprehende una cosa con preferencia a otra porque su apetito está determinado a aquélla por la naturaleza. Por eso, cuando el sentido o la imaginación le presentan una cosa a la que inclina naturalmente su apetito, a ella se lanza con conocimiento súbito y sin elección, al modo como el fuego, sin elección, se mueve a lo alto y no hacia abajo.

3. Como dice Aristóteles, "el movimiento es el acto del móvil impulsado por el motor", por lo que la virtud de éste se muestra en el movimiento del móvil. De ahí que en todas las cosas movidas por la razón se refleja un orden racional, aunque ellas no posean razón; así, la flecha tiene una dirección fija, impresa por el arquero, al blanco, como si le dirigiera la razón. Lo mismo ocurre en los relojes y demás ingenios producidos por el arte humano. Pues así como las cosas artificiales se comparan al arte humano, así las obras naturales con el arte divino; por eso se encuentra en los movimientos naturales el mismo orden que en los movimientos racionales, según afirma el Filósofo. Y de ahí que en las obras de los animales resplandezcan maravillas de sagacidad, en cuanto realizan por inclinación natural ciertos procesos sumamente ordenados, como dirigidos por un arte supremo. De ahí también que algunos animales se llamen prudentes o sagaces, sin que en ellos haya razón ni elección, como lo prueba el hecho de que todos los de la misma especie obran de igual modo.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus [9] dicit, quod "pueri et irrationalia voluntarie quidem faciunt, non tamen eligentia". Ergo in brutis animalibus non est electio.

Respondeo dicendum quod, cum electio sit praeacceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quae eligi possunt. Et ideo in his quae sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet. Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem, quia, ut ex praedictis patet (q.1 a.2 ad 3), appetitus sensitivus est determinatus ad unum aliquid particulare secundum ordinem naturae; voluntas autem est quidem, secundum naturae ordinem, determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere: non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus. Et propter hoc brutis animalibus electio non convenit.

Ad primum ergo dicendum quod non omnis appetitus alicuius propter finem, vocatur electio: sed cum quadam discretione unius ab altero. Quae locum habere non potest, nisi ubi appetitus potest ferri ad plura.

Ad secundum dicendum quod brutum animal accipit unum prae alio, quia appetitus eius est naturaliter determinatus ad ipsum. Unde statim quando per sensum vel per imaginationem repraesentatur sibi aliquid ad quod naturaliter inclinatur eius appetitus, absque electione in illud solum movetur. Sicut etiam absque electione ignis movetur sursum, et non deorsum.

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in III "Physic." [10], "motus est actus mobilis a movente". Et ideo virtus motivi apparet in motu mobilis. Et propter hoc in omnibus quae moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa rationem non habeant: sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem. Et idem apparet in motibus horologiorum, et omnium ingeniorum humanorum, quae arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quae moventur secundum naturam, sicut et in his quae moventur per rationem, ut dicitur in II "Physic." [11]. Et ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quaedam sagacitates, inquantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quaedam animalia dicuntur prudentia vel sagacia: non quod in eis sit aliqua ratio vel electio. Quod ex hoc apparet quod omnia quae sunt unius naturae, similiter operantur.

[9] Nemesius, *De nat. hom.* c.33 ; MG 40,732.
[10] C.3 n.1 (Bk 202a13) ; S.Th., lect.4

ARTICULO 3

Utrum electio sit solum eorum quae sunt ad finem, vel etiam quandoque ipsius finis [a]

Si la elección se refiere sólo a los medios o también a veces al fin

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod electio non sit tantum eorum quae sunt ad finem.

1. Dicit enim Philosophus, in VI "Ethic." [12], quod "electionem rectam facit virtus: quaecumque autem illius gratia nata sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentiae". Illud autem cuius gratia fit aliquid, est finis. Ergo electio est finis.

2. Praeterea, electio importat praeacceptionem unius respectu alterius. Sed sicut eorum quae sunt ad finem unum potest praeaccipi alteri, ita etiam et diversorum finium. Ergo electio potest

Dificultades. Parece que la elección no se refiere sólo a los medios.

1. Dice el Filósofo que "la virtud hace la elección recta; mas todo lo que se hace a causa de ella, no pertenece a la virtud, sino a otra potencia". Aquello por cuya causa se hace algo es el fin. Luego la elección es acerca del fin.

2. La elección implica preferencia de una cosa respecto de otra. Pero como entre varios medios puede preferirse uno a otro, así también entre diversos fines. La elección, por lo

[a] *Sent.* 1 d.41 a.1 ; 2 d.25 a.3 ad 2 ; *De verit.* q.24 a.1 ad 20 ; *Ethic.* 3 lect.5.
[11] C.5 n.2 (Bk 196b17) ; S.Th., lect.8.
[12] C.12 n.8 (Bk 1144a20) ; S.Th., lect.10.

tanto, cabe que sea del fin lo mismo que de los medios.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la voluntad es del fin, mas la elección de los medios para el fin".

Respuesta. Como ya se ha dicho, la elección es consecuencia del dictamen o juicio que sirve de conclusión al razonamiento de orden práctico; por lo mismo, será objeto de elección lo que hace de conclusión en dicho silogismo operativo. Mas el fin, dice el Filósofo, tiene función de principio en el orden operable y no de conclusión. En consecuencia, el fin, en cuanto tal, no es objeto de elección.

No obstante, como nada impide en el orden especulativo que el principio de una demostración o ciencia sea la conclusión de otra, excepto el primer principio indemostrable, de igual modo lo que es el fin en una acción puede ordenarse a otro fin y ser así objeto de elección; así, en la profesión médica la salud tiene valor de fin y nunca puede ser objeto de elección para el médico, el cual siempre parte de ella como principio; pero la salud corporal a su vez se subordina al bien del alma, y así, el que tiene el cuidado de la salud del alma, puede escoger entre estar sano o enfermo. Por eso dice el Apóstol: "Cuando estoy enfermo, entonces soy más fuerte." Pero el fin último de ningún modo puede ser objeto de elección.

Soluciones. 1. Los fines propios de las virtudes se ordenan al fin último de la bienaventuranza; de este modo pueden ser objeto de elección.

2. El fin último, como antes se ha probado, es único. En consecuencia, donde concurren varios fines puede darse entre ellos elección, como ordenables a un fin ulterior.

esse finis, sicut et eorum quae sunt ad finem.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic." [13], quod "voluntas est finis, electio autem eorum quae sunt ad finem".

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est (a.1 ad 2), electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio, ut Philosophus dicit in II "Physic." [14]. Unde finis, inquantum est huiusmodi, non cadit sub electione.

Sed sicut in speculativis nihil prohibet id quod est unius demonstrationis vel scientiae principium, esse conclusionem alterius demonstrationis vel scientiae; primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicuius demonstrationis vel scientiae; ita etiam contingit id quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem. Et hoc modo sub electione cadit. Sicut in operatione medici, sanitas se habet ut finis; unde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animae; unde apud eum qui habet curam de animae salute, potest sub electione cadere esse sanum vel esse infirmum; nam Apostolus dicit, II ad Cor. 12,10: "Cum enim infirmor, tunc potens sum". Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit.

Ad primum ergo dicendum quod fines proprii virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad ultimum finem. Et hoc modo potest esse eorum electio.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra (q.1 a.5) habitum est, ultimus finis est unus tantum. Unde ubicumque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quod ordinantur ad ulteriorem finem.

[13] C.2 n.9 (BK 1111b26); S.TH., lect.5.

[14] C.9 n.3 (BK 200a20); S.TH., lect.15.

ARTICULO 4

Utrum electio sit tantum eorum quae per nos aguntur

Si la elección se refiere sólo a los actos realizados por nosotros

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod electio non sit solum respectu humanorum actuum.

1. Electio enim est eorum quae sunt ad finem. Sed ea quae sunt ad finem non solum sunt actus, sed etiam organa, ut dicitur in II "Physic." [15]. Ergo electiones non sunt tantum humanorum actuum.

2. Praeterea, actio a contemplatione distinguitur. Sed electio etiam in contemplatione locum habet; prout scilicet una opinio alteri praeeligitur. Ergo electio non est solum humanorum actuum.

3. Praeterea, eliguntur homines ad aliqua officia, vel saecularia vel ecclesiastica, ab his qui nihil orga eos agunt. Ergo electio non solum est humanorum actuum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III "Ethic." [16], quod "nullus eligit nisi ea quae existimat fieri per ipsum".

Respondeo dicendum quod, sicut intentio est finis, ita electio est eorum quae sunt ad finem. Finis autem vel est actio, vel res aliqua. Et cum res aliqua fuerit finis, necesse est quod aliqua humana actio intercedat: vel inquantum homo facit rem illam quae est finis, sicut medicus facit sanitatem, quae est finis eius (unde et facere sanitatem dicitur finis medici); vel inquantum homo aliquo modo utitur vel fruitur re quae est finis, sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecuniae. Et eodem modo dicendum est de eo quod est ad finem.

Dificultades. Parece que la elección no se hace sólo de los actos humanos.

1. La elección versa sobre los medios para el fin. Mas entre los medios para el fin hay no sólo actos, sino también órganos, como observa el Filósofo. Luego la elección se extiende más que a los actos humanos.

2. La acción se distingue de la contemplación. Pero el acto electivo tiene lugar en la contemplación cuando se prefiere una opinión sobre otra. Luego la elección no se extiende sólo a los actos humanos.

3. Hay hombres que son elegidos para ciertos cargos, civiles o eclesiásticos, por personas que no tienen acción ninguna sobre ellos. Luego la elección no versa sólo sobre actos humanos.

Por otra parte, dice el Filósofo que "nadie elige sino lo que piensa que puede ser ejecutado por sí mismo".

Respuesta. Como la intención es del fin, la elección es de los medios para el fin. Pero este fin puede ser una acción o una realidad. Siendo el fin una realidad, requiere la intervención de un acto humano, sea para producir esta realidad, como el médico la salud, que es el fin de todos sus esfuerzos (obtener la salud es, en efecto, la razón de ser del médico); sea para hacer uso o disfrutar de esa realidad que es el fin, como el avaro respecto de la riqueza o la posesión de la riqueza. Otro tanto debe decirse de la elección de

[15] C.3 n.3 (BK 195a1); S.TH., lect.5.
[16] C.2 n.8 (BK 1111b25); S.TH., lec.5

los medios, porque es necesario que éstos sean, o una acción, o un objeto real del que se hace uso o se le hace servir al fin por intervención de alguna acción humana. En este sentido, la elección tiene siempre por objeto los actos humanos.

Soluciones. 1. Los órganos también se ordenan al fin en cuanto que el hombre usa de ellos para conseguirlo.

2. En la contemplación hay también acción del entendimiento que asiente a esta o aquella verdad. La acción exterior es la que se contrapone a la contemplación.

3. Aquel que elige un obispo o un príncipe de la ciudad, elige la elevación de éste para tal dignidad, ya que, si no tuviera acción alguna para constituir tal obispo o príncipe, no le correspondería a él la elección. Otro tanto debe decirse de la preferencia dada a una cosa sobre otra, a la que siempre va unida una acción electiva.

Quia necesse est ut id quod est ad finem, vel sit actio, vel res aliqua, interveniente aliqua actione, per quam facit id quod est ad finem, vel utitur eo. Et per hunc modum electio semper est humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum quod organa ordinantur ad finem, inquantum homo utitur eis propter finem.

Ad secundum dicendum quod in ipsa contemplatione est alliquis actus intellectus assentientis huic opinioni vel illi. Actio vero exterior est quae contra contemplationem dividitur.

Ad tertium dicendum quod homo qui eligit episcopum vel principem civitatis, eligit nominare ipsum in talem dignitatem. Alioquin, si nulla esset eius actio ad constitutionem episcopi vel principis, non competeret ei electio. Et similiter dicendum est quod quandocumque dicitur aliqua res praeeligi alteri, adiungitur ibi aliqua operatio eligentis.

ARTICULO 5

Utrum electio sit solum possibilium [a]

Si la elección versa sólo sobre cosas posibles

Dificultades. Parece que la elección no versa sólo sobre cosas posibles.

1. Según se dijo, la elección es acto de la voluntad. Pero "la voluntad puede querer lo imposible", como afirma el Filósofo. Luego también puede elegirlo.

2. La elección, como se ha dicho, versa sobre actos nuestros; poco importa que elijamos algo que es imposible en sí o lo que es imposible para nosotros. Mas con frecuencia no podemos realizar lo que hemos elegido, resultando que para nosotros es imposible. Luego también la elección es de imposibles.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod electio non sit solum possibilium.

1. Electio enim est actus voluntatis, ut dictum est (a.1). Sed "voluntas est impossibilium", ut dicitur in III "Ethic." [17]. Ergo et electio.

2. Praeterea, electio est eorum quae per nos aguntur, sicut dictum est (a.4). Nihil ergo refert, quantum ad electionem, utrum eligatur id quod est impossibile simpliciter, vel id quod est impossibile eligenti. Sed frequenter ea quae eligimus, perficere non possumus: et sic sunt impossibilia nobis. Ergo electio est impossibilium.

[17] C.2 n.7 (BK IIIIb22); S.TH., lect.5

[a] *Ethic.* 3 lect.5.

3. Praeterea, nihil homo tentat agere nisi eligendo. Sed beatus Benedictus dicit [18] quod, si praelatus aliquid impossibile praeceperit, tentandum est. Ergo electio potest esse impossibilium.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic." (l.c.), quod "electio non est impossibilium".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.4), electiones nostrae referuntur semper ad nostras actiones. Ea autem quae per nos aguntur, sunt nobis possibilia. Unde necesse est dicere quod electio non sit nisi possibilium.

Similiter etiam ratio eligendi aliquid est ex hoc quod ducit ad finem. Per id autem quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem. Cuius signum est quia, cum in consiliando perveniunt homines ad id quod est eis impossibile, discedunt, quasi non valentes ulterius procedere.

Apparet etiam hoc manifeste ex processu rationis praecedente. Sic enim se habet id quod est ad finem, de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem quod conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili. Unde non potest esse quod finis sit possibilis, nisi id quod est ad finem fuerit possibile. Ad id autem quod est impossibile, nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem, nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem esse possibile. Unde id quod est impossibile sub electione non cadit.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas media est inter intellectum et exteriorem operationem: nam intellectus proponit voluntati suum obiectum, et ipsa voluntas causat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in univer-

3. El hombre nada intenta realizar sin elegir. Pero San Benito dice en su Regla que, si el prelado manda algo imposible, debe intentarse. La elección, pues, cabe hacerse sobre cosas imposibles.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la elección no es de algo imposible".

Respuesta. Hemos establecido que nuestras elecciones se refieren siempre a nuestros actos, y éstos nos son posibles. Por necesidad, pues, se ha de afirmar que la elección no versa sobre objetos imposibles.

Asimismo, porque el motivo de elegir algo es porque nos sirva para conseguir el fin; mas lo imposible no es un medio apto para lograr un fin; prueba de ello es que en la deliberación, cuando los hombres llegan a un obstáculo imposible, desisten, no pudiendo continuar adelante.

Lo mismo se evidencia examinando el proceso previo de la razón, ya que los medios a elegir, respecto del fin, son como la conclusión respecto de los principios. Y es claro que una conclusión imposible no brota de un principio posible. De igual modo, el fin no es posible si no lo son los medios a él conducentes. Nadie tiende a lo imposible, y, por lo tanto, nadie aspiraría a un fin si no creyera que son posibles los medios de conseguirlo. Lo imposible, por consiguiente, no es objeto de elección.

Soluciones. 1. La voluntad es intermedia entre el entendimiento y la acción exterior, pues el entendimiento propone el objeto y la voluntad produce esta acción externa. El movimiento voluntario parte, pues, del entendimiento, que presenta el bien universal; pero su terminación y perfección está en la operación que

[18] *Regul. ad Monach.* c.68: ML 66,917.

tiende a conseguir el objeto, ya que tal movimiento de la voluntad va del alma a las cosas. Así, la perfección de este acto de la voluntad se consigue sólo ante un bien que es posible de realizar. Tal será la voluntad completa, siempre acerca de un objeto posible, o conveniente al sujeto. Mas una voluntad imperfecta tiende también a lo imposible y es llamada "veleidad" por algunos, porque quisiera ciertamente el objeto si fuera posible. Al contrario, la elección designa una voluntad determinada con respecto a lo que debe hacerse, y de ningún modo puede terminar en lo imposible.

2. Siendo el objeto de la voluntad el bien aprehendido, de él se ha de juzgar según el modo que obtiene en la aprehensión. De igual modo, pues, que la voluntad tiende a veces a un objeto aparentemente bueno que no lo es en realidad, así puede elegir sobre un medio considerado como posible que no lo es en realidad.

3. Se dice aquello porque no es el súbdito el llamado a definir si una cosa es posible, sino que debe remitirse en todo al juicio del superior.

sali: sed terminatio, seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei, nam motus voluntatis est ab anima ad rem. Et ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc, quod est aliquid bonum alicui ad agendum. Hoc autem est possibile. Et ideo voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti. Sed voluntas incompleta est de impossibili: quae secundum quosdam "velleitas dicitur", quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile. Electio autem nominat actum voluntatis iam determinatum ad id quod est huic agendum. Et ideo nullo modo est nisi possibilium.

Ad secundum dicendum quod, cum obiectum voluntatis sit bonum apprehensum, hoc modo iudicandum est de obiecto voluntatis, secundum quod cadit sub apprehensione. Et ideo sicut quandoque voluntas est alicuius quod apprehenditur ut bonum, et tamen non est vere bonum; ita quandoque est electio eius quod apprehenditur ut possibile eligenti, quod tamen non est ei possibile.

Ad tertium dicendum quod hoc ideo dicitur, quia an aliquid sit possibile subditus non debet suo iudicio definire; sed in unoquoque, iudicio superioris stare.

ARTICULO 6

Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere *

Si el hombre elige por necesidad o libremente

Dificultades. Parece que el hombre elige necesariamente.

1. El fin es para los medios elegibles lo que el principio para las conclusiones, como demuestra Aristóteles. Mas éstas se deducen necesariamente de los principios. Luego, dado el fin, la voluntad se mueve necesariamente a elegir.

2. Según se ha dicho, la elección es consecuente a un juicio práctico de la razón. Mas la razón juzga en algunas cosas necesariamente, en virtud de premisas necesarias. Parece, pues, que la elección se sigue también necesariamente.

3. Dados dos bienes exactamente iguales, el hombre no tenderá más a uno que a otro; como el hambriento, colocado ante dos manjares igualmente apetecibles, puestos a igual distancia de él, no se movería más a uno que a otro, según consta que dijo Platón para asignar la razón de la inmovilidad de la tierra en el centro. Y mucho menos podrá elegirse lo que se tiene por menos, postergando lo más. Por consiguiente, entre dos o más bienes de los cuales uno de ellos es propuesto como el mejor, será imposible elegir uno de los otros, sino que por fuerza se ha de elegir lo que parezca más bueno. Pero toda elección es del objeto presentado de alguna manera como mejor. Luego toda elección es necesaria.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo ex necessitate eligat.

1. Sic enim se habet finis ad eligibilia, ut principia ad ea quae ex principiis consequuntur, ut patet in VII "Ethic." [19]**. Sed ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones. Ergo ex fine de necessitate movetur aliquis ad eligendum.**

2. Praeterea, sicut dictum est (a.1 ad 2), electio consequitur iudicium rationis de agendis. Sed ratio ex necessitate iudicat de aliquibus, propter necessitatem praemissarum. Ergo videtur quod etiam electio ex necessitate sequatur.

3. Praeterea, si aliqua duo sunt penitus aequalia, non magis movetur homo ad unum quam ad aliud: sicut famelicus, si habet cibum aequaliter appetibilem in diversis partibus, et secundum aequalem distantiam, non magis movetur ad unum quam ad alterum, ut Plato dixit, assignans rationem quietis terrae in medio sicut dicitur in II "De caelo" [20]**. Sed multo minus potest eligi quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut aequale. Ergo si proponantur duo vel plura, inter quae unum maius appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius. Ergo omnis electio est ex necessitate.**

Sed contra est quod electio est actus potentiae rationalis, quae se habet ad opposita, secundum Philosophum [21]**.**

Por otra parte, la elección, según el Filósofo, es acto de la potencia racional, indiferente a cosas opuestas.

Respondeo dicendum quod homo non ex necessitate eligit. Et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere; potest etiam velle hoc aut illud, et agere hoc aut illud. Cuius ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bo-

Respuesta. El hombre no elige necesariamente, pues lo que es posible que no sea no es necesario que sea. Ahora bien, al hombre le es posible elegir o no, como se prueba por el doble poder que tiene. Puede, en efecto, querer o no querer, obrar o no obrar; o bien, puede querer esto o aquello, obrar lo uno o lo otro. El fundamento de ello ha de verse en la razón misma: Todo lo que aprehende como bueno, a ello puede tender la voluntad. Mas la razón puede proponer como bueno no sólo el querer y obrar, sino el no querer y

---

* 1 q.83 a.1; *Sent.* 2 d.25 a.2; *De verit.* q.22 a.6; q.24 a.1; *De malo* q.6; *Periherm.* 1 lect.14.

[19] C.8 n.4 (BK 1151a16); S.TH., lect.8.

[20] C.13 n.19-22 (BK 295b12; b25); S.TH., lect.25.

[21] *Metaph.* 8 c.2 n.2 (BK 1046b8), S.TH., l.9 lect.2.

no obrar. Además, en todos los bienes particulares puede ella considerar lo que tienen de bueno y el defecto de bien en ellos, que es un mal; y bajo uno u otro aspecto puede, por lo tanto, considerarlos objeto de elección o de repulsa. Sólo el bien perfecto, en que consiste la bienaventuranza, no puede ser presentado por la razón como malo o defectuoso. Por eso, el deseo de la bienaventuranza es necesario, no pudiendo el hombre no desearla, como no puede desear ser desgraciado. Mas la elección, no siendo del fin, sino de los medios, como se ha dicho, no puede hacerse sobre el bien perfecto o felicidad, sino sobre los bienes particulares. Por lo tanto, el hombre no elige necesaria, sino libremente.

num non solum hoc quod est velle aut agere; sed hoc etiam quod est non velle et non agere. Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius, et defectum alicuius boni, quod habet rationem mali: et secundum hoc, potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicuius defectus. Et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut iam (a.3) dictum est: non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit.

Soluciones. 1. No siempre la conclusión procede necesariamente de los principios, sino sólo en el caso en que los principios no pueden ser verdaderos si la conclusión no lo es. De igual modo, no es preciso que, dado el fin, tenga el hombre necesidad de elegir los medios, porque no todos los medios son tales que sin ellos no podría conseguirse el fin, y, aunque así sean, no siempre como tales son considerados.

Ad primum ergo dicendum quod non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum quando principia non possunt esse vera si conclusio non sit vera. Et similiter non oportet quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quae sunt ad finem: quia non omne quod est ad finem, tale est ut sine eo finis haberi non possit; aut, si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

2. El dictamen o juicio de la razón versa sobre los actos singulares y contingentes; en éstos las conclusiones no se deducen de los principios con necesidad absoluta, sino condicionada; por ejemplo, "si corre, necesariamente se mueve".

Ad secundum dicendum quod sententia sive iudicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quae a nobis fieri possunt: in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta necessitate, sed necessariis solum ex conditione, ut, "Si currit, movetur".

3. Nada impide, cuando dos cosas son propuestas como iguales bajo una consideración, que se pueda considerar en una de ellas otro aspecto o condición por el que aventaje a la primera y la voluntad se incline hacia ella con preferencia a la otra.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud.

INTRODUCCION A LA CUESTION 14

DE LA DELIBERACION O «CONSILIUM»

1. Su naturaleza

Junto con la *electio*, son los dos actos de origen más netamente aristotélico. El Filósofo discurre ampliamente sobre esta *consultatio* en el III de los *Eticos* (c.3ss).

Los comentaristas, recogiendo los elementos del análisis de Santo Tomás, han forjado la siguiente definición del consejo *(consilium)*: «Es una inquisición o deliberación de lo que ha de hacerse o de los medios para obtener el fin» [1].

La boúlensis, o deliberación, consiste en una verdadera indagación o *inquisitio*. Así lo encontraba Santo Tomás también afirmado en fuentes de filiación aristotélica, entre ellas San Juan Damasceno y el obispo Nemesio, del siglo V, cuya obra *Perí Fyscos ánthrópou*, falsamente atribuída desde el siglo VIII a San Gregorio de Nisa, y como tal creída por el Aquinate, comienza a ser citada por San Alberto Magno [2]. La deliberación, en efecto, se ordena a emitir un juicio cierto sobre lo que debe hacerse, que dirija la elección. Pero en el dominio de lo singular y concreto, sobre que versa la acción, por su misma contingencia y multitud de circunstancias, reina una gran incertidumbre. No se pueden tomar providencias seguras sobre un campo tan variable sino mediante fatigosa labor de investigación de los diversos medios y sus conveniencias. Así lo indica la misma voz latina de *consilium*, que procede de *con-sidium, eo quod multi considunt ad simul conferendum*; alude, en efecto, a una reunión de miembros que se sientan juntos a conferir e indagar por una solución. Tal es el sentido originario de *un consejo*, y prueba clara de que contiene un proceso inquisitivo, con frecuencia bien laborioso.

Y es un acto de la *razón práctica*; lo que equivale a decir que es *acto esencial de la razón, presupuesto un acto o moción de la voluntad*. Así interpreta el Santo la fórmula del Damasceno, *appetitus inquisitivus*, en el sentido de las fórmulas de Nemesio, más aristotélico y para él de más autoridad, que hacen del *consilium* acto primario y esencialmente intelectivo. La inteligencia, como tal, es teórica, especulativa. Por sí misma sólo tiende a conocer la verdad, y en su conocimiento reposa. Ciertamente también investiga e inquiere por el discurso, pero estas investigaciones especulativas, que versan sobre verdades universales, no consti-

---

[1] BÁÑEZ, *De actibus humanis* in q.14 a.1 n.1: ed.Beltrán de Heredia, p.315.

[2] Sobre Nemesio y su filiación aristotélica, cf. POMANSKY, *Die Psychologie des Nemesius:* Beitrage zur geschichte der Phil. u. Theol. des Mittelalters, B.3 p.121-149; BARDENHEWER, *Geschichte des Altchristlichen Litteratur* t.4 (Freiburg. I. B. 1924) p.277.

tuyen un consejo. La razón no se sale de esta zona propia de la verdad universal ni desciende a indagar sobre los hechos particulares, contingentes, sino movida por un impulso de la voluntad y orientada hacia una finalidad distinta de la pura contemplación: esta finalidad es la acción humana, la dirección de la misma. La razón práctica se distingue, pues, del intelecto especulativo *por el fin práctico* o de la acción a que ordena el conocimiento de lo verdadero, porque versa sobre objetos particulares y contingentes en que se da la acción y por hallarse bajo una especial influencia o moción de la voluntad. Esta le saca del campo propio y finalidad intelectiva, que es el conocer, ordenándolo hacia su propio objeto, que es el bien a conseguir o realizar, *el hacer*. La razón práctica tiene por objeto el bien bajo el aspecto de verdadero; mira a la acción en cuanto a la dirección *práctica* de la misma [3].

Los actos todos de la razón práctica están hechos bajo aquella *moción especial* de la voluntad de que hemos hablado en la cuestión 13. Así, el *consilium* o inquisición práctica de los medios es puesto en virtud de la intención precedente del fin, que mueve a la razón a conferir sobre los medios. Hay diversos grados de practicidad, según que los juicios del entendimiento desciendan más de lo universal y se ordenen a dirigir, más o menos de cerca, la acción; pero es evidente que todo el proceso deliberativo es un movimiento de la razón práctica, que actúa dentro de la zona del *verum practicum*, de lo operable; acto del entendimiento impregnado de voluntad, *praesupponens actum voluntatis*, movida por el amor del fin a la estimación de la bondad y conveniencia de los medios.

2. *El juicio práctico o sentencia*

Este proceso deliberativo, ¿consiste en la simple acción de conferir unos medios con otros, de comparar sus conveniencias, sin alguna resolución o juicio práctico? Santo Tomás enseña que esta investigación racional realizada se termina en un *iudicium de eligendis* (a.1). Es evidente que con ello piensa directamente en el último juicio práctico inmediato a la elección, que impone la preferencia subjetiva de un medio sobre todos los demás. Pero este juicio va separado del acto propio del consejo por el *consensus*. Por eso los teólogos tomistas sostienen, contra Vázquez, como claramente lo afirma el Santo (a.1 ad 2), que el *consilium* se ha de entender como una indagación perfecta, es decir, completa y terminada por propio juicio y sentencia. Esto es obvio, ya que todo proceso inquisitivo del intelecto se realiza por un discurso o razonamiento. Ahora bien, en todo silogismo, la conclusión, que es un juicio, pertenece a la esencia del mismo. De igual modo, este silogismo práctico de la deliberación se ha de terminar en su respectivo juicio o sentencia; de lo contrario, toda la labor indagatoria quedaría imperfecta, sin resultado positivo. Y, sobre todo, como dice el Santo (ibid.), en Dios hemos de poner, bajo una forma y perfección eminente, el acto de consejo. El es, en efecto, el Consejero admirable, el Angel del gran Consejo, de quien procede todo consejo acertado de los humanos. Mas como la ciencia divina excluye todo discurso y razonar, así también su consejo ha de ir purificado de todo acto inquisitivo, puesto que la búsqueda e indagación arguyen ignorancia. La deliberación y *consilium* divinos se cifran, pues, en simple ciencia y juicio con conocimiento perfectísimo de todos los medios y de su conveniencia.

[3] LOTTIN, *Principes de morale* (1947) t.1 p.70-2; SERTILLANGES, O. P., *La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin* (París 1916) p.1-6.

Tal será también en nosotros el término formal de todo ese esfuerzo de conferir medios para realizar la acción, que completa y se incluye esencialmente en el acto deliberante. Nos lo confirma la experiencia, pues según el lenguaje común, cuando damos un consejo práctico, no se nos pide una investigación, sino un juicio o dictamen de lo que ha de hacerse, siquiera éste vaya precedido de las razones correspondientes o del informe deliberativo.

La experiencia nos dice, además, que este acto de *consultatio* puede revestir una complejidad que no precisan los otros actos parciales. De ordinario irá compuesto de muchos actos parciales; tal vez sólo se llegará a formar la opinión final o consejo después de madura reflexión y múltiples razonamientos para valorar cada medio. La principal de las conveniencias a investigar será la de la *moralidad objetiva* de la acción, acto prudencial que terminará en el *juicio de conciencia;* junto a ésta, la razon también se ocupará de considerar y sopesar las conveniencias «humanas» de la acción. Con todo, sólo tendremos un acto de *consilium* materialmente múltiple; esos actos parciales inquisitivos recibirán su forma y unidad del fin, y sobre todo del *juicio o sentencia* en que terminan. Este mismo podrá ser múltiple, pues en él se habrá de dictaminar de los diversos medios y posibilidades propuestas, cuáles son útiles y cuáles no son viables, y entre las útiles el grado de mayor o menor utilidad y la clase de la misma aptitud o conveniencia, de bondad moral, de placer, etc.

Este juicio o serie de juicios deliberativos, al cual sigue el *consensus* sobre todos los medios aptos, es bien distinto del juicio *discretivo* subsiguiente y previo a la elección, que entre los medios aprobados hace prevalecer y decide la elección de uno de ellos, juicio de preferencia, más personal o subjetivo, pues que, como hemos dicho, se halla totalmente a merced de la voluntad libre y sus disposiciones internas.

3. *Objeto del consejo (a.2-6)*

Santo Tomás añade otras determinaciones y agudas observaciones de experiencia sobre el objeto del *consilium*, tomadas en gran parte de Aristóteles. Ante todo, el consejo se da sólo sobre lo particular y contingente. En las cosas universales no se requiere deliberación, pues su consideración es más sencilla y determinada. Lo mismo en todas las verdades especulativas, las cuales por su mayor certeza hacen inútil el consejo. El conferir muchos datos y relacionar múltiples aspectos de las cosas tiene lugar en los hechos particulares y contingentes. El conocimiento de éstos sólo atrae y mueve por su utilidad para la acción. El consejo versa, pues, sobre las indeterminadas posibilidades que se dan siempre en el plano de lo contingente y singular. Y aun habrá, en ciertas formas de obrar, vías fijas y determinadas; acerca de ellas tampoco se da deliberación inquisitiva, sino sólo juicio o sentencia (a.4 ad 1); del mismo modo, sobre asuntos triviales y de mínimo valor decía Aristóteles que no deliberamos.

Aunque el tema propio del *consilium* es nuestro propio obrar, también existe, observa Santo Tomás, el *consejo dado a otros;* delibera-

mos de las acciones de los demás, dando sobre ellas nuestro juicio y consejo, por alguna unión de afecto o interés personal, que nos hace estar solícitos de la vida y obrar de nuestros hermanos, amigos y allegados (a.3 ad 4).

Se ha de observar, finalmente, que el consejo no versa sobre el fin, sino sobre los medios; acerca de esto, todo lo ya dicho de la elección se ha de aplicar a la deliberación precedente. Es cierto que también podemos *deliberar* sobre cualquier fin particular, y aun sobre los fines últimos—concretos—de toda la vida humana; pero entonces pasarán a la categoría de medios, que se apetecen en virtud del amor de otros fines, al menos el deseo de la felicidad en general.

CUESTION 14

(In sex articulos divisa)

De consilio, quod electionem praecedit

Del consejo que precede a la elección

Pasemos ahora a tratar del consejo. Y sobre esto preguntamos seis cosas:

Primera: si el consejo es una indagación.

Segunda: si el consejo versa sobre el fin o sólo en torno a los medios.

Tercera: si el consejo se refiere sólo a las acciones hechas por nosotros.

Cuarta: si el consejo versa sobre todas las acciones hechas por nosotros.

Quinta: si el consejo procede de manera analítica.

Sexta: si tiene proceso al infinito.

Deinde considerandum est de consilio (cf. q.13 Introd.).

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum consilium sit inquisitio.

Secundo: utrum consilium sit de fine, vel solum de his quae sunt ad finem.

Tertio: utrum consilium sit solum de his quae a nobis aguntur.

Quarto: utrum consilium sit de omnibus quae a nobis aguntur.

Quinto: utrum consilium procedat ordine resolutorio.

Sexto: utrum consilium procedat in infinitum.

ARTICULO 1

Utrum consilium sit inquisitio

Si el consejo es una indagación

Dificultades. Parece que el consejo no es una indagación.

1. Dice el Damasceno que "el consejo es apetito". Pero al apetito

Ad primum sic procedítur. Videtur quod consilium non sit inquisitio.

1. Dicit enim Damascenus[1] quod "consilium est appetitus". Sed ad appetitum non pertinet inquirere. Ergo consilium non est inquisitio.

[1] *De fide orth.* l.2 c.22: MG 94,945.

2. Praeterea, inquirere intellectus discurrentis est; et sic Deo non convenit, cuius cognitio non est discursiva, ut in Primo (q. 14 a.7) habitum est. Sed consilium Deo attribuitur: dicitur enim ad Ephes. 1,11, quod "operatur omnia secundum consilium voluntatis suae". Ergo consilium non est inquisitio.

3. Praeterea, inquisitio est de rebus dubiis. Sed consilium datur de his quae sunt certa bona secundum illud Apostoli, I ad Cor. 7,25: "De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do". Ergo consilium non est inquisitio.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus[2] dicit: "Omne quidem consilium quaestio est; non autem omnis quaestio consilium".

Respondeo dicendum quod electio, sicut dictum est (q.13 a.1 ad 2; a.3), consequitur iudicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur: quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione praecedente. Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis: et haec inquisitio "consilium" vocatur. Propter quod Philosophus dicit, in III "Ethic."[3], quod electio est "appetitus praeconsiliati".

Ad primum ergo dicendum quod, quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur in utroque est aliquid quod est alterius potentiae: et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem quod actus rationis dirigentis in his quae sunt ad finem, et actus voluntatis secun-

no corresponde indagar. Luego no es indagación.

2. Indagar es propio del entendimiento discursivo y no conviene a Dios, cuyo conocimiento no es discursivo, según se probó en la Primera Parte. Pero el consejo es atribuído a Dios, pues dice el Apóstol: "Dios hace todas las cosas según el consejo de su voluntad". Por lo tanto, el consejo no es investigación.

3. Se inquiere en torno a cosas dudosas. Pero un consejo se da relativamente a cosas que son bienes ciertos, según el texto del Apóstol: "Respecto de las vírgenes no tengo precepto del Señor, pero os doy un consejo". Por lo tanto, el consejo no es inquisición.

Por otra parte, dice Gregorio Niseno: "Todo consejo es una cuestión, mas no toda cuestión es un consejo".

Respuesta. Como ya se dijo, la elección es consiguiente a un juicio de la razón sobre lo que ha de hacerse. Mas en las cosas prácticas se encuentra mucha incertidumbre, por versar las acciones sobre cosas singulares y contingentes, tan inciertas por su misma variabilidad. En materias dudosas e inciertas la razón no da su juicio sin una deliberación o investigación precedente. Por eso es necesaria una indagación de la razón antes del juicio sobre lo que se ha de elegir. Esta investigación se llama consejo; por eso dice Aristóteles que la elección es "el deseo de lo previamente consultado".

Soluciones. 1. Cuando los actos de dos potencias se ordenan entre sí, en cada uno existe algo de la otra potencia, y ambos pueden designarse con el nombre de la otra potencia. Pero es evidente que el acto de la razón dirigente y el de la voluntad que acepta el régimen de ésta en la elección de los medios se ordenan

[2] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.34: MG 40,736.
[3] C.2 n.16.17 (BK 1112a15); S.TH., lect.6.

mutuamente. De ahi que en el acto de la voluntad electivo se trasluce algo de la razón, el orden; y, asimismo, en el consejo hay algo de la voluntad, sea como materia, porque el consejo versa sobre lo que el hombre quiere hacer; sea como motivo impulsor, pues al querer el fin se mueve a formar consejo sobre los medios para obtenerlo. Y así, lo mismo que Aristóteles dijo que "la elección es el entendimiento apetitivo" para indicar que ambas facultades concurren a formarla, de igual suerte el Damasceno enseña que "el consejo es el apetito inquisitivo", haciendo ver que tal acto pertenece a la voluntad, que aporta la materia y el motivo de la deliberación, y a la razón, que investiga.

2. Las perfecciones que se atribuyen a Dios han de ser depuradas de todos los defectos con que se realizan en nosotros Así, la ciencia humana consta de conclusiones deducidas por discurso de las causas; mas la ciencia en Dios implica el conocimiento cierto, y sin discurso, de todos los efectos incluídos en la causa primera. De igual manera, el consejo se atribuye a Dios en cuanto al juicio o dictamen cierto, que en nosotros se obtiene por una investigación de la razón. Pero en Dios no se da tal deliberación, y en este sentido el consejo no puede atribuírsele. Por esto dice el Damasceno que "Dios no se aconseja. pues consultar es propio del ignorante".

3. Nada impide que haya bienes ciertísimos, según el parecer de los sabios y varones espirituales, que no son tales a juicio de muchos hombres carnales. Por eso se dan consejos acerca de ellos.

dum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur. Unde et in actu voluntatis, quae est electio, apparet aliquid rationis, scilicet ordo: et in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis sicut materia, quia consilium est de his quae homo vult facere; et etiam sicut motivum, quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consiliandum de his quae sunt ad finem. Et ideo sicut Philosophus dicit, in VI "Ethic."[4], quod "electio est intellectus appetitivus", ut ad electionem utrumque concurrere ostendat; ita Damascenus dicit (l.c. nt.1) quod "consilium est appetitus inquisitivus", ut consilium aliquo modo pertinere ostendat et ad voluntatem, circa quam et ex qua fit inquisitio, et ad rationem inquirentem.

Ad secundum dicendum quod ea quae dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu qui invenitur in nobis: sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum a causis in effectus; sed scientia dicta de Deo, significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa, absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem sententiae vel iudicii, quae in nobis provenit ex inquisitione consilii. Sed huiusmodi inquisitio in Deo locum non habet: et ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur. Et secundum hoc Damascenus dicit (ibid.) quod "Deus non consiliatur: ignorantis enim est consiliari".

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet aliqua esse certissima bona secundum sententiam sapientum et spiritualium virorum, quae tamen non sunt certa bona secundum sententiam plurium, vel carnalium hominum. Et ideo de talibus consilia dantur.

[4] C.2 n.5 (Bk 1130b1); S.Th., lect.2.

ARTICULO 2

Utrum consilium sit de fine, vel solum de his quae sunt ad finem [a]

Si el consejo versa sobre el fin o sólo acerca de los medios

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod consilium non solum sit de his quae sunt ad finem, sed etiam de fine.

1. Quaecumque enim dubitationem habent, de his potest inquiri. Sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, et non solum de his quae sunt ad finem. Cum igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur quod consilium possit esse de fine.

2. Praeterea, materia consilii sunt operationes humanae. Sed quaedam operationes humanae sunt fines, ut dicitur in I "Ethic."[5]. Ergo consilium potest esse de fine.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus[6], dicit, quod "non de fine sed de his quae sunt ad finem, est consilium".

Respondeo dicendum quod finis in operabilibus habet rationem principii: eo quod rationes eorum quae sunt ad finem, ex fine sumuntur. Principium autem non cadit sub quaestione, sed principia oportet supponere in omni inquisitione. Unde cum consilium sit quaestio, de fine non est consilium, sed solum de his quae sunt ad finem.—Tamen contingit id quod est finis respectu quorundam, ordinari ad alium finem: sicut etiam id quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius. Et ideo id quod accipitur ut finis in una inquisitione, potest accipi ut ad finem in alia inquisitione. Et sic de eo erit consilium.

Ad primum ergo dicendum quod id quod accipitur ut finis,

Dificultades. Parece que el consejo no es sólo acerca de los medios, sino también sobre el fin.

1. De cuantas cosas encierran duda puede darse alguna investigación. Pero en las materias del obrar humano se dan dudas no sólo sobre los medios, sino también sobre el fin. Siendo, pues, el consejo toda deliberación sobre el obrar humano, también se da acerca del fin.

2. La materia del consejo son las acciones humanas; pero algunas de éstas son fines. Luego puede serlo también el fin.

Por otra parte, dice Gregorio Niseno que "el consejo no es acerca del fin, sino de los medios".

Respuesta. El fin en el orden operativo tiene carácter de principio, de donde derivan su razón de ser los medios para el fin. Mas el principio no es objeto de cuestión; en toda investigación han de suponerse los principios; de ahí que el consejo, que implica una cuestión, no se refiere al fin, sino a los medios. Sucede, sin embargo, que lo que es fin en un orden de negocios, se ordene a otro fin, como el principio de una demostración es conclusión respecto de otra. Y por eso, lo que hace de fin en una deliberación puede tomarse de medio en otra, pasando así a ser objeto de consejo.

Soluciones. 1. Lo que se toma como fin está ya determinado; de

[a] *Sent.* 3 d.35 q.2 a.4 q.1; *Ethic.* 3 lect.8

[5] C.1 n.2 (Bk 1094a4); S.Th., lect.1.

[6] Nemesius, *De nat. hom.* c.34: MG 40,740.

ahí que, mientras se tenga como dudoso, no será fin. Si, pues, se toma sobre ello consejo, no será fin, sino como medio.

2. El consejo versa sobre la acción humana en tanto es ordenada a un fin. Por lo que, si hay una actividad humana que sea el fin, de ella, como tal, no habrá consejo.

est iam determinatum. Unde quandiu habetur ut dubium, non habetur ut finis. Et ideo si de eo consilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

Ad secundum dicendum quod de operationibus est consilium, inquantum ordinatur ad aliquem finem. Unde si aliqua operatio humana sit finis, de ea, inquantum huiusmodi, non est consilium.

ARTICULO 3

Utrum consilium sit solum de his quae a nobis aguntur [6]

Si el consejo se refiere sólo a las acciones que son hechas por nosotros

Dificultades. Parece que el consejo no se refiere sólo a las acciones hechas por nosotros.

1. El consejo incluye cierta comparación; mas esta comparación entre muchas puede también hacerse sobre cosas inmóviles, no producidas por nosotros, como la naturaleza de las cosas. Luego no versa siempre sobre los actos hechos por nosotros.

2. Hay hombres que dan consejos sobre disposiciones establecidas en la ley, y de ahí su nombre de jurisconsultos. Sin embargo, ellos no constituyen las leyes. Luego el consejo no es siempre sobre nuestros actos propios.

3. Dícese que algunos establecen consultas sobre los sucesos futuros, que no dependen de nosotros. Luego puede darse consejo sobre cosas que no son nuestros actos.

4. Si sólo fuera el consejo acerca de nuestros actos, ninguno formaría consejo acerca de los actos ajenos. Pero esto, evidentemente, es falso. Por lo tanto, el consejo no versa siempre sobre nuestros actos propios.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consilium non sit solum de his quae aguntur a nobis.

1. Consilium enim collationem quandam importat. Sed collatio inter multos potest fieri etiam de rebus immobilibus quae non fiunt a nobis, puta de naturis rerum. Ergo consilium non solum est de his quae aguntur a nobis.

2. Praeterea, homines interdum consilium quaerunt de his quae sunt lege statuta: unde et iurisconsulti dicuntur. Et tamen eorum qui quaerunt huiusmodi consilium, non est leges facere. Ergo consilium non solum est de his quae a nobis aguntur.

3. Praeterea, dicuntur etiam quidam consultationes facere de futuris eventibus; qui tamen non sunt in potestate nostra. Ergo consilium non solum est de his quae a nobis fiunt.

4. Praeterea, si consilium esset solum de his quae a nobis fiunt, nullus consiliaretur de his quae sunt per alium agenda. Sed hoc patet esse falsum. Ergo consilium non solum est de his quae a nobis fiunt.

[6] *Ethic.* 3 lect.7.

[7] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.34: MG 40,737.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus [7] dicit: "Consiliamur de his quae sunt in nobis, et per nos fieri possunt".

Respondeo dicendum quod consilium proprie importat collationem inter plures habitam. Quod et ipsum nomen designat: dicitur enim consilium quasi "considium", eo quod multi considunt ad simul conferendum. Est autem considerandum quod in particularibus contingentibus, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones seu circumstantiae considerare oportet quas ab uno non facile est considerari, sed a pluribus certius percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrit: in necessariis autem et universalibus est absolutior et simplicior consideratio, ita quod magis ad huiusmodi considerationem unus per se sufficere potest. Et ideo inquisitio consilii proprie pertinet ad contingentia singularia. Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium et necessarium: sed appetitur secundum quod est utilis ad operationem, quia actiones sunt circa contingentia singularia. Et ideo dicendum est quod proprie consilium est circa ea quae aguntur a nobis.

Ad primum ergo dicendum quod consilium importat collationem non quamcumque, sed collationem de rebus agendis, ratione iam dicta (in c).

Ad secundum dicendum quod id quod est lege positum, quamvis non sit ex operatione quaerentis consilium, tamen est directivum eius ad operandum: quia ista est una ratio aliquid operandi, mandatum legis.

Ad tertium dicendum quod consilium non solum est de his quae aguntur, sed de his quae ordinantur ad operationes. Et propter hoc consultatio dicitur

Por otra parte, dice Gregorio Niseno: "Deliberamos sobre las cosas que pasan en nosotros y por nosotros pueden ser hechas".

Respuesta. El consejo implica propiamente una conferencia o deliberación tenida entre muchos. Es lo que indica su nombre, pues según su etimología latina, equivalente a "considium", expresa la idea de que muchos se sientan para deliberar juntamente. Es de advertir que en lo particular y contingente se deben tener en cuenta, para conocer una cosa con certeza, muchas condiciones o circunstancias, difícilmente observables por uno solo y que pueden ser percibidas con más seguridad por varios, pues lo que uno no lo advierte, a otro se le ocurre. En cambio, en objetos necesarios y universales, la consideración es más absoluta y cierta, para lo cual basta de suyo uno solo. De ahí que la investigación del consejo versa propiamente sobre casos particulares y contingentes. En tal materia, el conocimiento de la verdad no es de tal importancia que sea deseable por sí mismo, como el conocimiento de las cosas universales y necesarias; pero es deseable por su utilidad para la acción, ya que los actos versan sobre lo singular y contingente. Debemos, por lo tanto, concluir que el consejo versa propiamente sobre nuestros actos.

Soluciones. 1. El consejo implica, no un conferir cualquiera, sino referente a nuestros actos, por la razón dada.

2. Lo que es establecido por la ley, aunque no depende de la voluntad de aquel que la consulta, no es menos norma directiva de su acción, pues el precepto de la ley es uno de los motivos de obrar.

3. No versa el consejo sólo sobre las acciones, sino sobre todo lo que a ellas se ordena; y así se puede deliberar sobre sucesos futuros para

que por su conocimiento pueda el hombre dirigir su acción.

4. De los hechos de otros también deliberamos, en cuanto que de algún modo son uno solo con nosotros, bien por unión de afectos, como el amigo se interesa por los asuntos del amigo como si fueran propios; bien por la unión de la causa principal e instrumental, que forman como una sola, y una obra por la otra; así, el señor delibera sobre lo que ha de hacer el criado.

fieri de futuris eventibus, inquantum homo per futuros eventus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum vel vitandum.

Ad quartum dicendum quod de aliorum factis consilium quaerimus, inquantum sunt quodammodo unum nobiscum: vel per unionem affectus, sicut amicus sollicitus est de his quae ad amicum spectant, sicut de suis; vel per modum instrumenti, nam agens principale et instrumentale sunt quasi una causa, cum unum agat per alterum; et sic dominus consiliatur de his quae sunt agenda per servum.

ARTICULO 4

Utrum consilium sit de omnibus quae a nobis aguntur [a]

Si el consejo se da en todas nuestras acciones

Dificultades. Parece que el consejo se extiende a todo lo que hemos de hacer.

1. La elección es "el deseo de lo previamente consultado", como se ha dicho. Pero la elección precede a todas nuestras acciones. Luego también el consejo.

2. El consejo implica una indagación de la razón. Pero ésta se da en todo cuanto hacemos no impelidos por la pasión, sino con deliberación. Por lo tanto, el consejo precede a todos nuestros actos.

3. Dice el Filósofo que, "si una cosa puede hacerse por diversos medios, en el consejo se inquiere cuál es el más fácil y conveniente; si sólo puede hacerse por uno, de qué modo mediante él se realiza". Mas todo cuanto hacemos, por uno o por varios medios se hace. Luego el consejo se requiere en todas nuestras acciones.

Por otra parte, dice Gregorio de Nisa que en "las acciones ejecutadas por alguna enseñanza o arte no se da el consejo".

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod consilium sit de omnibus quae sunt per nos agenda.

1. Electio enim est "appetitus praeconsiliati", ut dictum est (a.1). Sed electio est de omnibus quae per nos aguntur. Ergo et consilium.

2. Praeterea, consilium importat inquisitionem rationis. Sed in omnibus quae non per impetum passionis agimus, procedimus ex inquisitione rationis. Ergo de omnibus quae aguntur a nobis, est consilium.

3. Praeterea, Philosophus dicit in III "Ethic." [b], quod "si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur per quod facilime et optime fiat; si autem per unum, qualiter per illud fiat". Sed omne quod fit, fit per unum vel per multa. Ergo de omnibus quae fiunt a nobis, est consilium.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus [c] dicit, quod "de his quae secundum disciplinam vel artem sunt operibus, non est consilium".

[a] *Sent.* 3 d.35 q.2 a.4 q.ª1; *Ethic.* 3 lect.7.
[b] C.3 n.11 (Bk 1112b16); S.Th., lect.8.
[c] Nemesius, *De nat. hom.* c.34: MG 40,740.

Respondeo dicendum quod consilium est inquisitio quaedam, ut dictum est (a.1). De illis autem inquirere solemus, quae in dubium veniunt: unde et ratio inquisitiva, quae dicitur "argumentum", est "rei dubiae faciens fidem" [10]. Quod autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile, ex duobus contingit. Uno modo, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines: sicut contingit in artibus quae habent certas vias operandi; sicut scriptor non consiliatur quomodo debeat trahere litteras, hoc enim determinatum est per artem. Alio modo, quia non multum refert utrum sic vel sic fiat: et ista sunt minima, quae parum adiuvant vel impediunt respectu finis consequendi; quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio. Et ideo de duobus non consiliamur, quamvis ordinentur ad finem, ut Philosophus dicit [11]; scilicet de rebus parvis; et de his quae sunt determinata qualiter fieri debent, sicut est in operibus artium, "praeter quasdam coniecturales", ut Gregorius Nyssenus [12] dicit, "ut puta medicinalis, negotiativa, et huiusmodi".

Respuesta. El consejo, como dijimos, es una investigación, y de aquellas cosas investigamos que ofrecen alguna duda. Por eso la razón inquisitiva, llamada "argumento", es la que "da fe de una cosa dudosa". Pero el que una materia de orden práctico no sea dudosa proviene de dos causas. Una, de que en ella, por vías determinadas, se llega a determinados fines, como sucede en las artes que proporcionan reglas fijas de obrar; así, el que escribe no delibera cómo ha de trazar las letras, pues ya lo determina el arte. Otra causa, porque no importa mucho obrar de una manera o de otra; éstas son las cosas mínimas que ayudan o impiden poco en la consecución del fin; y lo que es poco se reputa por nada. Por lo tanto, hay dos órdenes de cosas, según dice el Filósofo, en que no deliberamos, aunque sean conducentes al fin: las cosas insignificantes y las que están determinadas cómo han de hacerse, como son las obras de arte, a no ser, advierte Gregorio Nisono, "en algunas artes conjeturales, como la medicina, las comerciales y otras del mismo género".

Ad primum ergo dicendum quod electio praesupponit consilium ratione iudicii vel sententiae. Unde quando iudicium vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio.

Ad secundum dicendum quod ratio in rebus manifestis non inquirit, sed statim iudicat. Et ideo non oportet in omnibus quae ratione aguntur, esse inquisitionem consilii.

Ad tertium dicendum quod quando aliquid per unum potest fieri, sed diversis modis, potest dubitationem habere, sicut et quando fit per plura: et ideo opus est consilio. Sed quando de-

Soluciones. 1. La elección supone el consejo en razón del juicio o dictamen que contiene; mas, si este dictamen es ya manifiesto, no se requiere la indagación del consejo.

2. La razón en cosas manifiestas no indaga, sino inmediatamente juzga; no es, pues, preciso que a todos los actos dirigidos por la razón preceda la deliberación del consejo.

3. Cuando una cosa puede realizarse por un solo medio, pero de modos diversos, existe ya la duda, lo mismo que cuando puede ejecutarse por varios medios, y hay lugar a de-

[10] Cf. Cicero, *Topic. ad Trebat.* in prine.
[11] *Ethic.* 3 c.3 n.10 (Bk 1112b9); S.Th., lect.7.
[12] Nemesius, l.c.; cf. Aristot., l.c. nt.11

liberación y consejo. No así cuando está determinado no sólo el medio, sino también el modo de emplearse.

terminatur non solum res, sed modus, tunc non est opus consilio.

ARTICULO 5

Utrum consilium procedat ordine resolutorio [a]

Si el consejo procede de manera analítica

Dificultades. Parece que el consejo no procede de manera analítica.

1. El consejo tiene por objeto nuestros propios actos. Pero nuestros actos no proceden de modo analítico, sino más bien sintético, es decir, de lo simple a lo compuesto. Luego el consejo no va por orden analítico.

2. El consejo es una indagación racional. Mas la razón parte de lo primero para venir a lo posterior en el orden más conveniente. Siendo, pues, el pasado anterior al presente, y éste anterior al futuro, parece que en el consejo se ha de seguir este orden, que no es analítico. No se guarda, pues, en el consejo el proceso analítico.

3. El consejo sólo es de objetos posibles, como afirma el Filósofo. Pero una cosa es posible según que podamos o no llegar a ella. Luego es preciso comenzar la deliberación del consejo por el presente.

Por otra parte, dice el Filósofo: "Aquel que consulta, parece que inquiere y analiza".

Respuesta. En toda investigación se ha de comenzar por un principio. Si este principio es primero en el orden del ser, como lo es en el orden del conocimiento, no será el proceso analítico, sino sintético, ya que el proceso de las causas a los efectos es sintético, siendo las causas más simples que los efectos. Mas, si lo que es primero en el conocimiento es posterior en el ser, da lugar a un proceso analítico, como cuando juzgamos de los efectos manifiestos resolviéndolos en sus causas más simples. Ahora bien, el principio en la consulta inquisitiva es el fin, primero en la intención y último en la realidad. Bajo este aspecto es preciso que el proceso deliberativo del consejo sea analítico, que parte de lo que ha de alcanzarse en el futuro para saber lo que ha de hacerse en el momento.

Soluciones. 1. Sin duda, el consejo versa sobre las acciones. Pero el motivo de éstas es el fin. Por lo tanto, el orden de razonamiento sobre nuestros actos es contrario al orden de su ejecución.

2. La razón parte de lo que es primero en la intención, no de lo que es primero en el tiempo.

3. No trataríamos de saber si un medio es posible si no fuera apto para conducirnos al fin. Por eso, antes de considerar si es posible, se ha de indagar si es conveniente para el fin.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod consilium non procedat modo resolutorio.

1. Consilium enim est de his quae a nobis aguntur. Sed operationes nostrae non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositivo, scilicet de simplicibus ad composita. Ergo consilium non semper procedit modo resolutorio.

2. Praeterea, consilium est inquisitio rationis. Sed ratio a prioribus incipit, et ad posteriora devenit, secundum convenientiorem ordinem. Cum igitur praeterita sint priora praesentibus, et praesentia priora futuris, in consiliando videtur esse procedendum a praesentibus et praeteritis in futura. Quod non pertinet ad ordinem resolutorium. Ergo in consiliis non servatur ordo resolutorius.

3. Praeterea, consilium non est nisi de his quae sunt nobis possibilia, ut dicitur in III "Ethic." [13]. Sed an sit nobis aliquid possibile, perpenditur ex eo quod possumus facere, vel non possumus facere, ut perveniamus in illud. Ergo in inquisitione consilii a praesentibus incipere oportet.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic." [14], quod "ille qui consiliatur, videtur quaerere et resolvere".

Respondeo dicendum quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus: procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus, nam causae sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius: utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices. Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc, oportet quod inquisitio consilii sit resolutiva, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est.

Ad primum ergo dicendum quod consilium est quidem de operationibus. Sed ratio operationum accipitur ex fine: et ideo ordo ratiocinandi de operationibus, est contrarius ordini operandi.

Ad secundum dicendum quod ratio incipit ab eo quod est prius secundum rationem: non autem semper ab eo quod est prius tempore.

Ad tertium dicendum quod de eo quod est agendum propter finem non quaereremus scire an sit possibile, si non esset congruum fini. Et ideo prius oportet inquirere an conveniat ad ducendum in finem, quam consideretur an sit possibile.

ARTICULO 6

Utrum consilium procedat in infinitum [a]

Si el consejo tiene proceso al infinito

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inquisitio consilii procedat in infinitum.

1. Consilium enim est inquisitio de particularibus, in quibus est operatio. Sed singularia sunt infinita. Ergo inquisitio consilii est infinita.

Dificultades. Parece que la investigación del consejo procede al infinito.

1. El consejo es indagación de cosas singulares en que se da la operación. Mas los singulares son infinitos. Luego infinita es la deliberación del consejo.

---

[a] *Ethic.* 3 lect.8.

[13] C.3 n.13.15 (BK 1112b26; b32); S.TH., lect.8.

[14] Ibid. n.11 (BK 1112b20).

[a] *Ethic.* 3 lect.8.

2. En la investigación consultiva entra no sólo el examen de lo que ha de hacerse, sino también cómo apartar los obstáculos. Pero toda acción humana puede ser impedida por infinitos obstáculos, y cada uno de ellos puede apartarse por alguna razón humana. Luego en infinito ha de durar la búsqueda sobre remoción de obstáculos.

3. La investigación en la ciencia demostrativa no va al infinito, porque se llega a principios evidentes y de toda certeza; mas en las cosas singulares y contingentes no puede darse tal certeza, por ser éstas variables e inciertas. Luego tal investigación consultiva se prolonga al infinito.

Por otra parte, "nadie se mueve hacia lo que es imposible llegar", dice Aristóteles. Pero es imposible pasar lo infinito. Si, pues, la deliberación consultiva fuese infinita, nadie empezaría a deliberar, lo cual es patente falsedad.

Respuesta. La investigación consultiva es finita por ambos extremos, tanto por el punto de partida como por el término. Parte ella, en efecto, de un doble principio: Uno, que es propio a todo el orden de acción, y es el fin, el cual se supone como principio en toda deliberación, según se ha dicho. Otro, tomado de la analogía con las ciencias demostrativas, en las que una ciencia supone, sin discutir ni indagar, elementos de otra. Estos principios que en la investigación consultiva se suponen, son todos los datos de los sentidos, como que esto es pan o hierro; y todas las verdades universales adquiridas por una ciencia especulativa o práctica, como, por ejemplo, que la fornicación es prohibida por Dios o que el hombre no puede vivir sin alimento conveniente. Y de tales cosas nadie se pone a deliberar. En cuanto al término de la deliberación, consiste en aque-

2. Praeterea, sub inquisitione consilii cadit considerare non solum quid agendum sit, sed etiam quomodo impedimenta tollantur. Sed quaelibet humana actio potest impediri, et impedimentum tolli potest per aliquam rationem humanam. Ergo infinitum remanet quaerere de impedimentis tollendis.

3. Praeterea, Inquisitio scientiae demonstrativae non procedit in infinitum, quia est devenire in aliqua principia per se nota, quae omnimodam certitudinem habent. Sed talis certitudo non potest inveniri in singularibus contingentibus, quae sunt variabilia et incerta. Ergo inquisitio consilii procedit in infinitum.

Sed contra, "nullus movetur ad id ad quod impossibile est quod perveniat", ut dicitur in I "De caelo" [13]. Sed infinitum impossibile est transire. Si igitur inquisitio consilii sit infinita, nullus consiliari incideret. Quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum quod inquisitio consilii est finita in actu ex duplici parte: scilicet ex parte principii, et ex parte termini. Accipitur enim in inquisitione consilii duplex principium. Unum proprium, ex ipso genere operabilium: et hoc est finis, de quo non est consilium, sed supponitur in consilio ut principium, ut dictum est (a.2). Aliud quasi ex alio genere assumptum: sicut et in scientiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit. Huiusmodi autem principia quae in inquisitione consilii supponuntur, sunt quaecumque sunt per sensum accepta, utpote quod hoc sit panis vel ferrum; et quaecumque sunt per aliquam scientiam speculativam vel practicam in universali cognita, sicut quod moechari est a Deo prohibitum, et quod homo non potest vivere nisi nutriatur nutrimento convenienti. Et de istis non inquirit consiliator.—Terminus autem i-

[13] C.7 n.3 (Bk 274b17); S.Th., lect.13.

quisitionis est id quod statim est in potestate nostra ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii, ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde id quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimae conclusionis, ad quam inquisitio terminatur.—Nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

Ad primum ergo dicendum quod singularia non sunt infinita acto, sed in potentia tantum.

Ad secundum dicendum quod, licet humana actio possit impediri, non tamen semper habet impedimentum paratum. Et ideo non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

Ad tertium dicendum quod in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, etsi non simpliciter, tamen ut nunc, prout assumitur in operatione. Socratem enim sedere non est necessarium; sed cum sedere, dum sedet, est necessarium. Et hoc per certitudinem accipi potest.

llo que nos es inmediatamente posible hacer. Si en el orden práctico el fin tiene valor de principio, los medios vienen a ser la conclusión. De consiguiente, lo primero que se ofrece a ejecutar tiene carácter de última conclusión, en que la deliberación se termina.—Nada impide, por otra parte, que el consejo sea en potencia infinito, ya que pueden presentarse indefinidas cosas y sin límite cuestiones a la deliberación.

Soluciones. 1. Los singulares no son infinitos en acto, sino en potencia.

2. Si bien puede impedirse la acción humana por algún obstáculo, no siempre este obstáculo se ofrece, por lo que no siempre es preciso deliberar de su remoción.

3. En los casos singulares y contingentes puede darse algo cierto, si no en absoluto, al menos relativamente y para la acción. No es necesario que Sócrates esté sentado; pero sí es necesario que esté sentado mientras lo está. Y esto se toma como verdad cierta.

INTRODUCCION A LA CUESTION 15

DEL CONSENTIMIENTO O «CONSENSUS»

1. Origen e idea del mismo

Las fuentes de la doctrina de Santo Tomás varían en este tercer acto de la voluntad. Ya no es Aristóteles, de quien había tomado sobre todo la *voluntas, consilium, electio,* puestos en máximo relieve por el Estagirita, sino que las autoridades invocadas son San Agustín y San Juan Damasceno. Del Hiponense había tomado los actos de *intentio, consensus, usus,* junto con el *frui.* En la doctrina moral de San Agustín tenían gran relieve estos actos, *intentio y consensus.* Después que Pedro Lombardo había comentado especialmente los textos de San Agustín relativos al *consensus,* este concepto se había hecho común en la literatura teológica y ocupaba una gran importancia en moral como constituyendo el pecado interno [1].

Santo Tomás refiere con frecuencia aquí (a.4) y en otros lugares la doctrina del Hiponense sobre el *consensus in opus, in delectationem operis,* que atribuye a la razón superior, y el *consensus in delectationem cogitationis,* perteneciente a la razón inferior, donde por *razón* debe interpretarse la parte racional, que incluye también la voluntad [2]. Pero ¿dónde colocar este *consensus* en la serie de los actos cuya función dominante parece desbordar los límites de un solo acto parcial? Ahora se va a apoyar en San Juan Damasceno para integrar la noción agustiniana del *consensus* en la serie de los actos elícitos y reservar, no obstante, a la *electio* la función definitiva que le asignaba Aristóteles.

Al Damasceno recurre, en efecto, Santo Tomás para armonizar los elementos aristotélicos con los elementos agustinianos en el trazado del cuadro completo del acto humano. Este autor aristotélico, que sigue y desarrolla al Estagirita, había hecho la enumeración detallada de todos los actos parciales con la intención abierta de describir la evolución del proceso psicológico del acto humano. En él se apoya Santo Tomás para situar el *usus* en pos del *imperium* y los dos a continuación de la *electio.* Del mismo modo, el teólogo sirio había distinguido netamente el consenso, es decir, *sententia (gnómé),* de la *electio,* y lo había situado inmediatamente antes de ésta. El *consensus* agustiniano se identificará, pues, como acto parcial, con la noción de *sententia* del Damasceno [3].

[1] P. LOMBARDI, *Sent.* 4 l.2 d.24 c.12: ed.Quaracchi (1916) p.424-27. Seguimos en esta noticia histórica a D. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles* I p.393-425.

[2] S. AUGUST., *De Trin.* l.12 c.12: ML 42,1005-8.

[3] D. LOTTIN, o.c., p.422-3.—Pero aquí vemos una gran prueba de la independencia con que Santo Tomás sigue y explota sus fuentes. La descripción de la serie de actos parciales de la acción humana, según el Damasceno, era muy prolija y

Pero es difícil encerrar el concepto moral y vulgar del *consentimiento,* que señala la consumación del acto libre, en esta noción del Damasceno de un acto parcial anterior a la elección y, por lo tanto, aún indeliberado. Por eso Santo Tomás, recogiendo todos los sentidos, en el fondo habla del consenso en tres acepciones: *Primera,* en su acepción más *general,* consentimiento *es todo acto de la voluntad.* En este sentido procede la noción descrita por el Santo: *Applicatio appetitus ad rem cui inhaeret.* Consentimiento es «una complacencia y adhesión del apetito al objeto bueno». Originariamente, *con-sentire—cum alio sentire*—es de orden cognoscitivo; es una *experiencia,* una adhesión o aplicación del sentido al objeto. Por semejanza, también el apetito se llama *sensus,* y su adhesión placentera al bien, una experiencia afectiva, por la unión que se establece entre el apetito y su objeto. El lenguaje es el que ha delimitado el uso de la palabra *asentir* a la aplicación del entendimiento a su objeto, que es la verdad, y *consentir* a esta complacencia y adhesión de la voluntad a su objeto, a la experiencia del bien.

Pero si consentir es el acto de la voluntad que se aplica y adhiere con placer al bien, el consentimiento perfecto estará en el acto de la voluntad plenamente deliberada, es decir, en el simple *consensus* perfeccionado por la elección. Tal es la *segunda acepción* y el significado común y moral de este término: es el acto elícito e interior de la voluntad, pero completo y deliberado. Y así, según el uso moral, habla Santo Tomás en el artículo 4. Sin embargo, no se suele aplicar a todo acto electivo deliberado, sino al consentimiento en el acto interior y a aquellos otros deliberados en que ha precedido resistencia de la voluntad y en que ésta, por fin, cede y se adhiere con su complacencia a la experiencia deleitable del objeto.

La *tercera* y estricta acepción establece el consentimiento como un acto nuevo y especial. Significa la complacencia y adhesión inicial prestada por la voluntad a los diversos medios presentados como convenientes en el acto deliberativo: *Applicatio per modum complacentiae ad ea quae consilio indicantur.* La razón ha indagado las diversas acciones posibles, los diversos medios más o menos buenos para obtener el fin. La voluntad se complace en ellos y los aprueba conjuntamente. Es un verdadero *con-sensus, quasi sentire unius simul cum alio.* Por este acto se interrumpe en cierto modo el *consilium,* en cuanto que la voluntad se introduce en él con esta simple complacencia o aprobación de los medios. La deliberación se termina luego con el juicio discretivo y la elección.

La razón de poner este nuevo acto es su paralelismo con la simple volición del fin. Así como la aprehensión y primer conocimiento del fin motivaba una primera complacencia en el mismo antes de que la voluntad lo deseara con una intención eficaz, de igual suerte, a la primera proposición de los bienes-medios que el *consilium* encuentra, sigue esta inicial complacencia de la voluntad, que aprueba y consiente conjunta-

nada formal, constituyendo algunos de ellos simples variaciones de términos. Comprende, según el orden por él seguido, *voluntas,* con dos términos, *thélesis* y *boúlesis, inquisitio (zétesis), scrutatio (sképsis), consilium (boulé), deliberatio (boúleusis), iudicium,* deinde *disponitur et amat (diaithetai)* et vocatur *sententia (gnómé), electio (proairesis), impetus ad operationem o imperium (órmé)* usus *(chresis),* cessatio ab appetito, *(paúetai),* operatio *(prattein) (De fide orthodoxa* l.2 c.22; MG 94,915). Cf. D. LOTTIN, o.c., p.395-6. De esta enumeración, ya conocida desde Guillermo d'Auxerre y utilizada sobre todo por San Alberto Magno, Santo Tomás no hará casi mención en sus obras, y sólo es puesta en honor en estas cuestiones para fijar las nociones del *consensus, usus* y el *imperium* (D. LOTTIN, o.c., p.421-23).

mente en todos ellos. De lo contrario, como la elección es de un solo medio, de no haber precedido ese consenso inicial, tendríamos que los otros medios aptos no habrían sido estimados ni amados como bienes elegibles. Y tal es justamente la condición que hace posible la elección, que es preferencia de un bien entre otros varios bienes que atraen y en que también se ha complacido el apetito.

El consenso es de los medios, mientras que la simple volición es del fin. Se distinguen también en que ésta es un movimiento natural de complacencia, mientras que en el *consensus* la voluntad *se aplica* y adhiere activamente a los medios en virtud de la primera volición del fin. No es un acto libre, si bien cabe atribuirle una indeterminación y libertad imperfecta, emanada de la misma indeterminación del juicio deliberativo.

Y ahora podemos ya situar ese *consensus in delectationem actus* de la razón superior, en que hacen los moralistas consistir, con Santo Tomás y San Agustín, los pecados internos de *del ctatio morosa y desiderium* o *gaudium* absolutos (a.4). Puesto que, como pecados graves, son plenamente deliberados, no cabe identificarlos con este acto imperfecto de *consensus*, sino se refieren a la tercera acepción, es decir, a un consentimiento hecho eficaz y pleno por la elección. Pero en esos actos interiores el proceso de la acción humana no es completo, ya que no se extiende a la operación externa ni a los medios propios para realizarla. La elección y consenso se repliegan entonces y recaen sobre la simple volición del fin—o sobre la *intentio* si se trata del *desiderium* —, ya que este acto pecaminoso se consuma en la simple complacencia del objeto representado por el pensamiento sin ánimo de realización práctica. Esto es posible, pues que la voluntad puede, como veremos, volver a reflexionar sobre sí misma y sus actos anteriores para deliberar y elegir acerca de ellos. Pero entonces tal deliberación electiva para aceptar o no la complacencia del fin nace de la volición e intención de un fin superior, como es el deseo de la felicidad.

2. *Teoría especial de Suárez*

Por no tener en cuenta estas precisiones y esta visión histórica de los varios sentidos, Suárez, también en esto, se aparta de Santo Tomás, siguiendo su propio camino y con repulsa expresa de la doctrina del Aquinate. Sostiene que no se da el acto de *consensus* como distinto de la elección; un mismo acto es consentimiento y elección, pues recibe estas dos denominaciones subjetivas. Sólo alguna vez puede darse consentimiento aparte, como voluntad condicional de emplear los otros medios, si no existiera el preferido [4].

Evidentemente Suárez ha interpretado mal a Santo Tomás, entendiendo el *consensus* sólo en la tercera acepción, como aceptación plena y deliberada del medio escogido, en que sin duda se confunde con la noción simple de la elección. Pero Santo Tomás lo ha entendido como afecto inicial y aprobación de todos los medios útiles, en lo que tienen de bueno. En tal sentido Suárez niega que la voluntad ponga deseo o afecto ninguno acerca de ellos [5]. Pero entonces no hay modo de explicar

[4] *De voluntario, involuntario et de actibus humanis* d.8 s.3 n.2-5.

[5] Ibid., n.4: «Nam vel est iudicare omnia haec media esse utilia et conveníentia, et hoc est intellectus, vel est amare et velle illa omnia et hic actus non

las dificultades de la elección libre, cuyo secreto consiste en que la voluntad fluctúa entre diversas opciones y bienes, por todas las cuales se siente atraída y movida, y por fin se decide por uno de ellos, renunciando al afecto y conveniencia de los demás; luego es cierto que ha precedido el *consensus*, inicial adhesión y deseo de los otros medios buenos; no importa que la bondad de éstos sea de puro medio, sin nada de atractivo en sí, sino sólo se desean por la bondad del fin, como la medicina amarga; puede haber distintas medicinas o métodos de curarse, más o menos deseables, según su eficacia o conveniencias del sujeto.

En la posición de Suárez lógicamente se niega la elección. Y se cae en el determinismo, pues si la voluntad no ha deseado y querido sino un solo medio, es que desde un principio su deseo iba fijo y determinado a él. Esto no sería elección u opción entre varios bienes amados, sino puro determinismo. Por eso, Santo Tomás sólo niega que se dé *consensus* distinto de la elección, cuando sólo se presenta un medio para el fin (a.3 ad 3). Mas entonces tampoco existe elección, o mejor, se ha tenido antes, ya que, supuesta la intención eficaz del fin, la voluntad necesariamente—con necesidad hipotética—quiere el medio indispensable para conseguirlo.

Por fin Suárez termina contradiciéndose y admitiendo lo negado líneas antes, al conceder que existen afectos o deseos ineficaces de los otros medios—*affectus desiderii qui est anxietas quaedam vel acrumna*—que acompañan a la elección.

Todo esto está muy lejos de poder llamarse [6] admirable análisis de la experiencia y desarrollo de la doctrina de Santo Tomás, sino más bien obscurecimiento del pensamiento diáfano del Angélico y de las etapas o jalones esenciales que él va estableciendo en el proceso escalonado de la ación humana.

CUESTION 15

(In quatuor articulos divisa)

De consensu, qui est actus voluntatis in comparatione ad ea quae sunt ad finem

Del consentimiento

Deinde considerandum est de consensu (cf. q.13 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum consensus sit actus appetitivae, vel apprehensivae virtutis.

Secundo: utrum conveniat brutis animalibus.

Tertio: utrum sit de fine, vel de his quae sunt ad finem.

Réstanos ahora tratar del consentimiento. Y sobre esto preguntamos cuatro cosas:

Primera: si el consentimiento es acto de la facultad apetitiva o de la aprehensiva.

Segunda: si se da en los animales.

Tercera: si es acerca del fin o de los medios.

repetitur; quia voluntas unum vult caetera omittit .. ergo unum tantum vult, unde et tantum consentit».

[6] Ibid. Véanse esas alabanzas y muchas más en su comentarista, P. MUÑOZ, S. J., *Esencia del libre albedrío y proceso del acto libre según R., Santo Tomás y Suárez:* Miscelanea Comillas, 9 (1948) p.472-5.

Cuarta: si el consentimiento en el acto corresponde sólo a la parte superior del alma.

Quarto: utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animae partem.

ARTICULO 1

Utrum consensus sit actus appetitivae vel apprehensivae virtutis [a]

Si el consentimiento es acto de la facultad apetitiva o de la aprehensiva

Dificultades. Parece que consentir corresponda sólo a la facultad aprehensiva del alma.

1. San Agustín atribuye el consentimiento a la razón superior. Pero la razón designa la facultad cognoscitiva. Luego el consentir pertenece a ésta.

2. Consentir es "sentir juntamente"; mas sentir es acto cognoscitivo. Luego también consentir.

3. El consentimiento, como el asentimiento, significan la aplicación del entendimiento a un objeto. Pero asentir es acto del entendimiento, que es facultad aprehensiva. Por lo tanto, también el consentir.

Por otra parte, dice el Damasceno que, "si alguien juzga y no ama, no hay en él decisión", esto es, consentimiento. Pero amar es acto apetitivo. Luego también consentir.

Respuesta. Consentir significa, etimológicamente, la aplicación del sentido a un objeto. Lo propio del sentido es conocer las cosas presentes, mientras que la imaginación percibe las imágenes de los cuerpos aun ausentes, y el entendimiento aprehende los conceptos universales que abstrae de las cosas singulares, sea que estén ausentes o presentes. Mas, siendo el acto apetitivo una inclinación a la realidad en sí misma, por una cierta analogía la aplicación del apetito al objeto real y adhesión afectiva a él recibe el nombre de sentido, como si por esta adhesión obtuviese experiencia de las cosas, en cuanto se complace en ellas. Por eso se dice en la Sabiduría: "Sentid al Señor en el amor". Según esto, el consentimiento es acto de la facultad apetitiva.

Soluciones. 1. Como dice Aristóteles, "la voluntad está en la razón". Por lo tanto, cuando San Agustín atribuye el consentimiento a la razón, significa este término la parte racional en cuanto que incluye la voluntad.

2. El sentir propiamente es acto de la facultad cognoscitiva, pero se atribuye a la apetitiva, como se ha dicho, por cierta semejanza de experiencia, que en ésta se da.

3. En el asentimiento, de "sentire ad", se incluye la idea de cierta distancia al objeto a que se asiente. Al contrario, el consentimiento, de "sentire simul", implica cierta unión con aquello en que se consiente. Por eso es a la voluntad, que por naturaleza tiende a la realidad misma, a quien corresponde propiamente el consentir, mientras que el entendimiento, cuya operación consiste, a la inversa, en traer a sí las cosas, como se ha dicho en la Primera Parte, más bien asiente, aunque suele emplearse indistintamente ambos términos.—Puede también decirse que el entendimiento asiente cuando es movido por la voluntad.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod consentire pertineat solum ad partem animae apprehensivam.

1. Augustinus enim, XII "De Trin."[1], consensum attribuit superiori rationi. Sed ratio nominat apprehensivam virtutem. Ergo consentire pertinet ad apprehensivam virtutem.

2. Praeterea, consentire est "simul sentire". Sed sentire est apprehensivae potentiae. Ergo et consentire.

3. Praeterea, sicut assentire dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita et consentire. Sed assentire pertinet ad intellectum, qui est vis apprehensiva. Ergo et consentire ad vim apprehensivam pertinet.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in II libro[2], quod "si aliquis iudicet, et non diligat, non est sententia", idest consensus. Sed diligere ad appetitivam virtutem pertinet. Ergo et consensus.

Respondeo dicendum quod consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus quod cognoscitivus est rerum praesentium: vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter et praesentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam, secundum quandam similitudinem, ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhaeret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re cui inhaeret, inquantum complacet sibi in ea. Unde et Sap. 1,1 dicitur: "Sentite de Domino in bonitate". Et secundum hoc, consentire est actus appetitivae virtutis.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in III "De anima"[3], "voluntas in ratione est". Unde cum Augustinus attribuit consensum rationi, accipit rationem secundum quod in ea includitur voluntas.

Ad secundum dicendum, quod sentire proprie dictum ad apprehensivam potentiam pertinet: sed secundum similitudinem cuiusdam experientiae, pertinet ad appetitivam, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod assentire est quasi "ad aliud sentire": et sic importat quandam distantiam ad id cui assentitur. Sed consentire est "simul sentire": et sic importat quandam coniunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cuius est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire: intellectus autem, cuius operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso, ut in Primo dictum est (q.16 a.1; q.27 a.4; q.59 a.2), magis proprie dicitur assentire: quamvis unum pro alio poni soleat. — Potest etiam dici quod intellectus assentit, inquantum a voluntate movetur.

[a] Infra q.74 a.7 ad 1.

[1] C.12: ML 42,1007.

[2] *De fide orth.* c.22: MG 94,945.

[3] C.9 n.3: Bk 432b5; S.Th., lect.14.

ARTICULO 2

Utrum consensus conveniat brutis animalibus *

Si el consentimiento se da en los animales irracionales

Dificultades. Parece que el consentimiento se da en los animales irracionales.

1. El consentimiento implica determinación del apetito a un objeto. Mas los apetitos de los animales se mueven determinados a sus objetos. Luego en ellos se da el consentimiento.

2. Sin lo antecedente no se da lo consiguiente. Mas el consentimiento precede a la ejecución del acto. Si no hubiera, pues, consentimiento en los irracionales, no tendría lugar en ellos la ejecución del acto; lo que es manifiesta falsedad.

3. Los hombres se dice que a veces consienten en el acto movidos por una pasión, como la ira o concupiscencia. Pero los animales obran por pasión. Luego en ellos se da el consentimiento.

Por otra parte, dice el Damasceno que, "después del juicio, el hombre se inclina y se complace en las decisiones del consejo, lo que se llama sentencia", es decir, consentimiento. Pero el consejo no se da en los animales. Luego tampoco el consentimiento.

Respuesta. Hablando con propiedad, el consejo no se da en los animales. La razón es porque el consentimiento implica aplicación de la tendencia apetitiva a la acción, lo que corresponde sólo a quien tiene dominio de su apetito; así, el bastón es el que toca la piedra, pero aplicar el bastón a tocar la piedra corresponde a quien tiene poder de mover el bastón. Ahora bien, los animales no tienen tal dominio de los movimientos del apetito, sino que éstos dependen del instinto natural.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod consensus conveniat brutis animalibus.

1. Consensus enim importat determinationem appetitus ad unum. Sed appetitus brutorum animalium sunt determinati ad unum. Ergo consensus in brutis animalibus invenitur.

2. Praeterea, remoto priori, removetur posterius. Sed consensus praecedit operis executionem. Si ergo in brutis non esset consensus, non esset in eis operis executio. Quod patet esse falsum

3. Praeterea, homines interdum consentire dicuntur in aliquid agendum ex aliqua passione, puta concupiscentia vel ira, Sed bruta animalia ex passione agunt. Ergo in eis est consensus.

Sed contra est quod Damascenus dicit (nt.2) quod "post iudicium, homo disponit et amat quod ex consilio iudicatum est, quod vocatur sententia", idest consensus. Sed consilium non est in brutis animalibus. Ergo nec consensus.

Respondeo dicendum quod consensus, proprie loquendo, non est in brutis animalibus. Cuius ratio est quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum. Eius autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cuius potestate est appetitivus motus: sicut tangere lapidem convenit quidem baculo, sed applicare baculum ad tactum lapidis, est eius qui habet in potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sui potestate appetitivum motum, sed talis motus in eis est ex instinctu naturae. Unde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid. Et propter hoc non proprie dicitur consentire: sed solum rationalis natura, quae habet in potestate sua appetitivum motum, et potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel ad illud.

Ad primum ergo dicendum quod in brutis animalibus invenitur determinatio appetitus ad aliquid passive tantum. Consensus vero importat determinationem appetitus non solum passivam, sed magis activam.

Ad secundum dicendum quod, remoto priori, removetur posterius quod proprie ex eo tantum sequitur. Si autem aliquid ex pluribus sequi possit, non propter hoc posterius removetur, uno priorum remoto, sicut si induratio possit fieri et a calido et frigido (nam lateres indurantur ab igne, et aqua congelata indurator ex frigore), non oportet quod, remoto calore, removeatur induratio. Executio autem operis non solum sequitur ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu, qualis est in brutis animalibus.

Ad tertium dicendum quod homines qui ex passione agunt, possunt passionem non sequi. Non autem bruta animalia. Unde non est similis ratio.

Por lo tanto, aunque apetecen, los animales no aplican el movimiento apetitivo al objeto. Por lo cual no les conviene el consentimiento, sino que éste es propiedad de los seres racionales, que tienen dominio de su apetito y pueden aplicarlo o no a objetos diversos.

Soluciones. 1. En los animales se da la determinación del apetito a una cosa pasivamente. Mas el consentimiento implica una determinación del apetito no sólo pasiva, sino más bien activa.

2. Quitado el antecedente, no se da el consiguiente que dependía con propiedad de aquél; mas no sucede esto si dependía y podía seguirse de otros modos; y así, como la dureza puede producirse por el calor o el frío (pues los ladrillos se endurecen con el fuego, y el agua se congela y endurece con el frío), no siempre, quitado el calor, desaparece la dureza. Y la ejecución de la obra no sólo sigue al consentimiento humano, sino también al apetito impetuoso de los brutos.

3. Los hombres que se mueven por pasión, pueden no seguirla; mas no los animales, y así la razón no prueba.

* Infra q.16 a.2.

ARTICULO 3

Utrum consensus sit de fine, vel de his quae sunt ad finem

Si el consentimiento es acerca del fin o de los medios

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consensus sit de fine.

1. Quia propter quod unumquodque, illud magis. Sed his quae sunt ad finem consentimus propter finem. Ergo fini consentimus magis.

2. Praeterea, actio intemperati est finis eius, sicut et actio virtuosi est finis eius. Sed intemperatus consentit in proprium ac-

Difficultades. Parece que el consentimiento es acerca del fin.

1. Lo que conviene a un efecto conviene con mayor razón a su causa. Pero en los medios consentimos por el fin. Luego más consentimos en el fin.

2. La acción del intemperante es su fin, como la acción del virtuoso la suya. Pero el intemperante con-

siente en su propio acto. Luego el consentimiento puede ser del fin.

3. El apetito de los medios para el fin es la elección, como se ha dicho. Mas, si el consentimiento no rebasara el orden de los medios, en nada diferiría de la elección, lo cual es falso según el Damasceno, quien afirma que "después del acto de consentimiento tiene lugar la elección". No son, pues, los medios único objeto del consentimiento.

Por otra parte, dice en el mismo lugar el Damasceno que "la sentencia o consenso tiene lugar cuando la voluntad se complace y ama lo que ha decidido en el consejo". Y como el consejo se extiende sólo a los medios, lo mismo debe decirse del consentimiento.

Respuesta. El consenso implica la aplicación de la voluntad a algo representado y en poder del sujeto. En el orden operativo se da comienzo por la aprehensión del fin, sucediéndose los actos del amor del fin, el consejo en torno a los medios para el fin y el apetito de los mismos. Mas el apetito tiende al último fin naturalmente; por eso la aplicación de la voluntad a ese fin, una vez conocido, no implica un consentimiento, sino una simple volición. Sobre todos los demás medios que, supuesto el fin último, se refieren a él, el consejo delibera y de ellos se da el consentimiento por aplicación de la voluntad a lo decidido en aquél. En cambio, la volición del fin no se apoya en el consejo, sino al contrario, el consejo supone siempre el deseo del fin. Mas el apetito de los medios se basa siempre en la determinación del consejo. En consecuencia, el consentimiento consiste propiamente en la aplicación de la voluntad a esta determinación del consejo y, como éste, no se refiere sino a los medios para el fin.

tum. Ergo consensus potest esse de fine.

3. Praeterea, appetitus eorum quae sunt ad finem, est electio, ut supra (q.13 a.1) dictum est. Si igitur consensus esset solum de his quae sunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur. Quod patet esse falsum per Damascenum, qui dicit (nt.2) quod "post dispositionem", quam vocaverat sententiam, "fit electio". Non ergo consensus est solum de his quae sunt ad finem.

Sed contra est quod Damascenus ibidem dicit, quod "sententia", sive consensus, est "quando homo disponit et amat quod ex consilio iudicatum est". Sed consilium non est nisi de his quae sunt ad finem. Ergo nec consensus.

Respondeo dicendum quod consensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid praeexistens in potestate applicantis. In ordine autem agibilium, primo quidem oportet sumere apprehensionem finis; deinde appetitum finis; deinde consilium de his quae sunt ad finem; deinde appetitum eorum quae sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter: unde et applicatio motus appetitivi in finem apprehensum, non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis. De his autem quae sunt post ultimum finem, inquantum sunt ad finem, sub consilio cadunt; et sic potest esse de eis consensus, inquantum motus appetitivus applicatur ad id quod ex consilio iudicatum est. Motus vero appetitivus in finem, non applicatur consilio: sed magis consilium ipsi, quia consilium praesupponit appetitum finis. Sed appetitus eorum quae sunt ad finem, praesupponit determinationem consilii. Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii, proprie est consensus. Unde, cum consilium non sit nisi de his quae sunt ad finem, consensus, proprie loquendo, non est nisi de his quae sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut conclusiones scimus per principia, horum tamen non est scientia, sed quod maius est, scilicet intellectus; ita consentimus his quae sunt ad finem propter finem, cuius tamen non est consensus, sed quod maius est, scilicet voluntas.

Ad secundum dicendum quod intemperatus habet pro fine delectationem operis, propter quam consentit in opus, magis quam ipsam operationem.

Ad tertium dicendum quod electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius cui aliquid praeeligitur: et ideo post consensum, adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura diversa ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur: sed ex multis quae placent, praeaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum: ut consensus dicatur secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod praefertur his quae non placent.

Soluciones. 1. De igual modo que conocemos las conclusiones por los principios, y de éstos no tenemos ciencia, sino algo más perfecto, a saber, inteligencia, así consentimos en los medios en virtud del fin, sobre el cual, sin embargo, no se da consentimiento, sino algo que es más, el deseo absoluto.

2. El intemperante tiene por fin, más bien que el acto, la delectación que resulta del mismo, y por ella consiente en el acto.

3. La elección añade al consentimiento relación de preferencia de un medio a otro, por lo que después del consentimiento hay aún lugar para la elección. Puede acontecer que la deliberación encuentre diversos medios aptos para el fin, dos cuales todos agraden a la voluntad y en ellos consienta; pero, aunque a muchos dé su aprobación, por la elección preferimos uno a los demás. Sólo cuando no aparece sino un medio apto que satisfaga, el consenso y la elección se unen realmente y no difieren sino desde puntos de vista diversos: se diría consentimiento porque la voluntad se complace en él, y elección, porque lo prefiere a todos los que no agradan.

ARTICULO 4

Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animae partem [a]

Si el consentimiento en el acto corresponde sólo a la parte superior del alma

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod consensus ad agendum non semper pertineat ad superiorem rationem.

1. "Delectatio" enim "consequitur operationem, et perficit eam, sicut decor iuventutem", sicut dicitur in X "Ethic." [b]. Sed consensus in delectationem pertinet

Dificultades. Parece que el consentimiento no corresponde siempre a la parte superior del alma.

1. "El placer -dice Aristóteles- resulta de la operación y la perfecciona como la belleza a la juventud." Pero, según San Agustín, el

[a] Infra q.74 a.7; *Sent.*, 2 d.24 q.2 a.1; *De verit.* q.15 a.3.
[b] C.4 n.8 (Bk 1175b31); S.Th., lect.6.

consentimiento en la delectación corresponde a la razón inferior. Luego el consentimiento en el acto no es propio de sola la razón superior.

2. La acción en que se consiente se llama voluntaria. Pero hay muchas potencias que producen acciones voluntarias. Luego no sólo la razón superior consiente en el acto.

3. Dice San Agustín que "la razón superior atiende a las cosas eternas para contemplarlas y consultarlas". Mas con frecuencia el hombre no consiente por razones eternas, sino por motivos temporales, y aun por satisfacer ciertas pasiones. No corresponde, pues, a sola la razón superior consentir en el acto.

Por otra parte, dice el mismo San Agustín: "No puede decidirse la mente a cometer eficazmente el pecado si aquella intención del alma que tiene el poder soberano de mover los miembros a la obra o detenerlos no cede al atractivo de la acción mala y se hace esclavo de ella."

Respuesta. Siempre la sentencia final corresponde al superior, que tiene el poder de juzgar a los otros; mientras que el objeto propuesto esté aún por juzgar, no se ha dado la sentencia final. Es evidente que a la razón superior corresponde juzgar de todas las cosas, pues de lo sensible juzgamos por la razón, mas de todo lo referente al orden humano juzgamos por razones divinas, propias de la razón superior. Por eso, mientras haya incertidumbre de si se resiste o no según las razones divinas, ningún dictamen de la razón tiene carácter de sentencia final. Y como la sentencia final, cuando se trata de obrar, es el consentimiento en la acción, de ahí que sólo a la razón superior, en cuanto incluye la voluntad, como hemos dicho, corresponde este consentimiento en el acto.

ad inferiorem rationem, ut dicit Augustinus in XII "De Trin."[5]. Ergo consensus in actum non pertinet ad solam superiorem rationem.

2. Praeterea, actio in quam consentimus, dicitur esse voluntaria. Sed multarum potentiarum est producere actiones voluntarias. Ergo non sola superior ratio consentit in actum.

3. Praeterea, superior ratio "intendit aeternis inspiciendis ac consulendis", ut Augustinus dicit in XII "De Trin."[6]. Sed multoties homo consentit in actum non propter rationes aeternas, sed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animae passiones. Non ergo consentire in actum pertinet ad solam superiorem rationem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII "De Trin."[7]: "Non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio penes quam summa potestas est membra in opus movendi vel ab opere cohibendi, malae actioni cedat et serviat.

Respondeo dicendum quod finalis sententia semper pertinet ad eum qui superior est, ad quem pertinet de aliis iudicare: quandiu enim iudicandum restat quod proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem quod superior ratio est quae habet de omnibus iudicare: quia de sensibilibus per rationem iudicamus; de his vero quae ad rationes humanas pertinent, iudicamus secundum rationes divinas, quae pertinent ad rationem superiorem. Et ideo quandiu incertum est an secundum rationes divinas resistatur vel non, nullum iudicium rationis habet rationem finalis sententiae. Finalis autem sententia de agendis est consensus in actum. Et ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem: secundum tamen quod in ratione voluntas includitur, sicut supra (a.1 ad 1) dictum est.

[5] C.12: ML 42,1007. [6] C.7: ML 42,1005. [7] C.12: ML 42,1008.

Ad primum ergo dicendum quod consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem, sicut et consensus in opus: sed consensus in delectationem cogitationis, pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare. Et tamen de hoc ipso quod est cogitare vel non cogitare, inquantum consideratur ut actio quaedam, habet iudicium superior ratio: et similiter de delectatione consequente. Sed inquantum accipitur ut ad actionem aliam ordinatum, sic pertinet ad inferiorem rationem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem vel potentiam pertinet quam finis ad quem ordinatur: unde ars quae est de fine, architectonica, seu principalis, vocatur.

Ad secundum dicendum quod, quia actiones dicuntur voluntariae ex hoc quod eis consentimus, non oportet quod consensus sit cuiuslibet potentiae, sed voluntatis, a qua dicitur voluntarium; quae est in ratione, sicut dictum est (a.1 ad 1).

Ad tertium dicendum quod ratio superior dicitur consentire, non solum quia secundum rationes aeternas semper moveat ad agendum; sed etiam quia secundum rationes aeternas non dissentit.

Soluciones. 1. Consentir en la delectación que resulta del acto corresponde a la razón superior, lo mismo que consentir en el acto. Mas consentir en la delectación del pensamiento compete a la razón inferior, como a ella pertenece el pensar. Sin embargo, del mismo pensar o no pensar, considerado como acción, y de la delectación consiguiente, de nuevo da su juicio la razón superior. Sólo cuando se subordina a otra acción es de inmediata competencia de la razón inferior, porque todo lo que se ordena a un fin pertenece a un arte o potencia inferior; del fin es el arte o potencia llamada arquitectónica o principal.

2. Si bien nuestras acciones son voluntarias porque consentimos en ellas, no se sigue que el consentimiento sea de cualquier potencia, sino sólo de la voluntad, que hace voluntarios nuestros actos y que está en la razón, como queda dicho.

3. Se dice que la razón superior consiente, no sólo porque mueve a obrar según las razones eternas, sino también en cuanto que por las mismas razones no disiente.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 16-17

DEL USO Y DEL IMPERIO

Los actos de uso—*usus*—y de imperio—*imperium*—son los últimos de la serie, a cuyo examen dedica Santo Tomás estas dos cuestiones. El orden en que se produce es inverso, como lo enseña él mismo (q.17 a.3 ad 1.3). No obstante, el Santo ha variado el orden por cerrar esta parte con el análisis del *imperium* y los actos imperados. Al hablar de éste, Santo Tomás se refiere—en toda la cuestión 17—al acto de imperar a sí mismo, a sus propias facultades y acciones. Sólo como tal forma parte de la acción humana y es uno de sus elementos esenciales. Este acto imperativo personal—*imperium monasticum*—es expresamente distinguido del *imperium politicum*, o el mando sobre los demás por órdenes, preceptos y leyes.

1. El «usus» e «imperium»

a) Idea general de estos actos

La idea y existencia de ambos actos no era nueva; se fundaban en plena autoridad aristotélica y agustiniana. Respecto del *usus*, su origen aristotélico es patente; era la *chresis*, que en el Filósofo significa la *operación voluntaria perfecta* o el *uso activo* de la voluntad, y la distinguía de la *práxis*, que es la ejecución, acción humana propiamente tal o el uso pasivo [1]. Pero es sobre todo de un empleo corriente en San Agustín, quien, como hemos dicho, lo ha generalizado en la contraposición del *uti et frui*, como base de una amplia especulación teológica; sus textos, introducidos en la distinción 1.ª de Pedro Lombardo, se hicieron comunes en toda la Escolástica.

Respecto del *imperium*, también se encuentra en Aristóteles [2] como acto propio y principal de la prudencia, la cual es *imperativa (epitaktiké)*, y distinto del *consilium* y del *iudicium*, reservados a las virtudes secundarias; este imperio, que es, por lo tanto, acto de la razón, se ejerce ante todo sobre las propias facultades, puesto que, según el Filósofo, todas las tendencias del apetito sensible «obedecen» a la razón, la cual ejerce sobre la actividad de éstas un mando o *principado político*, no despótico [3]. Santo Tomás puede invocar también otras autoridades de filiación aristotélica: a Nemesio, que recoge la enseñanza aristotélica; a Avicena, en cuyos textos, traducidos por Domingo Gundisalino, apa-

[1] Textos de Aristóteles, véanse reunidos en J. Ramírez, *De hominis beatitudine* t.1 (Salamanca 1942) p.172.
[2] *Ethic.* 6 c.11 (Bk 1143a8).
[3] *Ethic.* 1 c.13 (Bk 1102b26); *Polit.* 1 c.2 (Bk 1254b4).

rece claramente el nombre y la realidad de este *imperio* y moción sobre los propios actos. Y entre los Padres, a San Agustín, cuyos textos de las *Confesiones* [4] también contienen esta noción del imperio interior y sus diversos efectos en las facultades del alma; y a San Juan Damasceno, que lo designaba con el nombre de ὁρμή = *impetus ad operationem*, identificado ya por San Alberto Magno con el *imperium*. Este es, además, el que aporta la enseñanza precisa de que el *usus* es posterior a la elección e imperio, y de él la recoge Santo Tomás. Con razón añade D. Lottin que la noción de *imperio* era corriente en la Escolástica anterior a Santo Tomás, pues se encuentra ya mencionado en Guillermo de Auxerre. El Aquinate tiene una enseñanza invariable de ambos actos en todas sus obras, ya desde el comentario a las *Sentencias* [5].

Esta enseñanza común de Santo Tomás y de la Escolástica, herencia de la tradición aristotélica y patrística, sobre la existencia de estos dos actos fundamentales en el proceso de nuestra vida psíquica voluntaria, sólo es negada por Vázquez y Suárez. Este no encuentra otro precedente de su actitud sino Aureolo, citado por Capréolo. Como siempre, Vázquez, atacando de frente, niega de plano la existencia de ambos actos; Suárez, por vías tortuosas entre sutiles salvedades y distinciones y sin aparentar radicalismos, termina casi en la misma postura y se inspira en ella.

Afirma, en efecto, que cuando la elección es eficaz, es decir, se ha tomado la decisión en todas sus circunstancias y sigue inmediata la ejecución de la obra, no existe acto de uso distinto, sino que, en virtud de la elección, las potencias ejecutivas son movidas y aplicadas a su actuación. Mas cuando la elección no es eficaz, sino tomada en el plano mental más abstracto y la realización se demora, se da después un acto de uso.

Este *usus* no es, formal y esencialmente, distinto de aquella elección; es la repetición del mismo con un grado de mayor eficacia y determinación de las circunstancias.

Del mismo modo es la respuesta sobre el *imperium*. Cuando la elección no se distingue del *usus activus*, tampoco se da más acto de imperio que el juicio práctico precedente a la elección. Cuando, en cambio, se desdobla en un *usus*, también se inserta un acto imperativo en dos formas: Un juicio práctico en que también se ha desdoblado el primero, anterior a la elección, y que sólo materialmente difiere de aquél por una mayor practicidad e inmediata aplicación directiva del entendimiento a las circunstancias concretas. Una *locución interior*, en forma imperativa: *haz esto*, acto intelectivo, pero no juicio, por el que el hombre se explica a sí mismo el propósito y voluntad de realizar la acción de modo semejante a los preceptos y mandatos intimados a otros. Como el primero no se distingue formalmente del juicio precedente a la elección, parece que el imperio debía residir en esta locución interior, a la que reserva el lenguaje las formas verbales imperativas. Pues bien, para Suárez, este acto no es necesario para la acción, porque, además, las demás facultades no perciben tal imperio. Es sólo útil, cuando se pone, para la voluntad, como un acto de reflexión por la que se anima

[4] L.8 c.9; *De civ. Dei* a.15.
[5] D. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles* I p.412,418-24. Véanse en el texto las referencias de los demás autores citados por Santo Tomás.

a emprender con más ardor la obra y perseverar en ella. Y no precede, sino que suele acompañar al uso activo de la voluntad [6].

b) EXISTENCIA DEL USO E IMPERIO

La escuela tomista ha reaccionado siempre contra esta actitud, desviada de la tradición, y demostrado que existen el uso y el imperio interior de los propios actos como dos actos necesarios y esenciales en el proceso completo de la acción humana. Los motivos racionales de esta doctrina son ciertos. Ante todo, la experiencia de nuestro psiquismo interior, que Suárez ha interpretado muy materialmente, avala plenamente y es fuente para esta doctrina de Santo Tomás. Supongamos el hecho en que a la elección sigue inmediatamente la realización exterior. Era un caso claro para Suárez de que el acto electivo solo bastaba para realizar toda la empresa, sin nuevas intervenciones intelectivas y volitivas. Pero esto es absurdo; sabemos que la elección, la resolución de hacer algo, una vez tomada, no hace falta renovarla a cada paso, sino que perdura virtualmente en las actuaciones de espíritu subsiguientes. Pero la realización de la empresa continúa y puede durar horas y días. ¿No se pondrá en todo ese tiempo ningún nuevo acto intelectivo, sino simplemente la ejecución maquinal de la obra por las potencias inferiores? Así dice Suárez; pero eso es ridículo, ya que sería, no obrar humano, sino de autómata. La actividad intelectivo-volitiva prosigue a lo largo de toda la acción, ordenando y moviendo a la ejecución de la misma, en virtud de la elección anterior. Estos actos se llaman imperio y uso activo, el último, acto de la voluntad que mueve y aplica las demás facultades a la acción. Nótese que se trata de un proceso-tipo, de una serie de intelecciones y voliciones referentes a un fin a realizar, que en la realidad irá entrelazada en nuestro complejo psiquismo con otra o muchas series de deliberaciones, elecciones e impulsos intelectivo-volitivos sobre distintos objetos.

En vano podría objetarse con Suárez que un tal imperio o mandato de la razón es inútil porque las facultades apetitivas y de acción no lo conocen. Eso equivale a personificar nuestras facultades, haciendo de ellas principios totales de acción, cuando sólo tienen valor de *principium quo*, de instrumentos por los que el alma ve, conoce, quiere. Responde Santo Tomás que no hace falta que la voluntad conozca el mandato para ser movida por él, porque sencillamente no conoce nada. Ni tienen por qué ver los pies para ser dirigidos por la vista, sino que la vista ve para todo el cuerpo y el entendimiento conoce para todas las potencias. En rigor, es el hombre quien, al conocer por el entendimiento un objeto, lo ama por la voluntad y se mueve a conseguirlo por las otras facultades. Así, la ordenación intelectiva puede mover la voluntad sin que ésta entienda. Y de igual modo, el entendimiento mueve a las potencias sensitivas a través de la imaginación, que, subordinada al conocimiento intelectual, recibe de él sus órdenes y es a su vez regla inmediata de las tendencias apetitivas [7].

2. *Naturaleza del acto de imperio*

a) LA TENDENCIA VOLUNTARISTA

Pero la atención teológica se ha centrado sobre el carácter especial de este acto último imperativo de la razón. En torno a él de nuevo se agitó la doble tendencia intelectualista y voluntarista. Por eso, sobre la explicación de este acto, de interés excepcional para el concepto de la ley, se dibujaron ya después de Santo Tomás opiniones encontradas. El voluntarismo, representado por Enrique de Gante, Ockam y el nominalismo, sostiene que el momento esencial del imperio consiste en el acto de voluntad; el acto intelectivo es, o antecedente, para proponer el objeto, o consiguiente, para manifestar a la propia voluntad lo que ha de hacerse. También Escoto, en el fondo, aunque más veladamente, había enseñado el mismo voluntarismo. En una posición intermedia, Gregorio de Rímini y Gabriel Biel sostenían que en el acto imperativo son igualmente inmanentes y esenciales los actos de razón y de voluntad. Suárez, por fin, que ha negado la existencia del imperio individual respecto de las propias facultades, vuelve a plantear el problema en torno al imperio político, que se encarna en la ley. Siguiendo su habitual eclecticismo y postura mental inestable, sostiene que las tres sentencias—las dos expuestas y la de Santo Tomás—son probables. Pero manifiesta sus preferencias por las dos voluntaristas. Por la segunda, al afirmar que el acto de razón y de voluntad son igualmente intrínsecos a la ley; por la primera, porque le parece aún más claro que el acto propio de la ley, en la mente del legislador, en que se encuentra su fuerza obligatoria, pertenece a la voluntad; la proposición exterior será simple condición aplicativa. Sólo en su acepción nominal, tomada del signo exterior o de la manifestación extrínseca de la ley, escrita o verbal, incluye la ley acto de razón [8].

b) EL IMPERIO, PRODUCTO DE LA RAZÓN

Nítida y precisa se enfrenta contra estas tendencias voluntaristas la posición de Santo Tomás: *El imperio es acto esencial e inmediato de la razón, presuponiendo un acto de la voluntad* (q.17 a.1). Como constitutivo esencial, tiene igual realización tanto en el imperio interior sobre sí mismo como en todas las formas del imperio y mandato a otros, en los preceptos y, sobre todo, en la ley. De ésta repetirá Santo Tomás (1-2 q.90 a.1) que consiste en el acto de imperio, propio y formal de la razón práctica.

Esta genial afirmación, que establece el fundamento racional de todo

---

[6] VÁZQUEZ, *In 1-2* d.47 c.2-4; SUÁREZ, *De voluntario et de actibus humanis* d.9 sect.2-3; *De legibus* l.1 c.4 n.11-12, en cuyo lugar, dejando toda distinción, afirma absolutamente que el acto de imperio individual no sólo no es necesario, sino que es imposible, y se remite a sí mismo al tratado *De praedest.* a.1 c.16-17; *De relig.* tr.4 l.1 c.3 y tr.6 l.1 c.12. Cf. et Io. A S. THOMA, *Cursus theol.* in 1-2 q.17 d.7 a.1 n.2-4.—El comentarista moderno de Suárez (P. J. MUÑOZ, S. I., *Esencia del libre albedrío y proceso intelectivo-volitivo del acto libre* cit., p.475ss) ensalza, no obstante, con grandes ditirambos, esta solución de Suárez, como la obra maestra de análisis introspectivo, de estudio de la experiencia psíquica y de desarrollo y reflección de la doctrina de Santo Tomás.

[7] S. TH., q.17 a.5 ad 2. Cf. Io. A S. THOMA, *De actibus humanis* d.7 a.1 n.7-15; BILLUART, *Tract. de actibus humanis* d.3 a.7: ed.París (1827) t.7 p.269ss.

[8] SUÁREZ, *De legibus* c.5 n.22-25: t.5 p.22. Incluso defiende la idea peregrina de Escoto de que ordenar es el acto más propio—«propriissime convenit»—de la voluntad, afirmando muy seriamente que así lo enseña Santo Tomás (ibid., n.13). Serán innumerables las veces—tal vez la sentencia más repetida por Santo Tomás—en que el Santo afirma como aquí: *ordinare est proprius actus rationis* (q.17 a.1). BÁÑEZ, *Comment. in 2-2* q.10 a.1 dub.2: ed.Venetiis (1602) col.491s.

el orden moral y jurídico, la ha derivado Santo Tomás directamente de Aristóteles, no solamente de la teoría general de éste, aquí invocada, de que la parte apetitiva obedece a la razón y, por tanto, ésta es imperativa [1], sino principalmente de su magnífica doctrina de la prudencia. Según el Filósofo, esta virtud es eminentemente imperativa; su acto principal es el mandato, *praecipere ea quae iudicata sunt bona,* más que el juzgar y aconsejar. Estos son atribuídos a virtudes integrantes, subordinadas. Propiamente, deliberar y emitir un juicio son actos virtuosos previos, que tienen su perfección acabada en el *imperium.* Ahora bien, la prudencia reside en la razón práctica. Sería, pues, absurdo decir que el imperio, acto por excelencia de la prudencia, en que se resume y condensa todo el obrar de la razón práctica, pertenece formalmente a la voluntad. De modo semejante, la ley, principal forma del imperio político, es acto de la prudencia política bajo el impulso de la justicia legal.

Así, pues, aunque afirmamos la moción e influjo necesario de la voluntad para el *imperium,* ello sólo prueba la dependencia intrínseca de la razón práctica respecto de la voluntad. Mas por su significación, por su estructura íntima, la moción imperativa es formalmente *un acto de orden o de razón;* su fuerza impulsiva le ha sido comunicada del acto anterior de la voluntad, único motor ejecutivo. Pero la moción en este caso se transmite por la ordenación intelectiva o intimación. Si el imperio fuera mera moción impulsiva, no se distinguiría del *impetus in operationem,* que se encuentra en los animales (a.2). También el apetito en éstos mueve eficazmente los miembros y potencia motriz a la ejecución. Pero en ellos no se encuentra el *imperium,* porque se trata de pura moción ejecutiva, sin nada de ordenación racional. El *imperium* es esencialmente una orden de la razón a sí o a otros, con fuerza y eficacia para mover a la acción.

3. *Los actos imperados (a.5-9)*

Santo Tomás analiza también en esta cuestión 17 *los actos imperados,* en una perspectiva general. Se refiere a todos los actos interiores o exteriores del hombre que pueden ser objeto del imperio de la razón, y, por lo tanto, que pueden ser movidos por la voluntad libre. El campo de estos actos *imperables* es muy amplio; es el mismo que el de los actos voluntarios libres, pues el *imperium* es el gran *instrumento* de la libertad, por el cual la voluntad libre ejerce su dominio y libre disposición sobre las facultades y sus actos.

De ahí el principio general invocado por el Santo: Todos los actos que están sometidos a nuestra potestad y libre albedrío son imperables, ya que el imperio es propio del superior que gobierna y domina a otros. Estos son, ante todo, *los actos de la voluntad,* y, en efecto, ellos son los más nuestros, los más sometidos a nuestro poder, a nuestras órdenes y mandatos. Sólo se exceptúan los primeros movimientos de voluntad, aun en un negocio o serie particular de acciones que proceden de una causa exterior. Los actos de voluntad, así imperados, constituyen el *usus activus,* la activa ejecución de lo mandado (a.5 ad 3).

En segundo lugar, *los actos de la razón,* ya que la actividad intelectual está sometida igualmente al imperio y dominio voluntario (a.6). Y si la

[1] *Ethic.* 1 c.13 (Bk 1102b26)

razón puede ordenar a los demás, con mayor motivo debe ordenar sus propios actos. Sin embargo, no siempre, ya que toda actuación intelectiva no es voluntaria e imperable. Se distinguen el dominio *de ejercicio,* de poner o no poner el acto, y en este aspecto todos los actos intelectivos, sin excepción, son imperables. El hombre, en efecto, es siempre libre en el ejercicio de sus pensamientos, en cuanto a pensar o no pensar cualquier objeto. Esto, al menos *indirectamente,* añadían nuestros teólogos. El imperio o mando sobre el ejercicio de la vida intelectiva encuentra también resistencias. Hay muchos pensamientos e ideas que surgen de improviso y naturalmente; otras, sugeridas por el demonio o puestas por Dios. Sobre todos ellos puede el hombre, por imperio de la razón, consentir en su continuación o rechazarlos, al menos con repetidos impulsos imperativos.

Otra cosa es *la especificación* de los actos intelectivos. La simple aprehensión de los objetos no va sometida al imperio voluntario, pues que depende de un principio externo, que es la luz objetiva, natural o sobrenatural. El hombre no puede conocer en la idea una cosa u otra a voluntad, sino sólo lo que en ella se representa. Pero en cuanto al juicio, los actos de la razón son de dos categorías: Hay juicios evidentes, a cuya verdad, una vez presentada, el entendimiento asiente naturalmente, sin posibilidad de disentir e imperar lo contrario. En cambio, todas las verdades inevidentes que por sí mismas no determinan el entendimiento, dan lugar a un asentimiento libre, a las que el hombre se adhiere o rechaza por imperio voluntario.

Las consecuencias de esta afirmación son inmensas. No sólo se aplica al acto sobrenatural de fe, libre y meritorio por hallarse sometido al imperio racional, sino a otros campos del conocimiento, sobre todo de orden práctico, campos en que la actividad de la razón es imperable en la misma especificación del objeto, y el conocimiento se halla fuertemente influenciado por las disposiciones subjetivas de las pasiones y emotividad.

Debíamos seguir aquí analizando otras importantes cuestiones de detalle, así como el vasto campo de la imperatividad racional sobre las facultades sensibles y la misma vida vegetativa (a.7-9). Mas nos han obligado a suprimir esta exposición, que debe suplirse con la lectura del texto.

Solamente notaremos las hermosas perspectivas que abre esta teoría del imperio y de los actos imperados para la vida moral, aplicada después a todos los aspectos particulares de la actividad humana, a la actuación e influencia de las distintas virtudes. A través de esta ordenación práctica de la inteligencia y de la moción o aplicación de la voluntad—*imperium, usus activus*—, toda la vida voluntaria de nuestro ser espiritual, y con ella la moralidad y hasta el ser y energías sobrenaturales, descienden en etapas escalonadas y se participan hasta los últimos actos de la parte sensible y del cuerpo, que obedecen al mando superior de nuestra libertad.

4. *La síntesis del acto humano*

Como conclusión de estos análisis de los actos humanos, podemos trazar la síntesis de los actos parciales que integran el acto humano completo en el siguiente esquema:

I. Orden de intención

a) ACERCA DEL FIN

Actos de inteligencia	*Actos de voluntad*
1) Idea o aprehensión del fin *(simplex apprehensio)*.	2) Primera complacencia y volición del fin *(simplex volitio)*.
3) Juicio del bien como conveniente y posible *(iudicium de possibilitate)*.	4) Intención del fin *(intentio)*.

b) ACERCA DE LOS MEDIOS

5) La deliberación *(consilium)*.	6) Complacencia o consentimiento de los medios *(consensus)*.
7) Ultimo juicio práctico de preferencia sobre el medio más apto *(iudicium discretivum)*.	8) Elección *(electio)*.

II. Orden de ejecución

9) Orden o mandato *(imperium)*.	10) Uso activo de la voluntad *(usus activus)*.
11) Ejecución (por actos de entendimiento y de todas las potencias y miembros: *usus passivus)*.	12) Goce y reposo *(fruitio)*.

Si bien encuentra su explicación en todas las cuestiones anteriores, juzgamos necesarias algunas observaciones para ilustrar esta visión sintética del acto humano.

a) Santo Tomás, que no se ha cuidado aquí del método didáctico, no nos ha dejado este esquema ordenado, de 12 actos, que forman la estructura completa de la acción voluntaria. Esta tabla ha sido extraída de su doctrina, fijada por sus comentaristas. Se encuentra ya en Goudin y Billuart[10], y es sobre todo el P. Gardeil quien la ha popularizado entre los autores modernos, sobre todo mediante las aplicaciones tan importantes que ha llevado a cabo de este esquema a la apologética, al describir el proceso de la conversión a la fe en sus etapas esenciales, marcadas por esos actos, y los momentos de inserción de las gracias sobrenaturales en ese movimiento de preparación a la fe[11]. Se ha generalizado desde entonces entre los teólogos como conteniendo la clásica estructura del acto humano, dibujada por Santo Tomás.

Y en verdad que en *todos sus elementos* se encuentra en Santo Tomás. El Santo trataba directamente de los actos de voluntad, a todos los cuales dedicó su propia cuestión. Por ellos ya se podía reconstruir todo el proceso intelectivo-volitivo, como el paleontólogo reconstruye de un esqueleto fragmentario toda la estructura del ser viviente por la correlación de los miembros. Pero además, aunque indirectamente, ha

[10] GOUDIN, *Ethica* q.2 a.3; BILLUART, *De actibus humanis* d.3 proem.: ed.cit., t.7, p.234.

[11] GARDEIL, art. *Acte humain*: Dict. Théol. Cathol., 1 (1909) col.343-5; *La crédibilité et l'Apologétique* (Paris 1912) p.758.505s.

dado expresa noción de todos los elementos intelectivos. De los dos principales: *consilium* e *imperium*, elaborando sobre ellos detallados análisis en especial cuestión. El *iudicium discretivum*, nombre derivado de las expresiones de San Juan Damasceno y que, como *iudicium mere discretionis*, es ya conocido por Guillermo d'Auxerre[12], era otro de los actos puestos por Aristóteles, y Santo Tomás lo había analizado sobre el texto de los *Eticos*, en que se hacía mención expresa de él, designándolo como *iudicium de inventis per consilium*[13] y afirmando de él que precede inmediatamente a la elección. Por eso, siguiendo la panta aristotélica, sólo habla del mismo como final o terminación del *consilium*[14].

También Santo Tomás ha nombrado expresamente la *apprehensio finis* (q.15 a.3). Sólo del *iudicium de possibili* no hay mención explícita en la *Suma*, si bien suficientes indicaciones, y está sobrentendido en la doctrina general (q.9; q.12) de la íntima correlación y engranaje de cada grado de actuación volitiva con otro acto de inteligencia.

En cuanto al *usus passivus*, lo distingue el Santo claramente, como ejecución confiada a las demás potencias, del uso activo de la voluntad (q.16 a.4 c et ad 1). Bueno es notar, aunque no lo detalla Santo Tomás, que el uso pasivo o ejecución se verifica, bien por actuación intelectiva —trabajo intelectual, obtención del fin último o visión beatífica—o bien por las potencias sensibles y miembros exteriores movidos por el apetito —concupiscible, irascible—, propiamente ejecutoras o realizadoras de la acción exterior. Los actos de la voluntad no son con propiedad ejecutores ni consiguen el fin. Sólo en el ejercicio de los actos interiores, v. gr., de las virtudes de caridad, religión, etc., podrá la voluntad imperarse a sí misma y producir juntamente el uso activo y el pasivo. Asimismo, en los actos deliberados, pero imperfectos y truncados, en que no se procede al cumplimiento de algo, sino que la voluntad se repliega sobre sus propios actos interiores: *delectatio morosa, desiderium, gaudium*; entonces, en virtud de esa reflexión completa, el círculo se cierra y el uso pasivo de la voluntad va a identificarse y unirse con aquellos actos primeros, como reptil que muerde su cola; y los dos son la *fruitio*, que es el reposo final de la voluntad.

Finalmiente, es de Santo Tomás la distinción neta del doble plano o «*habitudo* voluntatis ad finem», del orden ideal o de intención y el real o de ejecución, en que son puestos los actos, y la línea divisoria de ambos órdenes después del acto electivo (q.16 a.4). El ordenamiento mutuo de los actos voluntarios, así como los actos sobre el fin y sobre los medios, también lo marcaba Santo Tomás (q.16 a.4 ad 3; q.17 a.3 ad 3).

b) Pero antes de llegar a la fijación definitiva del esquema hubo algunas vacilaciones. Cayetano, sobre todo, alteraba este orden clásico de los 12 actos y los enumeraba del modo siguiente: 1) *Apprehensio finis*; 2) *voluntas illius*; 3) *imperfecta eius fruitio*; 4) *intentio eiusdem*. Sobre los medios: 5) *alius actus voluntatis, id est, uti ratione ad consilium*; 6) *consilium*; 7) *consensus*; 8) *electio*; 9) *imperium*; 10) *uti*; 11) *executio asseculiva*; 12) *fruitio perfecta*[15]. Fácil es ver que estas variantes no se justifican. No ha tenido en cuenta el principio de la correlación de cada acto volitivo con otro propio del entendimiento, omitiendo los dos ju-

[12] D. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles* cit. p.405.

[13] ARIST., *Ethic.* 3 c.5 (BK 1113a10); S. TH., lect.9: ed.PIROTTA, n.481.487; cf. lect.7.8.

[14] Q.14 a.1; q.15 a.3; *De verit.* q.22 a.15 ad 2.

[15] CAIET., *Comment. in* 1-2 q.16 a.4.

cios de razón que se hallaban latentes en los textos del Santo. Y, en cambio, ha introducido un *usus* y *fruitio* imperfectos, que son innecesarios. Como ya dijimos, cada acto de voluntad es un *usus* en sentido lato, que tiene eficacia para mover a la ejecución del siguiente: de un nuevo acto cognoscitivo y, a través de él, de nueva volición, como las olas del mar se suceden unas a otras impulsadas por las precedentes. Y, asimismo, en cada volición hay un goce imperfecto, inherente a todo querer del bien; es la simple complacencia del primer acto que se va intensificando en los siguientes. Huelgan, pues, como actos distintos y separados. En cambio, tenía razón Cayetano al señalar con Santo Tomás un segundo plano o de reflexión—*ordo reflexus*—, según lo cual puede yuxtaponerse nueva serie sobre la primera serie rectilínea de actos referentes a un objeto determinado. La voluntad tiene ese poder de inflexión, por el que puede volver sobre sus actos precedentes y multiplicar, en torno a la deliberación de alguno de ellos, sus actos de *consensus, electio, usus*.

c) Asimismo, dentro de la serie rectilínea, pueden multiplicarse *materialmente* los actos, rebasando la cifra indicada de los 12. El *consilium* puede ser particularmente complejo; la deliberación sobre un negocio arduo podrá durar largo tiempo, multiplicándose los procesos inquisitivos, las consultas, los juicios sobre cada uno de los medios y su valor, fruto de una larga elaboración racional, y en su formación intervenir la ciencia moral, la experiencia propia y ajena, la conciencia y hasta las dos virtudes anejas a la prudencia: *synesis* y *eubulia*. Sin embargo, diremos que constituyen un solo acto formal de deliberación, así como las repeticiones numéricas del imperio y del uso y aplicaciones de las potencias a lo largo de la ejecución de la obra.

d) ¿Pueden ser menos de los 12 señalados? A este respecto ya hemos visto cómo los escotistas y la escuela suareciana, con Vázquez y Suárez, tienden a reducir estos actos. Para Suárez, un mismo acto de elección, que es ya realmente el mismo de intención, puede formalmente identificarse con el consentimiento, uso y ejecución voluntaria cuando se despliega inmediatamente y sin interrupción ninguna. Del mismo modo, el *consilium*, con los diversos actos de juicio práctico e imperio, pueden unirse en un solo acto [16]. La consecuencia sería, en rigor, que cabe la acción voluntaria perfecta en un solo acto intelectivo y un solo acto de voluntad, más la ejecución exterior. Y así Suárez ha atribuído libertad perfecta a cualquiera de los actos volitivos, aun a la primera volición del fin. Su concepción voluntarista afirma así la innata y omnímoda libertad de nuestro querer, sin trabas de ningún género, sin dependencia interna del entendimiento, ni aun de ese mecanismo psíquico, que él juzga no esencial, sino de redundancia, y que sólo se despliega cuando la voluntad procede con lentitud, en diversos lapsos de tiempo.

Esto, sencillamente, no puede sostenerse. Sería verdad en una psicología intuitiva y angélica del espíritu humano. Así como Dios y el ángel conocen por intuición e *in instanti*, así su libertad y querer se actúan en un solo acto, *uno ictu*. Pero el entendimiento humano es discursivo, se actúa partiendo de lo imperfecto a lo perfecto, por tres etapas esenciales—aprehensión, juicio y raciocinio—, que no pueden identificarse. De igual suerte, la razón práctica se actúa siempre por un proceso discursivo que va del fin a los medios y regreso, y el movimiento de la voluntad tiene necesariamente que seguirle en esa marcha discursiva. Se actuará por un proceso similar—mas compuesto aún por la misma complejidad de lo práctico—de lo imperfecto a lo perfecto y guardando todas esas etapas del proceso ya descrito. Por eso en el paradigma de la acción humana completa habrán de ponerse esos 12 actos *formalmente distintos*, si bien se unirán en una *continuidad material* de nuestra vida psíquica y no serán siempre apreciables en un análisis fenomenológico de la misma. Por ello también todos los teólogos modernos, y los mismos autores suarecianos, como Frins [17], adoptan el esquema tomista de los 12 actos distintos.

[16] SUÁREZ, *De voluntario et de actibus humanis* d.9 sect.22 n.5; sect.3 n.13; d.10 sect.3 n.1-2.

CUESTION 16

(In quatuor articulos divisa)

De usu, qui est actus voluntatis in comparatione ad ea quae sunt ad finem

Del uso

Deinde considerandum est de usu (cf. q.13 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum uti sit actus voluntatis.

Secundo: utrum conveniat brutis animalibus.

Tertio: utrum sit tantum eorum quae sunt ad finem, vel etiam finis.

Quarto: de ordine usus ad electionem.

Trataremos ahora del uso. Y sobre esto se han de averiguar cuatro cosas:

Primera: si el uso es acto de la voluntad.

Segunda: si se da en los animales irracionales.

Tercera: si versa sólo sobre los medios o también sobre el fin.

Cuarta: del orden de los medios con respecto a la elección.

ARTICULO 1

Utrum uti sit actus voluntatis [a]

Si el uso es acto de la voluntad

Ad primum sic proceditur. Videtur quod uti non sit actus voluntatis.

1. Dicit enim Augustinus, in I "De doctr. christ." [1], quod "uti est id quod in usum venerit, ad aliud obtinendum referre". Sed referre aliquid ad aliud est rationis.

Dificultades. Parece que usar no es acto de la voluntad.

1. Dice San Agustín que "usar es referir a la consecución de una cosa aquello de que se sirve". Y referir una cosa a otra es propio de la razón,

[17] V. FRINS, S. I., *De actibus humanis ontologice et psychologice consideratis* (Friburgi 1897) sect.3 a.1 p.347ss. Excepto algunos de nuestros suarecianos, quienes, como J. MUÑOZ, S. I. (*Proceso intelectivo-volitivo del acto libre, según Romeo, Santo Tomás y Suárez* cit., p.488-494), siguen dando estas opiniones de Suárez como acabado modelo de análisis y observación de la experiencia

[a] *Sent.* 1 d.1 q.1 a.2.

[1] C.4: ML 34,10.

que compara y ordena, y no de la voluntad.

2. Dice el Damasceno que "el hombre pone el impulso para obrar, y esto se llama ímpetu; después usa, y esto es el uso". Pero obrar es propio de la potencia ejecutiva, y el acto de la voluntad no va en pos de ésta, pues la ejecución es lo último. Luego el uso no es acto de la voluntad.

3. Dice San Agustín: "Todas las cosas han sido hechas para uso del hombre, porque la razón, que ha sido dada al hombre, usa de todas las cosas juzgando de ellas". Pero juzgar de las cosas creadas por Dios es propio de la razón especulativa, facultad totalmente distinta de la voluntad, que es principio de los actos humanos. Luego el uso no es acto de la voluntad.

Por otra parte, dice San Agustín que "usar es disponer de una cosa al arbitrio de la voluntad".

Respuesta. El uso de una cosa entraña la aplicación de la misma a una operación cualquiera, de donde viene que la operación misma a que la aplicamos se llame uso; como cabalgar es usar del caballo, y golpear es usar del báculo. Ahora bien, aplicamos a la operación tanto los principios interiores, o potencias del alma, y miembros del cuerpo—así, el entendimiento a entender, el ojo a ver—, como las mismas cosas exteriores, v. gr., el bastón para golpear. Pero es evidente que no aplicamos estas últimas a la acción sino mediante los principios internos, que son las potencias del alma, los hábitos y los órganos o miembros corporales. Hemos demostrado antes que la voluntad mueve las demás potencias a sus actos, y esto es aplicarlas a la acción. Por lo tanto, es evidente que el uso corresponde

nis, cuius est conferre et ordinare. Ergo uti est actus rationis. Non ergo voluntatis.

2. Praeterea, Damascenus dicit [2] quod "homo impetum facit ad operationem, et dicitur impetus: deinde utitur, et dicitur usus". Sed operatio pertinet ad potentiam executivam. Actus autem voluntatis non sequitur actum executivae potentiae, sed executio est ultimum. Ergo usus non est actus voluntatis.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in libro "Octoginta trium quaest." [3]: "Omnia quae facta sunt, in usum hominis facta sunt: quia omnibus utitur iudicando ratio quae hominibus data est". Sed iudicare de rebus a Deo creatis pertinet ad rationem speculativam; quae omnino separata videtur a voluntate, quae est principium humanorum actuum. Ergo uti non est actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in X "De Trin." [4]: "Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis".

Respondeo dicendum quod usus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem: unde et operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus eius; sicut equitare est usus equi, et percutere est usus baculi. Ad operationem autem applicamus et principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animae vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum, et oculum ad videndum; et etiam res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum ést quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quae sunt potentiae animae, aut habitus potentiarum, aut organa, quae sunt corporis membra. Ostensum est autem supra (q.9 a.1) quod voluntas est quae movet potentias animae ad suos actus; et hoc est applicare eas ad operationem.

[2] *De fide orth.* l.2 c.22: MG 94,945
[3] Q.30: ML 40,20.
[4] C.11: ML 42,982.

Unde manifestum est quod uti primo et principaliter est voluntatis, tanquam primi moventis; rationis autem tanquam dirigentis; sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quae comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti: sicut aedificatio aedificatori, non autem instrumentis. Unde manifestum est quod uti proprie est actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum quod ratio quidem in aliud refert: sed voluntas tendit in id quod est in aliud relatum per rationem. Et secundum hoc dicitur quod uti est referre aliquid in alterum.

Ad secundum dicendum quod Damascenus loquitur de usu, secundum quod pertinet ad executivas potentias.

Ad tertium dicendum quod etiam ipsa ratio speculativa applicatur ad opus intelligendi vel iudicandi, a voluntate. Et ideo intellectus speculativus uti dicitur tanquam a voluntate motus, sicut aliae executivae potentiae.

primera y principalmente a la voluntad como a primer motor, a la razón como facultad dirigente y a las demás potencias como ejecutoras, ya que éstas se relacionan con la voluntad, que las aplica a la nación, como el instrumento con la causa principal. Y como la acción no se atribuye, en sentido propio, al instrumento, sino al agente principal, como la edificación al constructor y no a sus útiles, es claro y cierto que el uso es, con propiedad, acto de la voluntad.

Soluciones. 1. La razón, es cierto, refiere una cosa a otra, pero la voluntad tiende a ese objeto bajo ese orden de la razón; y en este sentido se dice que usar es referir una cosa a otra.

2. El Damasceno habla del uso en cuanto referido a las potencias de ejecución.

3. La misma razón especulativa depende de la voluntad, que la aplica al acto de pensar o juzgar, y así puede decirse que el entendimiento especulativo usa, como las potencias ejecutoras, movido por la voluntad.

ARTICULO 2

Utrum uti conveniat brutis animalibus

Si el uso se da en los animales

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod uti conveniat brutis animalibus.

1. Frui enim est nobilius quam uti quia, ut Augustinus dicit in X "De Trin." [5], "utimur eis quae ad aliud referimus, quo fruendum est". Sed frui convenit brutis animalibus, ut supra dictum est (q.11 a.2). Ergo multo magis convenit eis uti.

2. Praeterea, applicare membra ad agendum est uti membris. Sed bruta animalia applicant

Dificultades. Parece que el uso se da en los animales irracionales.

1. La fruición es más noble que el uso, pues dice San Agustín: "Usamos de las cosas que referimos a aquello de que hemos de gozar". Pero la fruición, hemos visto, conviene a los brutos. Luego con mayor razón el uso.

2. Aplicar los miembros a obrar es hacer uso de ellos. Pero los animales hacen esto, pues se sirven de

[5] C.10: ML 42,981.

sus pies para marchar, etc. Luego se da en ellos el uso.

Por otra parte, dice San Agustín: "Sólo puede hacer uso de las cosas el animal dotado de razón".

Respuesta. Usar, como se ha dicho, es aplicar un principio activo a la acción, como consentir es aplicar la voluntad a querer una cosa. Pero aplicar una realidad a otra sólo es propio de quien tiene libre facultad sobre ella; esto pertenece sólo a la razón, que sabe referir una cosa a otra. Y, por lo tanto, sólo el animal racional consiente y usa.

Soluciones. 1. La fruición implica un movimiento absoluto del apetito al objeto, mientras que el uso no tiende a una cosa sino en razón de otra. Comparados sus objetos, la fruición es más noble que el uso, pues lo que es deseable absolutamente, vale más que el bien deseable sólo en orden a otro. Mas, si se le compara con el acto cognoscitivo precedente, hay mayor nobleza en el uso, pues para éste se precisa una ordenación racional, mientras que la aprehensión absoluta, que supone la fruición, puede ser también del sentido.

3. Los animales ejecutan actos con sus miembros por instinto natural, sin conocer el orden de tales miembros a sus operaciones. Por eso no puede decirse con propiedad que aplican sus miembros a obrar o usan de ellos.

[6] Q.30: ML 40,19

membra ad aliquid agendum; sicut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum. Ergo brutis animalibus convenit uti.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "Octoginta trium quaest."[6]: "Uti aliqua re non potest nisi animal quod rationis est particeps".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), uti est applicare aliquod principium actionis ad actionem: sicut consentire est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut dictum est (q.15 a.1-3). Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi eius quod habet arbitrium super illud: quod non est nisi eius qui scit referre aliquid in alterum, quod ad rationem pertinet. Et ideo solum animal rationale et consentit, et utitur.

Ad primum ergo dicendum quod frui importat absolutum motum appetitus in appetibile: sed uti importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum. Si ergo comparentur uti et frui quantum ad obiecta, sic frui est nobilius quam uti: quia id quod est absolute appetibile, est melius quam id quod est appetibile solum in ordine ad aliud. Sed si comparentur quantum ad vim apprehensivam praecedentem, maior nobilitas requiritur ex parte usus: quia ordinare aliquid in alterum est rationis; absolute aliquid apprehendere potest etiam sensus.

Ad secundum dicendum quod animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturae: non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes. Unde non dicuntur proprie applicare membra ad agendum, nec uti membris.

ARTICULO 3

Utrum usus possit esse etiam ultimi finis

Si puede versar el uso también sobre el último fin

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod usus possit esse etiam ultimi finis.

1. Dicit enim Augustinus, in X "De Trin." (nt.4): "Omnis qui fruitur, utitur". Sed ultimo fine fruitur aliquis. Ergo ultimo fine aliquis utitur.

2. Praeterea, "uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis", ut ibidem dicitur. Sed nihil magis assumitur a voluntate quam ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

3. Praeterea, Hilarius dicit, in II "De Trin."[7], quod "aeternitas est in Patre, species in Imagine", idest in Filio, "usus in Munere", idest in Spiritu Sancto. Sed Spiritus Sanctus, cum sit Deus, est ultimus finis. Ergo ultimo fine contingit uti.

Sed contra est quod dicit Augustinus in libro "Octoginta trium quaest." (nt.3): "Deo nullus recte utitur, sed fruitur". Sed solus Deus est ultimus finis. Ergo ultimo fine non est utendum.

Respondeo dicendum quod uti, sicut dictum est (a.1), importat applicationem alicuius ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione eius quod est ad finem. Et ideo uti semper est eius quod est ad finem. Propter quod et ea quae sunt ad finem accommoda, "utilia" dicuntur; et ipsa utilitas interdum usus nominatur.

Sed considerandum est quod ultimus finis dicitur dupliciter: uno modo, simpliciter; et alio modo, quoad aliquem. Cum enim finis, ut supra dictum est (q.1 a.8; q.2 a.7), dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei vel possessio eius, sicut avaro finis est vel pecunia

[7] ML 10,51.

Dificultades. Parece que el uso puede versar también sobre el último fin.

1. Dice San Agustín: "Todo el que disfruta, usa". Pero hay fruición del fin último. Luego también uso de él.

2. "Usar es apoderarse y disponer de una cosa al arbitrio de la voluntad", como allí se dice. Pero de nada se apodera tanto y dispone la voluntad como del último fin. Luego el uso también es del último fin.

3. Dice San Hilario: "La eternidad es en el Padre; la idea, en la Imagen", es decir, en el Hijo; "y el uso, en el Don", o sea, en el Espíritu Santo. Pero el Espíritu Santo, como es Dios, es fin último. Luego puede ser objeto de uso.

Por otra parte, dice San Agustín: "De Dios propiamente nadie puede usar, sino disfrutar". Mas, siendo Dios último fin, de éste nunca puede usarse.

Respuesta. Como se ha dicho, usar implica la aplicación de una cosa a otra, y lo que así se aplica tiene carácter de medio. De ahí que sólo se usa de los medios para el fin, y por eso se llama "útiles" a las cosas aptas para un fin y se establece a veces equivalencia entre la utilidad y el uso.

Debe, no obstante, notarse que el último fin puede considerarse en absoluto o con relación a un sujeto. Y como, además, el fin, según arriba dijimos, puede significar, bien la realidad misma o bien la obtención o posesión de ese objeto—con respecto al avaro, el fin es el dinero o la posesión del dinero—, se hace así mani-

fiesto que el fin último en absoluto es la cosa u objeto, pues la posesión del dinero es buena por el dinero mismo. Mas, para el sujeto, la posesión del objeto es el fin último; no buscaría el dinero el avaro sino para poseerlo. De ahí, en consecuencia, que el hombre goza del dinero en cuanto ha puesto en él su último fin; mas en la medida que lo refiere a la posesión, entonces usa de él.

Soluciones. 1. Habla San Agustín del uso en la acepción común, según que implica el orden del fin al goce del mismo, que algunos buscan en el fin.

2. El fin se posee al arbitrio de la voluntad para que ésta repose en él. En este sentido, el mismo reposo en el fin, que es la fruición, se llama uso del fin. Pero los medios se toman a merced de la voluntad, no sólo en orden al uso de ellos, sino en orden a otra cosa en que la voluntad reposa.

3. En el pasaje citado de San Hilario se identifica el uso con el reposo en el fin último, al modo como en el lenguaje común se habla de usar del fin para obtenerlo, según se ha dicho. Y, como explica San Agustín, "la misma dilección, delectación, felicidad o bienaventuranza son llamados uso por él".

vel possessio pecuniae; manifestum est quod, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res: non enim possessio pecuniae est bona, nisi propter bonum pecuniae. Sed quoad hunc, adeptio pecuniae est finis ultimus: non enim quaereret pecuniam avarus, nisi ut haberet eam. Ergo, simpliciter loquendo et proprie, pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem constituit: sed inquantum refert eam ad possessionem, dicitur uti ea.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de usu communiter, secundum quod importat ordinem finis ad ipsam finis fruitionem, quam aliquis quaerit de fine.

Ad secundum dicendum quod finis assumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in illo quiescat. Unde ipsa requies in fine, quae fruitio est, dicitur hoc modo usus finis. Sed id quod est ad finem, assumitur in facultatem voluntatis non solum in ordine ad usum eius quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quiescit.

Ad tertium dicendum quod usus accipitur in verbis Hilarii pro quiete in ultimo fine: eo modo quo aliquis, communiter loquendo, dicitur uti fine ad obtinendum ipsum, sicut dictum est (in c). Unde Augustinus, in VI "De Trin." [8], dicit quod "illa dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo usus ab eo appellatur".

ARTICULO 4

Utrum usus praecedat electionem

Si el uso precede a la elección

Dificultades. Parece que el uso precede a la elección.

1. Después de la elección no hay otro acto que la ejecución. Pero el uso, siendo de la voluntad, precede a la ejecución. Luego es anterior a la elección misma.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod usus praecedat electionem.

1. Post electionem enim nihil sequitur nisi executio. Sed usus, cum pertineat ad voluntatem, praecedit executionem. Ergo praecedit etiam electionem.

[8] C.10: ML 42,932

2. Praeterea, absolutum est ante relatum. Ergo minus relatum est ante magis relatum. Sed electio importat duas relationes, unam eius quod eligitur ad finem, aliam vero ad id cui praeeligitur: usus autem importat solam relationem ad finem. Ergo usus est prior electione.

2. Lo absoluto es anterior a lo relativo y, dentro de lo relativo, lo que es menos tiene prioridad sobre lo que es más relativo. Mas la elección implica dos relaciones: una, del medio escogido respecto del fin; otra, de preferencia de un medio a otro. El uso, en cambio, importa una sola relación al fin. Luego es anterior a la elección.

3. Praeterea, voluntas utitur aliis potentiis inquantum movet eas. Sed voluntas movet etiam seipsam, ut dictum est (q.9 a.3). Ergo etiam utitur seipsa, applicando se ad agendum. Sed hoc facit cum consentit. Ergo in ipso consensu est usus. Sed consensus praecedit electionem, ut dictum est (q.15 a.3 ad 3). Ergo et usus.

3. La voluntad usa de las demás potencias moviéndolas, y se mueve también a sí misma, como antes se dijo. Por lo tanto, usa también de sí misma cuando se aplica a sus actos, v. gr., cuando consiente. Luego en el mismo consentimiento habrá acto de uso. Mas el consentimiento precede a la elección, como se dijo. Por lo mismo, también el uso.

Sed contra est quod Damascenus dicit (nt.2), quod "voluntas post electionem impetum facit ad operationem, et postea utitur". Ergo usus sequitur electionem.

Por otra parte, dice el Damasceno que "la voluntad, después de la elección, pone el impulso para la acción y luego usa". Por lo tanto, el uso precede a la elección.

Respondeo dicendum quod voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum. Unam quidem, secundum quod volitum est quodammodo in volente, per quandam proportionem vel ordinem ad volitum. Unde et res quae naturaliter sunt proportionatae ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter.—Sed sic habere finem, est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem. Et ideo tam appetitus naturalis, quam voluntarius, tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum. Et haec est secunda habitudo voluntatis ad volitum.

Volitum autem non solum est finis, sed id quod est ad finem. Ultimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, respectu eius quod est ad finem, est electio: ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit id quod est ad finem. Sed usus iam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam. Unde manifestum est quod

Respuesta. La voluntad tiene doble relación con el objeto querido: Una, por la cual el objeto amado está en el amante por cierta proporción y orden a él. De ahí que las realidades naturalmente proporcionadas a un fin, se dice que lo desean naturalmente.—Es, sin embargo, una manera imperfecta de poseer el fin. Y como todo lo imperfecto tiende a la perfección, tanto el apetito natural como el voluntario tienden a conseguir el fin realmente, que es su perfecta posesión. Tal es la segunda relación de la voluntad al bien amado.

Mas no se quiere sólo el fin, sino los medios; y la elección es el acto que termina el primer orden de la voluntad, que es respecto de los medios; en ella se completa y hace perfecta la tendencia y proporción de la voluntad respecto de los medios. Pero el uso pertenece ya a la segunda actitud y orden de la voluntad a la posesión real del objeto. Es, pues, manifiesto que el uso viene en pos de la elección, entendido este uso en

sentido propio, de empleo y moción por la voluntad de las potencias ejecutivas. Mas, como la voluntad también mueve a la razón y en cierto modo usa de ella, puede entenderse por uso de los medios la consideración según la cual la razón los refiere al fin. Y en este aspecto el uso precede a la elección.

Soluciones. 1. La ejecución de la obra va precedida de la moción de la voluntad, que impulsa al acto, pero viene en pos de la elección. Y como el uso forma parte de dicha moción de la voluntad, es acto intermedio entre la ejecución y la elección.

2. Lo que es relativo por esencia es posterior a lo absoluto, mas no es necesario que lo sea el sujeto al que se atribuyen tales relaciones. Al contrario, cuanto superior es la causa, más relaciones tiene con mayor número de efectos.

3. La elección precede al uso si ambos se refieren al mismo objeto. Mas nada impide que el uso de una cosa preceda a la elección de otra. Además, puesto que los actos de la voluntad tienen reflexión sobre sí mismos, en todo acto de voluntad puede encontrarse consentimiento, elección y uso; y así, puede hablarse de que la voluntad consiente en elegir, consiente en su propio consentimiento y usa de sí misma para consentir y elegir. Y siempre estos actos son anteriores al otro a que se ordenan.

usus sequitur electionem: si tamen accipiatur usus, secundum quod voluntas utitur executiva potentia movendo ipsam. Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, et utitur ea, potest intelligi usus eius quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus praecedit electionem.

Ad primum ergo dicendum quod ipsam executionem operis praecedit motio qua voluntas movet ad exequendum, sequitur autem electionem. Et sic, cum usus pertineat ad praedictam motionem voluntatis, medium est inter electionem et executionem.

Ad secundum dicendum quod id quod est per essentiam suam relatum, posterius est absoluto: sed id cui attribuuntur relationes, non oportet quod sit posterius. Immo quanto causa est prior, tanto habet relationem ad pluros effectus.

Ad tertium dicendum quod electio praecedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet quod usus unius praecedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi et consensus, et electio, et usus: ut si dicatur quod voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum. Et semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores.

CUESTION 17

(In novem articulos divisa)

De actibus imperatis a voluntate

De los actos imperados por la voluntad

Deinde considerandum est de actibus imperatis a voluntate (cf. q.6.8 introd.).

Et circa hoc quaeruntur novem.

Primo: utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis.

Secundo: utrum imperare pertineat ad bruta animalia.

Tertio: de ordine imperii ad usum.

Quarto: utrum imperium et actus imperatus sint unus actus, vel diversi.

Quinto: utrum actus voluntatis imperetur.

Sexto: utrum actus rationis.

Septimo: utrum actus appetitus sensitivi.

Octavo: utrum actus animae vegetabilis.

Nono: utrum actus exteriorum membrorum.

A continuación se ha de tratar de los actos imperados por la voluntad. En esta materia se han de averiguar nueve cosas:

Primera: si el acto de imperar es propio de la voluntad o de la razón.

Segunda: si el imperar pertenece a los animales irracionales.

Tercera: del orden entre el imperio y el uso.

Cuarta: si el imperio y el acto imperado son un mismo acto o diversos.

Quinta: si el acto de la voluntad es imperado.

Sexta: si lo es el acto de la razón.

Séptima: si los actos del apetito sensitivo.

Octava: si los actos de la vida vegetativa.

Nona: si los actos de los miembros exteriores.

ARTICULO 1

Utrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis [a]

Si el acto de imperar es propio de la razón o de la voluntad

Ad primum sic proceditur. Videtur quod imperare non sit actus rationis, sed voluntatis.

1. Imperare enim est movere quoddam: dicit enim Avicenna [1] quod quadruplex est movens, scilicet "perficiens, disponens, imperans" et "consilians". Sed ad voluntatem pertinet movere omnes alias vires animae, ut dictum est supra (q.9 a.1). Ergo imperare est actus voluntatis.

Dificultades. Parece que el acto de imperar no es propio de la razón, sino de la voluntad.

1. Imperar es mover, pues dice Avicena que hay cuatro suertes de principios motores: "el que perfecciona, el que dispone, el que impera y el que aconseja". Pero es propio de la voluntad mover a las demás facultades del alma, como se ha dicho. Imperar o mandar es, pues, acto de la voluntad.

---

[a] 2-2 q.83 a.1; *Sent.* 4 d.15 q.4 q.1r ad 3; *De verit.* q.22 a.12 ad 4; *Quodl.* 9 q. a.2.

Sufficient. 1.1 c.10; *De anima* p.1 c.5.

2. Como el ser mandado compete al que está sometido, así imperar o mandar, al que es libre. Mas la raíz de la libertad reside en la voluntad. Luego es propio de la voluntad imperar.

3. Al imperio sigue inmediatamente el acto. Mas el imperio de la razón no es seguido del acto, pues quien juzga que debe hacerse una cosa no la ejecuta en seguida. No es, pues, acto de la razón, sino de la voluntad, imperar.

Por otra parte, dice Gregorio Niseno, con el Filósofo, que "el apetito obedece a la razón". Luego a la razón incumbe imperar.

Respuesta. Imperar es acto de la razón, pero presupone otro acto de la voluntad. Para evidenciarlo, basta considerar que los actos de la voluntad y de la razón mutuamente se sobreponen, pues la razón delibera sobre el acto de querer, y la voluntad quiere deliberar; por lo mismo, a veces el acto de la razón precede al de la voluntad, y viceversa. Y como la influencia del primer acto se prolonga en el siguiente, con frecuencia ocurre que un acto es de la voluntad, pero conservando virtualmente algo del acto de la razón, como se ha dicho del uso y de la elección. Y, a la inversa, puede ser acto de la razón y permanecer en él virtualmente el acto previo de la voluntad.

Ahora bien, imperar es por esencia acto de la razón, pues el que impera ordena a otro hacer una cosa, intimándole la orden o significándole lo que ha de hacer, y esta ordenación es acto racional. Sin embargo, la razón puede intimar o enunciar una orden de doble manera. De un modo absoluto, que se expresa con el verbo en indicativo; así, cuando se dice a alguien: "esto debes hacer". Otras veces la razón intima la orden a otro moviéndole a la vez a obrar. Esta

2. Praeterea, sicut imperari pertinet ad id quod est subiectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod est maxime liberum. Sed radix libertatis est maxime in voluntate. Ergo voluntatis est imperare.

3. Praeterea, ad imperium statim sequitur actus. Sed ad actum rationis non statim sequitur actus non enim qui iudicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur. Ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus [2] dicit, et etiam Philosophus [3], quod "appetitivum obedit rationi". Ergo rationis est imperare.

Respondeo dicendum quod imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari; contingit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis, et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu (q.16 a.1) et de electione (q.13 a.1); et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis.

Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis: imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter. Uno modo, absolute: quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi; sicut si aliquis alicui dicat, "Hoc est tibi faciendum". Aliquando autem ratio intimat

[2] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.16: MG 40,672.
[3] *Ethic.* I c.13 n.17 (BK 1102b26); S.TH., lect.20.

aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc: et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi; puta cum alicui dicitur: "Fac hoc." Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus, est voluntas, ut supra dictum est [4]. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quod imperari sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.

Ad primum ergo dicendum quod imperare non est movere quocumque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum. Quod est rationis.

Ad secundum dicendum quod radix libertatis est voluntas sicut subiectum: sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium quod est "liberum de ratione iudicium" [5], quasi ratio sit causa libertatis.

Ad tertium dicendum quod ratio illa concludit quod imperium non sit actus rationis absolute, sed cum quadam motione, ut dictum est (in c).

intimación se expresa en la forma imperativa: "haz esto". Mas siendo la voluntad, como se ha dicho, el principio que mueve a las demás facultades a la ejecución del acto, las cuales, por lo tanto, no mueven sino en virtud de su moción primera, se sigue que la moción de la razón, cuando impera, procede del impulso de la voluntad. Resulta, pues, que el imperio es un acto de la razón, mas presupone otro de la voluntad, en virtud del cual la razón puede mover con su mandato al ejercicio del acto.

Soluciones. 1. Imperar no es mover de cualquier modo, sino con una intimación que enuncia una orden a otro, lo que es propio de la razón.

2. La raíz de la libertad está en la voluntad como en sujeto propio; mas, como en su causa, reside en la razón. La voluntad puede tender libremente a diversos objetos, porque la razón puede formar diversos conceptos del bien. De ahí que los filósofos definieran el libre albedrío "el libre juicio de la razón", como para indicar que la razón es la causa de la libertad.

3. La objeción muestra que el imperio no es acto de la razón simplemente, sino acompañado de cierta moción, como se ha dicho.

ARTICULO 2

Utrum imperare pertineat ad animalia bruta

Si el imperar pertenece a los animales

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod imperare conveniat brutis animalibus.

1. Quia secundum Avicennam [6], "virtus imperans motum est appetitiva, et virtus exequens motum est in musculis et in nervis". Sed utraque virtus est in

Dificultades. Parece que el imperar conviene a los irracionales.

1. Dice Avicena que "la virtud imperante en el movimiento está en el apetito; la ejecutora, en los músculos y nervios". Pero una y otra se da

[4] Q.9 a.1: cf. I q.82 a.4.
[5] Cf. BOETH., *Maior Comm. in «De interp. Arist.»* l.3 prol.: ML 64,492.
[6] *De anima* p.I c.5.

en los animales. Luego éstos están dotados de imperio.

2. El esclavo es un ser a quien se manda. Pero el cuerpo es para el alma como un esclavo respecto del señor, según afirma el Filósofo. Luego el alma ejerce sobre él su imperio, aun en los animales, compuestos de alma y cuerpo.

3. El hombre, por el imperio, pone el ímpetu para la acción. Pero "este ímpetu a la acción se encuentra también en los irracionales", según el Damasceno. Luego en ellos se encuentra también el imperio.

Por otra parte, el imperio es acto de la razón, como se ha dicho. No estando dotados los animales de razón, no se da en ellos imperio.

Respuesta. Imperar no es sino ordenar a uno hacer una cosa con cierta moción intimativa. Siendo, pues, el ordenar función exclusiva de la razón, es imposible que en los animales, privados de la razón, pueda darse alguna forma de imperio.

Soluciones. 1. La facultad apetitiva impera el movimiento en cuanto mueve a la razón a imperar. Esto sólo se da en el hombre, pues en los animales el apetito no es imperativo, a no ser en el sentido general de principio motivo.

2. En los animales, el cuerpo tiene por qué obedecer, pero el alma no tiene medio de mandar, porque no es capaz de ordenar. No se comportan, pues, como imperante e imperado, sino sólo como motor y móvil.

3. Dicho ímpetu a la acción se verifica de diverso modo en los animales y en el hombre. En los hombres, el impulso a la acción se produce bajo el orden de la razón, y por eso tiene en ellos valor de imperio. En los animales es un ímpetu instintivo natural; pues en seguida que tienen la percepción de lo conveniente o nocivo, se mueve en ellos naturalmente el apetito al deseo o repulsa. Son, pues, ordenados por otro a la acción, no por sí mismos. Por eso, en ellos existe el ímpetu, mas no el imperio.

brutis animalibus. Ergo imperium invenitur in brutis animalibus.

2. Praeterea, de ratione servi est quod ei imperetur. Sed corpus comparatur ad animam sicut servus ad dominum, sicut dicit Philosophus in I "Polit." [7]. Ergo corpori imperatur ab anima, etiam in brutis, quae sunt composita ex anima et corpore.

3. Praeterea, per imperium homo facit impetum ad opus. Sed "impetus in opus invenitur in brutis animalibus", ut Damascenus dicit [8]. Ergo in brutis animalibus invenitur imperium.

Sed contra, imperium est actus rationis, ut dictum est (a.1). Sed in brutis non est ratio. Ergo neque imperium.

Respondeo dicendum quod imperare nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum, cum quadam intimativa motione. Ordinare autem est proprius actus rationis. Unde impossibile est quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium.

Ad primum ergo dicendum quod vis appetitiva dicitur imperare motum, inquantum movet rationem imperantem. Sed hoc est solum in hominibus. In brutis autem animalibus virtus appetitiva non est proprie imperativa, nisi imperativum sumatur large pro motivo.

Ad secundum dicendum quod in brutis animalibus corpus quidem habet unde obediat: sed anima non habet unde imperet, quia non habet unde ordinet. Et ideo non est ibi ratio imperantis et imperati; sed solum moventis et moti.

Ad tertium dicendum quod aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus. Homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis: unde habet in eis impetus rationem imperii. In brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturae: quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso conveniente vel inconveniente, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam. Unde ordinantur ab alio ad agendum: non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et ideo in eis est impetus, sed non imperium.

[7] C.2 n.11 (Bk 1254b4); S.Th., lect.3.

ARTICULO 3

Utrum usus praecedat imperium

Si el uso precede al imperio

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod usus praecedat imperium.

1. Imperium enim est actus rationis praesupponens actum voluntatis, ut supra dictum est (a.1). Sed usus est actus voluntatis, ut supra dictum est (q.16 a.1). Ergo usus praecedit imperium.

2. Praeterea, imperium est aliquid eorum quae ad finem ordinantur. Eorum autem quae sunt ad finem, est usus. Ergo videtur quod usus sit prius quam imperium.

3. Praeterea, omnis actus potentiae motae a voluntate, usus dicitur: quia voluntas utitur aliis potentiis, ut supra (ibid.) dictum est. Sed imperium est actus rationis prout mota est a voluntate, sicut dictum est (a.1). Ergo imperium est quidam usus. Commune autem est prius proprio. Ergo usus est prius quam imperium.

Sed contra est quod Damascenus dicit [8], quod impetus ad operationem praecedit usum. Sed impetus ad operationem fit per imperium. Ergo imperium praecedit usum.

Respondeo dicendum quod usus eius quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, praecedit electionem, ut supra dictum est (q.16 a.4). Unde multo magis praecedit imperium.—Sed usus eius quod

Dificultades. Parece que el uso precede al imperio.

1. El imperio es acto de la razón que presupone acto de la voluntad, como se ha dicho. Pero el uso, como también se dijo, es acto de la voluntad. Luego precede al imperio.

2. El imperio es uno de los actos acerca de los medios. Pero el uso se refiere a los medios. Luego parece que es anterior al imperio.

3. Uso es todo acto de una potencia movida por la voluntad, porque la voluntad, como se ha dicho, usa de todas las potencias. Pero se ha definido el imperio: acto de la razón movida por la voluntad. Luego se reduce a un cierto uso. Siendo, pues, lo común anterior a lo propio, el uso precederá al imperio.

Por otra parte, dice el Damasceno que el ímpetu a la acción precede al uso. Pero tal ímpetu tiene lugar por el imperio; éste, pues, precede al uso.

Respuesta. Si se entiende por uso el acto por el cual la razón refiere los medios al fin, entonces precede a la elección, como ya se ha dicho, y con mayor razón precede al imperio.— En cambio, el uso de los me-

[8] *De fide orth.* l.2 c.22: MG 94,945.

dios, por el que éstos se someten a las facultades de ejecución, es posterior al imperio, ya que el uso del agente está unido al acto de aquello que usa; así, nadie se sirve del bastón sin que éste obre y se mueva de algún modo. En cambio, el imperio no es simultáneo con el acto imperado, pues hay una prioridad natural entre un mandato y la obediencia al mismo, los cuales a veces se separan incluso en el tiempo. Es, pues, evidente que el imperio precede al uso.

Soluciones. 1. No todo acto de la voluntad precede al acto de la razón que llamamos imperio, sino que éste va precedido por la elección y seguido por el uso. En efecto, después de la determinación del consejo, que es un juicio de la razón, la voluntad elige y en seguida la razón impera a quien debe emplear los medios escogidos; finalmente, la voluntad procede al uso, ejecutando el mandato de la razón. A veces es la voluntad ajena, cuando el mandato se dirige a otro; otras veces es la voluntad del mismo imperante, cuando uno se manda a sí mismo.

2. Hay análoga prioridad de los actos a las potencias como de los objetos a los actos. Mas el objeto del uso son los medios para el fin. Luego, por lo mismo que el imperio se refiere al fin, mejor debe concluirse que es anterior al uso que no que le es posterior.

3. Como el acto de la voluntad que usa de la razón para mandar precede al imperio mismo, de igual suerte un cierto imperio de razón precede al uso de la voluntad, en virtud del poder que tienen los actos de estas facultades de tornar y replegarse unos sobre otros.

est ad finem, secundum quod subditur potentiae executivae, sequitur imperium: eo quod usus utentis coniunctus est cum actu eius quo quis utitur; non enim utitur aliquis baculo, antequam aliquo modo per baculum operetur. Imperium autem non est simul cum actu eius cui imperatur: sed naturaliter prius est imperium quam imperio obediatur, et aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est quod imperium est prius quam usus.

Ad primum ergo dicendum quod non omnis actus voluntatis praecedit hunc actum rationis qui est imperium: sed aliquis praecedit, scilicet electio; et aliquis sequitur, scilicet usus. Quia post determinationem consilii, quae est iudicium rationis, voluntas eligit; et post electionem, ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur; et tunc demum voluntas alicuius incipit uti, exequendo imperium rationis; quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi.

Ad secundum dicendum quod, sicut actus sunt praevii potentiis, ita obiecta actibus. Obiectum autem usus est id quod est ad finem. Ex hoc ergo quod ipsum imperium est ad finem, magis potest concludi quod imperium sit prius usu, quam quod sit posterius.

Ad tertium dicendum quod, sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum, praecedit ipsum imperium; ita etiam potest dici quod et istum usum voluntatis praecedit aliquod imperium rationis: eo quod actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur.

ARTICULO 4

Utrum imperium et actus imperatus sint actus unus, vel diversi [a]

Si son un mismo acto el imperio y el acto imperado o bien diversos

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod actus imperatus non sit unus actus cum ipso imperio.

1. Diversarum enim potentiarum diversi sunt actus. Sed alterius potentiae est actus imperatus, et alterius ipsum imperium: quia alia est potentia quae imperat, et alia cui imperatur. Ergo non est idem actus imperatus cum imperio.

2. Praeterea, quaecumque possunt ab invicem separari, sunt diversa: nihil enim separatur a seipso. Sed aliquando actus imperatus separatur ab imperio: praecedit enim quandoque imperium, et non sequitur actus imperatus. Ergo alius actus est imperium ab actu imperato.

3. Praeterea, quaecumque se habent secundum prius et posterius, sunt diversa. Sed imperium naturaliter praecedit actum imperatum. Ergo sunt diversa.

Sed contra est quod Philosophus dicit [b], **quod "ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum". Sed actus imperatus no est nisi propter imperium. Ergo sunt unum.**

Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa, et secundum quid unum. Quinimmo omnia multa sunt secundum aliquid unum, ut Dionysius dicit, ult. cap. "De div. nom." [c]**. Est tamen differentia attendenda in hoc, quod quaedam sunt simpliciter multa, et secundum quid unum:**

Dificultades. Parece que el acto imperado no constituye un mismo acto con el imperio.

1. Son diversos los actos de diversas potencias. Mas el imperio y el acto imperado no provienen de la misma potencia, pues una es la que manda y otra a quien se impera. Por lo tanto, ambos actos no se identifican.

2. Dos cosas separables una de otra son diversas, pues ninguna se separa de sí misma. Pero el imperio y el acto imperado son separables, ya que todo mandato no es seguido del acto mandado. Luego el acto de imperar es distinto del acto imperado.

3. Donde hay prioridad de una cosa sobre otra, hay diversidad. Teniendo, pues, prioridad el imperio sobre el acto imperado, es diverso de él.

Por otra parte, dice el Filósofo que "donde hay una cosa a causa de otra, hay una sola". Pero el acto imperado tiene su razón de ser en el imperio. Por lo tanto, ambos constituyen uno solo.

Respuesta. Nada impide que varias cosas sean a la vez muchas y una bajo diversos aspectos; más aún, todas las cosas múltiples son en algún concepto una sola, como afirma Dionisio. Hay, sin embargo, que notar la diferencia entre lo que es absolutamente múltiple y relativamente uno, o al contrario. Se predica la

[a] 3 q.19 a.2; *De unione Verbi* a.5.
[b] *Topic.* 3 c.2 n.2 (Bk 117a18).
[c] C.13 § 2: MG 3,997; S.Th., lect.2.

unidad lo mismo que el ser, y el ser absoluto es la substancia, y el relativo el accidente, o bien el ser de razón. De ahí que todo lo que es uno en substancia, lo es absolutamente y múltiple sólo relativamente; así, un todo substancial, compuesto de partes integrales o esenciales, es uno absolutamente, pues el todo es ser o substancia en sentido absoluto, y las partes no son ser ni subsisten sino en el todo. Al contrario, las cosas diversas en substancia y unas accidentalmente, son también múltiples absolutamente y sólo forman unidad relativa; como la multitud de individuos forman un pueblo, y muchas piedras un montón, que son unidades de composición y orden. De igual suerte, una multitud de individuos bajo el mismo género o especie son múltiples absolutamente y uno relativamente, porque la unidad de género o de especie forma unidad de ser de razón.

Ahora bien, como en el plano de los seres naturales un todo compuesto de materia y forma — como el hombre, de alma y cuerpo—es un solo ser natural a pesar de la multiplicidad de partes, así, entre los actos humanos, el acto de una potencia inferior se comporta como materia respecto del acto de la superior, en cuanto es producido bajo la influencia de la potencia superior; mientras que el acto de esta causa principal viene a ser como forma respecto del acto de su instrumento. Es, pues, evidente que el imperio y el acto imperado constituyen un solo acto humano, a la manera de un todo, que, como tal, es uno, si bien múltiple en razón de sus partes.

Soluciones. 1. Si fueran dos potencias no subordinadas entre sí, sus actos serían totalmente diversos; mas cuando una potencia mueve a la otra, forman sus actos en cierta manera uno solo, porque "es un solo acto el del motor y el móvil", según dice Aristóteles.

2. De que el imperio y el acto imperado sean entre sí separables, sólo se infiere que son múltiples como partes, como las partes del hombre pueden disgregarse a pesar de su unidad en el todo.

3. Nada impide, en los seres que son múltiples en razón de sus partes y uno en cuanto al todo, que haya prioridad de una parte a otra, como el alma tiene prioridad sobre el cuerpo, y el corazón sobre los otros miembros.

quaedam vero e converso. Unum autem hoc modo dicitur sicut et ens. Ens autem simpliciter est substantia: sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis. Et ideo quaecumque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid. Sicut totum in genere substantiae, compositum ex suis partibus vel integralibus vel essentialibus, est unum simpliciter: nam totum est ens et substantia simpliciter, partes vero sunt entia et substantiae in toto. Quae vero sunt diversa secundum substantiam, et unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter, et unum secundum quid: sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus acervus; quae est unitas compositionis, aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quae sunt unum genere vel specie, sunt simpliciter multa, et secundum quid unum: nam esse unum genere vel specie, est esse unum secundum rationem.

Sicut autem in genere rerum naturalium, aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis, actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam: sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa.

Ad primum ergo dicendum quod, si essent potentiae diversae ad invicem non ordinatae, actus earum essent simpliciter diversi. Sed quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo unus: nam "idem est actus moventis et moti", ut dicitur in III "Physic." [11].

Ad secundum dicendum quod ex hoc quod imperium et actus imperatus possunt ab invicem separari, habetur quod sunt multa partibus. Nam partes hominis possunt ab invicem separari, quae tamen sunt unum toto.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet in his quae sunt multa partibus et unum toto, unum esse prius alio. Sicut anima quodammodo est prius corpore, et cor est prius aliis membris.

ARTICULO 5

Utrum actus voluntatis imperetur [a]

Si el acto de la voluntad es imperado

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod actus voluntatis non sit imperatus.

1. Dicit enim Augustinus, in VIII "Confess." [12]: "Imperat animus ut velit animus, nec tamen facit". Velle autem est actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non imperatur.

2. Praeterea, ei convenit imperari, cui convenit imperium intelligere. Sed voluntatis non est intelligere imperium: differt enim voluntas ab intellectu, cuius est intelligere. Ergo actus voluntatis non imperatur.

3. Praeterea, si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur. Sed si omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere: quia actus voluntatis praecedit actum imperantis rationis, ut dictum est (a.1): qui voluntatis actus si iterum imperatur, illud iterum imperium praecedet alius rationis actus, et sic in infinitum. Hoc autem est inconveniens, quod procedatur in infinitum. Non ergo actus voluntatis imperatur.

Dificultades. Parece que el acto de la voluntad no es imperado.

1. Dice San Agustín: "Manda el ánimo que quiera el ánimo y, no obstante, no le hace querer". Pero el querer es acto de la voluntad. Luego éste no es imperado.

2. No conviene mandar sino a quien entiende el mandato. Mas la voluntad no puede entenderlo, sino sólo la inteligencia. Luego el acto de voluntad no es imperado.

3. De ser imperado un acto de la voluntad, por igual razón lo serán todos. Mas entonces se tendrá un proceso infinito, porque el imperio de la razón supone un acto de la voluntad, el cual, a su vez, supondrá otro mandato, y así hasta el infinito. Por lo tanto, siendo tal proceso infinito imposible, el imperio no afecta al acto de la voluntad.

---

[a] *Ethic.* 1 lect.20.
[11] C.3 n.1.5 (Bk 202a18; b20); S.Th., lect.4.5.
[12] C.9: ML 32,758.

Por otra parte, todo lo que está en nuestro poder está sometido a nuestro mandato. Pero sobre todo están en nuestro poder los actos de la voluntad, ya que se llaman voluntarios en cuanto que tenemos poder sobre ellos. Luego los actos de la voluntad son imperados.

Respuesta. El imperio, como se ha dicho, es el acto de la razón que ordena hacer algo con un cierto impulso de la voluntad. Es, por otra parte, evidente que la razón puede disponer del acto de la voluntad; y por lo mismo que puede juzgar que es bueno querer algo, también puede ordenar bajo mandato que el hombre lo quiera. El acto de la voluntad puede, por lo tanto, ser objeto de imperio.

Soluciones. 1. El mismo San Agustín dice en el lugar citado que, cuando el alma se manda a sí misma querer de una manera perfecta, ya sin más quiere; si alguna vez manda y no quiere, es que el imperio no es entonces perfecto. Esto acaece cuando la razón fluctúa, por diversos motivos, entre mandar o no mandar, y así su imperio es imperfecto.

2. Así como en los miembros corporales cada uno no obra para sí solo, sino para todo el cuerpo, como el ojo ve para todo el hombre, lo mismo pasa con las facultades del alma. La inteligencia no entiende sólo para sí, sino para todas las potencias, y la voluntad también quiere para todas. Por eso el hombre puede mandarse a sí mismo, en calidad de ser inteligente y dotado de voluntad.

3. Siendo el imperio un acto de la razón, no son imperados sino los actos sometidos a ella. En cuanto al primer acto de la voluntad, no recibe una orden de la razón, sino procede del impulso natural o de una causa superior, como se ha dicho. No se da, pues, proceso al infinito.

Sed contra, omne quod est in potestate nostra, subiacet imperio nostro. Sed actus voluntatis sunt maxime in potestate nostra: nam omnes actus nostri intantum dicuntur in potestate nostra esse, inquantum voluntarii sunt. Ergo actus voluntatis imperantur a nobis.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis, cum quadam motione, aliquid ad agendum. Manifestum est autem quod ratio potest ordinare de actu voluntatis: sicut enim potest indicare quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit. Ex quo patet quod actus voluntatis potest esse imperatus.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, animus, quando perfecte imperat sibi ut velit, tunc iam vult: sed quod aliquando imperet et non velit, hoc contingit ex hoc quod non perfecte imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc, quod ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum vel non imperandum: unde fluctuat inter duo, et non perfecte imperat.

Ad secundum dicendum quod, sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, ut oculus videt toti corpori; ita etiam est in potentiis animae. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis; et voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, inquantum est intelligens et volens.

Ad tertium dicendum quod cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur, qui rationi subditur. Primus autem voluntatis actus non est ex rationis ordinatione, sed ex instinctu naturae, aut superioris causae, ut supra dictum est (q.9 a.4). Et ideo non oportet quod in infinitum procedatur.

ARTICULO 6

Utrum actus rationis imperetur [a]

Si el acto de la razón es imperado

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod actus rationis non possit esse imperatus.

1. Inconveniens enim videtur quod aliquid imperet sibi ipsi. Sed ratio est quae imperat, ut supra (a.1) dictum est. Ergo rationis actus non imperatur.

2. Praeterea, id quod est per essentiam, diversum est ab eo quod est per participationem. Sed potentia cuius actus imperatur a ratione, est ratio per participationem, ut dicitur in I "Ethic." [13]. Ergo illius potentiae actus non imperatur, quae est ratio per essentiam.

3. Praeterea, ille actus imperatur, qui est in potestate nostra. Sed cognoscere et iudicare verum, quod est actus rationis, non est semper in potestate nostra. Non ergo actus rationis potest esse imperatus.

Sed contra, id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest. Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium: dicit enim Damascenus (nt.8) quod "libero arbitrio homo exquirit, et scrutatur, et iudicat, et disponit". Ergo actus rationis possunt esse imperati.

Respondeo dicendum quod, quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de actu suo. Unde etiam actus suus potest esse imperatus.—Sed attendendum est quod actus rationis potest considerari dupliciter. Uno modo, quantum ad exercitium actus. Et sic actus rationis semper imperari potest: sicut cum indicitur alicui quod attendat, et ratione

Dificultades. Parece que el acto de la razón no puede ser imperado.

1. Es absurdo que uno pueda mandarse a sí mismo. Mas, como se ha dicho, la razón es la que impera. Luego no puede mandar a sus propios actos.

2. Lo que es por esencia es diverso de lo que es sólo por participación. Mas los actos imperados por la razón sólo son racionales por participación, como dice el Filósofo. Luego no son imperados los actos de la razón misma, que son racionales por esencia.

3. Son imperados los actos que están en nuestro poder. Pero no siempre está en poder nuestro conocer y juzgar la verdad, que son actos racionales. Estos actos de la razón no pueden ser imperados.

Por otra parte, lo que hacemos por nuestro libre albedrío, podemos nosotros imperar. Mas nosotros ejercemos libremente nuestros actos racionales, pues dice el Damasceno: "El hombre por el libre albedrío indaga, escruta, juzga y dispone". Por lo tanto, los actos de la razón pueden ser imperados.

Respuesta. Por el poder que tiene la razón de reflexionar sobre sí misma, así como puede ordenar los actos de las demás potencias, también puede ordenar los suyos propios, los cuales, por lo mismo, están sometidos a su imperio.—Debe notarse, sin embargo, que un acto de la razón puede ser considerado de dos modos: en cuanto al ejercicio o producción del mismo, y en este sentido puede

[a] *De virtut.* q.1 a.7.

[13] C.13 n.15.17 (Bk 1102b13; b26); S. Th., lect 20.

imperarse siempre, como cuando se indica a uno que atienda y razone; o bien se considera desde el punto de vista del objeto, en cuyo caso pueden tomarse en cuenta dos actos intelectuales: uno referente a la aprehensión de la verdad, y éste no está en nuestro poder, sino que depende de la luz, natural o sobrenatural, de nuestra inteligencia, y por lo mismo no puede ser imperado; otro es el acto de asentimiento a las verdades percibidas; mas entonces, si son tales verdades que la razón se adhiere a ellas naturalmente, como los primeros principios, el asentir o disentir no está en nuestro poder, sino es natural, por lo que se substrae a nuestro imperio. Finalmente, están las verdades aprehendidas que no convencen al entendimiento y, por lo tanto, le permiten asentir o disentir, o al menos suspender su juicio por algún motivo cualquiera. El asentimiento o disentimiento a tales verdades está en nuestro poder y es objeto, por lo mismo, de imperio.

Soluciones. 1. La razón se impera a sí misma del propio modo que la voluntad se mueve a sí, tornando por reflexión sobre sus propios actos y moviéndose de uno al otro, como ya se dijo.

2. Dada la diversidad de objetos sometidos a nuestra razón, nada se opone a que ésta se participe a sí misma, como en el conocimiento de las conclusiones se incluye el conocimiento de los principios.

3. La solución es obvia según lo dicho.

utatur. Alio modo, quantum ad obiectum: respectu cuius, duo actus rationis attenduntur. Primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat. Et hoc non est in potestate nostra: hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis, vel naturalis vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc, actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, dum his quae apprehendit assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae: et ideo, proprie loquendo, nec imperio subiacet. Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere, propter aliquam causam: et in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit.

Ad primum ergo dicendum quod ratio hoc modo imperat sibi ipsi, sicut et voluntas movet seipsam, ut supra dictum est (q.9 a.3): inquantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum, et ex uno in aliud tendit.

Ad secundum, dicendum quod, propter diversitatem obiectorum quae actui rationis subduntur, nihil prohibet rationem seipsam participare: sicut in cognitione conclusionum participatur cognitio principiorum.

Ad tertium patet responsio ex dictis (in c).

ARTICULO 7

Utrum actus appetitus sensitivi imperetur [a]

Si los actos del apetito sensitivo son imperados

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod actus sensitivi appetitus non sit imperatus.

1. Dicit enim Apostolus, Rom. 7,15: "Non enim quod volo bonum, hoc ago": et Glossa [14] exponit quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit. Sed concupiscere est actus appetitus sensitivi. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio nostro.

2. Praeterea, materia corporalis soli Deo obedit, quantum ad transmutationem formalem, ut in Primo [15] habitum est. Sed actus appetitus sensitivi habet quandam formalem transmutationem corporis, scilicet calorem vel frigus. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio humano.

3. Praeterea, proprium motivum appetitus sensitivi est apprehensum secundum sensum vel imaginationem. Sed non est in potestate nostra semper quod aliquid apprehendamus sensu vel imaginatione. Ergo actus appetitus sensitivi non subiacet imperio nostro.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus [16] dicit, quod "obediens rationi dividitur in duo, in desiderativum et irascitivum", quae pertinent ad appetitum sensitivum. Ergo actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis.

Respondeo dicendum quod secundum hoc aliquis actus imperio nostro subiacet, prout est in potestate nostra, ut supra dictum est (a.5 "Sed contra"). Et ideo ad intelligendum qualiter actus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis, oportet conside-

Dificultades. Parece que los actos del apetito sensitivo no son imperados.

1. Dice el Apóstol: "El bien que quiero no lo hago". Y la Glosa explica que se trata de las pasiones de deseo que el hombre no quiere y, sin embargo, cede a ellas. Mas la pasión es acto del apetito sensitivo; por lo tanto, éste no está sujeto a nuestro imperio.

2. La materia sólo obedece a Dios en sus transformaciones cualitativas, como se ha probado en la primera parte. Mas el apetito sensitivo es la sede de estas transmutaciones corpóreas, por ejemplo, de calor o de frío. Luego los actos del apetito no están sometidos al imperio humano.

3. El motivo propio del apetito sensible son los objetos aprehendidos por el sentido o la imaginación. Mas, no estando siempre en poder nuestro la aprehensión sensible o de la imaginación, no se someten tampoco a nuestro imperio los actos del apetito.

Por otra parte, dice Gregorio Niseno que "lo concupiscible y lo irascible", que constituyen el apetito sensitivo, "obedecen a la razón". Luego los actos del apetito se someten a nuestro imperio.

Respuesta. Hemos visto que en tanto se someten los actos a nuestro imperio en cuanto tenemos poder sobre ellos. Para saber, pues, en qué medida los actos del apetito sensible están sometidos al imperio de la razón, hemos de atender hasta qué

[a] I q.81 a.3; infra q.56 a.4 ad 3; q.58 a.2; *De verit.* q.25 a.4; *De virtut.* q.1 a.4.
[14] *Glossa ordin.*; AUGUSTINUS, *Contra Iulian* l.3 c.26: ML 44,734.
[15] Q.65 a.4; q.91, a.2; q.110 a.2.
[16] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.16: MG 40,672

punto tenemos dominio sobre ellos. Mas el apetito sensitivo difiere del intelectual, o voluntad, en que aquél esta ligado a un órgano corporal y para su actuación depende no sólo de la potencia del alma, sino también de la disposición del órgano, como la visión depende a la vez de la potencia visual y de la cualidad del ojo que facilita o impide la visión. Así también, un acto del apetito sensible depende, a la vez, de la potencia apetitiva y de las disposiciones corporales.

Por otra parte, la actividad de una potencia del alma depende de un conocimiento o aprehensión, que, si es imaginativo y, en consecuencia, particular, es regulado por el conocimiento universal de la razón, como toda virtud activa particular va dirigida por una virtud universal. En consecuencia, bajo este aspecto los actos del apetito sensitivo están sometidos al imperio de la razón; mas las cualidades y disposiciones corporales no se le subordinan y ellas impiden a su vez que esta sumisión de los movimientos sensibles a la razón sea completa.

Y aun acontece, a veces, que estos movimientos del apetito se susciten súbitamente ante la aprehensión de una imagen o una sensación; entonces este movimiento se substrae al imperio de la razón, bien que ésta, de haberla previsto, hubiera podido evitarlo. Por eso afirma el Filósofo que la razón ejerce sobre la parte irascible y concupiscible no un "dominio despótico", propio del amo con su esclavo, sino un "dominio político o real", como se ejerce para con los hombres libres que no están totalmente sometidos a un poder.

Soluciones. 1. Que el hombre quiera no tener concupiscencia y, sin embargo, la sienta, depende de las disposiciones corporales, que impiden que el apetito sensible se someta to-

raro qualiter sit in potestate nostra. Est autem sciendum quod appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali, dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporalis organi dispositione: sicut visio ex potentia visiva, et qualitate oculi, per quam iuvatur vel impeditur. Unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis.

Illud autem quod est ex parte potentiae animae, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quae est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universali. Et ideo ex ista parte, actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis. — Qualitas autem et dispositio corporis non subiacet imperio rationis. Et ideo ex hac parte, impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis.

Contingit etiam quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus. Et tunc ille motus est praeter imperium rationis: quamvis potuisset impediri a ratione, si praevidisset. Unde Philosophus dicit, in I "Polit." [1], quod ratio praeest irascibili et concupiscibili non "principatu despotico", qui est domini ad servum; sed "principatu politico aut regali", qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus ne totaliter se-

[1] C.2 n.11 (Br. 1254b5); S.Th., lect.3.

quatur imperium rationis. Unde et Apostolus ibidem subdit (v.23): "Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae".—Hoc etiam contingit propter subitum motum concupiscentiae, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitus sensitivi. Uno modo, ut praecedens; prout aliquis est aliqualiter dispositus secundum corpus, ad hanc vel illam passionem. Alio modo, ut consequens; sicut cum ex ira aliquis incalescit. Qualitas igitur praecedens non subiacet imperio rationis: quia vel est ex natura, vel ex aliqua praecedenti motione, quae non statim quiescere potest. Sed qualitas consequens sequitur imperium rationis: quia sequitur motum localem cordis, quod diversimode movetur secundum diversos actus sensitivi appetitus.

Ad tertium dicendum quod, quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu, nisi sensibili praesente; cuius praesentia non semper est in potestate nostra. Tunc enim homo potest uti sensu cum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi.—Apprehensio autem imaginationis subiacet ordinationi rationis, secundum modum virtutis vel debilitatis imaginativae potentiae. Quod enim homo non possit imaginari quae ratio considerat, contingit vel ex hoc quod non sunt imaginabilia, sicut incorporalia; vel propter debilitatem virtutis imaginativae, quae est ex aliqua indispositione organi.

talmente al imperio de la razón. Por eso el Apóstol añade en el mismo lugar: "Veo otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente". Lo que también deriva de los movimientos súbitos de concupiscencia, de que hemos hablado en la respuesta.

2. Puede haber una doble relación de las disposiciones corporales a los actos del apetito sensible. O bien aquéllas preceden, como en el hombre, que tiene predisposición corporal para tal o tal pasión, o bien son consiguientes, como el que se enardece bajo el ímpetu de la ira. Las disposiciones precedentes no están sometidas a la razón, porque provienen de la naturaleza o de un movimiento anterior que no puede en seguida calmarse. Mas, si son subsiguientes, puede la razón someterlas a su imperio, porque van ligadas al movimiento local del corazón, que se mueve diversamente según los diversos actos del apetito sensible.

3. Pues que para la percepción del sentido se requiere la presencia del objeto exterior, no está en poder nuestro percibir una cosa por los sentidos sino en presencia de lo sensible, lo cual no siempre está a nuestra disposición; en presencia de este objeto, podemos a voluntad usar de nuestros sentidos, excepto si hay impedimento orgánico.—Pero la aprehensión imaginativa se somete al orden de la razón según el vigor o debilidad imaginativa lo permiten. Cuando el hombre no puede imaginar lo que la razón observa o examina, proviene, o de que los conceptos no son imaginables por ser incorpóreos, o del defecto de la imaginación, debido a una indisposición orgánica.

ARTICULO 8

Utrum actus animae vegetabilis imperetur [a]

Si los actos de la vida vegetativa son imperados

Dificultades. Parece que los actos de la vida vegetativa se someten al imperio de la razón.

1. Las facultades sensibles son más nobles que las fuerzas de la vida vegetativa. Pero aquéllas se someten al imperio de la razón. Luego mucho más estas fuerzas fisiológicas.

2. El hombre es llamado "mundo en pequeño" porque el alma está en el cuerpo como Dios en el mundo. Pero a Dios en el mundo le obedecen todas las cosas. Luego en el hombre todas las fuerzas, aun las de la vida vegetativa, obedecen al imperio de la razón.

3. No hay lugar a alabanza y censura sino en los actos sometidos a la razón. Pero en los actos concernientes a la nutrición y generación hay lugar al elogio y censura, a la virtud y al vicio, como ocurre en la gula, lujuria y virtudes opuestas. Luego los actos de estas potencias se subordinan al imperio de la razón.

Por otra parte, dice Gregorio Niseno que "las potencias de nutrición y generación no son dominadas por la razón".

Respuesta. Entre nuestros actos, unos proceden del apetito natural y otros del apetito animal o intelectual, pues todo agente de algún modo apetece el fin. Mas el apetito natural no va precedido de un conocimiento previo, como el apetito animal o intelectual. Por otra parte, la razón impera en calidad de facultad cognoscitiva; de ahí que sólo pueden someterse al imperio de la razón los actos

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod actus vegetabilis animae imperio rationis subdantur.

1. Vires enim sensitivae nobiliores sunt viribus animae vegetabilis. Sed vires animae sensitivae subduntur imperio rationis. Ergo multo magis vires animae vegetabilis.

2. Praeterea, homo dicitur "minor mundus" [18], quia sic est anima in corpore, sicut Deus in mundo. Sed Deus sic est in mundo, quod omnia quae sunt in mundo, obediunt eius imperio. Ergo et omnia quae sunt in homine, obediunt imperio rationis, etiam vires vegetabilis animae.

3. Praeterea, laus et vituperium non contingit nisi in actibus qui subduntur imperio rationis. Sed in actibus nutritivae et generativae potentiae, contingit esse laudem et vituperium, et virtutem et vitium: sicut patet in gula et luxuria, et virtutibus oppositis. Ergo actus harum potentiarum subduntur imperio rationis.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus [19] dicit, quod "id quod non persuadetur a ratione, est nutritivum et generativum".

Respondeo dicendum quod actuum quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam autem ex appetitu animali vel intellectuali: omne enim agens aliquo modo appetit finem. Appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis et intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehensivae virtutis. Et ideo actus illi qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt a ratione imperari: non autem actus illi qui procedunt ex appetitu naturali. Huiusmodi autem sunt actus vegetabilis animae: unde Gregorius Nyssenus (Nemesius, l.c.) dicit quod "vocatur naturale quod generativum et nutritivum". Et propter hoc, actus vegetabilis animae non subduntur imperio rationis.

Ad primum ergo dicendum quod, quanto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior, et magis subditus imperio rationis. Unde ex hoc ipso quod vires animae vegetabilis non obediunt rationi, apparet has vires infimas esse.

Ad secundum dicendum quod similitudo attenditur quantum ad aliquid: quia scilicet, sicut Deus movet mundum, ita anima movet corpus. Non autem quantum ad omnia: non enim anima creavit corpus ex nihilo, sicut Deus mundum; propter quod totaliter subditur eius imperio.

Ad tertium dicendum quod virtus et vitium, laus et vituperium, non debentur ipsis actibus nutritivae vel generativae potentiae, qui sunt digestio et formatio corporis humani; sed actibus sensitivae partis ordinatis ad actus generativae vel nutritivae; puta in concupiscendo delectationem cibi et venereorum, et utendo, secundum quod oportet, vel non secundum quod oportet.

[a] 2-2 q.148 a.1 ad 3; 3 q.15 a.2 ad 1; q.19 a.2; *Sent.* 2 d.20 q.1 a.2 ad 3; *De verit.* q.13 a.4; *Quodl.* 4 q.11 a.1.

[18] ARISTOT., *Phys.* 8 c.2 n.2 (Bk 252b26); S.TH., lect.4.

[19] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.22: MG 40,692.

procedentes del apetito animal o intelectual, no los que derivan del apetito natural, cuales son los de la vida vegetativa. Por eso, el mismo Gregorio Niseno añade que "se llama natural lo generativo y nutritivo". Los actos de la vida vegetativa no están, pues, bajo el imperio de la razón.

Soluciones. 1. Cuanto un acto es más inmaterial, tanto es más noble y más sometido al imperio de la razón. El hecho de que las fuerzas fisiológicas no obedecen a la razón demuestra, pues, que son de orden ínfimo.

2. La semejanza es sólo parcial; como Dios mueve el mundo, así el alma mueve al cuerpo. Mas no hay semejanza total, porque el alma no creó el cuerpo como Dios el mundo; por eso éste se somete plenamente al imperio divino.

3. La virtud y el vicio, la alabanza y vituperio, no se refieren a los actos de la vida nutritiva y generativa en sí mismos, como la digestión y formación del cuerpo humano, sino a los actos de la vida sensible ordenados a ellos, cuales son las pasiones de los placeres de la gula y venéreos, o el uso de los mismos cuando y como no se debe.

ARTICULO 9

Utrum actus exteriorum membrorum imperentur [a]

Si los actos de los miembros externos son imperados

Ad nonum sic proceditur.. Videtur quod membra corporis non obediant rationi quantum ad actus suos.

1. Constat enim quod membra corporis magis distant a ratione quam vires animae vegetabilis. Sed vires animae vegetabilis non obediunt rationi, ut dictum est

Dificultades. Parece que los miembros del cuerpo no obedecen en sus actos a la razón.

1. Es patente que los miembros corporales distan más de la razón que las fuerzas vitales del alma. Pero estas fuerzas de la vida vegetativa no

[a] 1 q.81 a.3 ad 2; infra q.56 a.4 ad 3; q.58 a.2; *Sent.* 2 d.20 q.1 a.2 ad 3; *De pot.* q.3 a.15 ad 4.

obedecen a la razón, como se ha dicho. Luego mucho menos los miembros corporales.

2. El corazón es primer principio del movimiento animal. Pero los movimientos del corazón no van sometidos al imperio de la razón, pues nota Gregorio Niseno que "las pulsaciones no obedecen a la persuasión racional". Por lo tanto, los movimientos de los miembros corporales no obedecen a la razón.

3. Dice San Agustín que "los movimientos de los órganos de la generación a veces surgen inoportunos, cuando no son queridos; a veces, cuando son queridos, defraudan el ánimo, que arde en la concupiscencia y languidece en el cuerpo". Luego los movimientos de los órganos compóreos no obedecen a la razón.

Por otra parte, dice San Agustín: "El ánimo impera, y se mueve la mano con tanta facilidad que apenas se distingue del servicio el imperio".

Respuesta. Los miembros corporales son como los órganos de las potencias del alma, de suerte qué su obediencia a la razón se regula por el modo de obedecer de estas mismas potencias. Y como sólo las facultades sensibles se someten al imperio de la razón, mas no las potencias naturales, síguese que sólo los miembros del cuerpo que en sus movimientos dependen de aquéllas, se hallan sujetos al imperio racional; mas no los que son producidos por las potencias naturales.

Soluciones. 1. Los miembros no se mueven a sí mismos, sino son movidos por las potencias del alma, algunas de las cuales son más próximas a la razón que las fuerzas de la vida vegetativa.

2. En los actos que pertenecen al dominio de la inteligencia y voluntad

(a.8). Ergo multo minus membra corporis.

2. Praeterea, cor est principium motus animalis. Sed motus cordis non subditur imperio rationis: dicit enim Gregorius Nyssenus [20] quod "pulsativum non est persuasibile ratione". Ergo motus membrorum corporalium non subiacet imperio rationis.

3. Praeterea, Augustinus dicit, XIV "De civ. Dei" [21], quod "motus membrorum genitalium aliquando importunus est, nullo poscente: aliquando autem destituit inhiantem, et cum in animo concupiscentia ferveat, friget in corpore". Ergo motus membrorum non obediunt rationi.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII "Confess." [22]: "Imperat animus ut moveatur manus, et tanta est facilitas, ut vix a servitio discernatur imperium".

Respondeo dicendum quod membra corporis sunt organa quaedam potentiarum animae. Unde eo modo quo potentiae animae se habent ad hoc quod obediant rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra. Quia igitur vires sensitivae subduntur imperio rationis, non autem vires naturales; ideo omnes motus membrorum quae moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.

Ad primum ergo dicendum quod membra non movent seipsa, sed moventur per potentias animae; quarum quaedam sunt rationi viciniores quam vires animae vegetabilis.

Ad secundum dicendum quod in his quae ad intellectum et vo-

[20] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.22: MG 40,693
[21] C.16: ML 41,425.
[22] C.9: ML 32,758.

luntatem pertinent, primum inventur id quod est secundum naturam, ex quo alia derivantur: ut ā cognitione principiorum naturaliter notorum, cognitio conclusionum; et a voluntate finis naturaliter desiderati, derivatur electio eorum quae sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam. Principium autem corporalis motus est a motu cordis. Unde motus cordis est secundum naturam, et non secundum voluntatem: consequitur enim sicut per se accidens vitam, quae est ex unione animae et corporis. Sicut motus gravium et levium consequitur formam substantialem ipsorum: unde et a generante moveri dicuntur, secundum Philosophum in VIII "Physic." [23]. Et propter hoc motus iste "vitalis" dicitur. Unde Gregorius Nyssenus (l.c. nt.20) dicit quod, sicut generativum et nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale. Pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in XIV "De civ. Dei" [24], hoc quod motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex poena peccati: ut scilicet anima suae inobedientiae ad Deum in illo praecipue membro poenam inobedientiae patiatur, per quod peccatum originale ad posteros traducitur.

Sed quia per peccatum primi parentis, ut infra dicetur (q.85 a.1 ad 3), natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono quod homini divinitus erat collatum; ideo consideranda est ratio naturalis quare motus huiusmodi membrorum specialiter rationi non obedit. Cuius causam assignat Aristoteles in libro "De causis motus animalium" [25], dicens "involuntarios esse motus cordis et membri pudendi", quia scilicet ex aliqua apprehensione huiusmodi membra commoventur, inquantum scilicet intellectus et phantasia repraesentant

se encuentra en primer término algo natural, de donde derivan los restantes; así, del conocimiento natural de los primeros principios deriva el conocimiento de las conclusiones, y del deseo natural del fin, la elección de los medios para el fin. De igual modo, el movimiento del corazón, que es principio de todos los movimientos naturales, es natural, no voluntario, y como propiedad resultante de la unión vital del alma y cuerpo, así como el movimiento de los cuerpos graves y leves resulta de la misma forma substancial y es producido, según el Filósofo, por la misma causa que lo engendra. Por eso, tales movimientos son llamados "vitales". Y Gregorio Niseno añade que este movimiento del corazón, que él llama pulsativo porque se manifiesta en la pulsación de las venas, no obedece a la razón, como tampoco los de la generación y nutrición.

3. Según dice San Agustín, es en pena del pecado el que los movimientos de los órganos genitales no obedezcan a la razón, para que el alma sufra el castigo de su desobediencia a Dios, sobre todo en aquellos miembros mediante los cuales se transmite a la posteridad el pecado original.

Mas como por el pecado de nuestro primer padre la naturaleza ha quedado abandonada a sí misma, perdidos los dones sobrenaturales concedidos por Dios, según diremos más tarde, se ha de investigar la causa natural de que tales movimientos especialmente no obedezcan a la razón. Esta causa la asigna Aristóteles diciendo que "son involuntarios los movimientos del corazón y de los órganos genitales", porque su conmoción proviene de alguna aprehensión, en cuanto el entendimiento y la fantasía

[23] C.4 n.7 (BK 255b35); S.Th., lect.8.
[24] C.17.20: ML 41,425.428.
[25] C.11 (BK 703b5)

representan algunas imágenes que concitan las pasiones del alma, de las cuales proviene la excitación de esos miembros. Dicha conmoción no se produce según el mandato de la razón, porque para ello se requiere cierta alteración natural de calor o de frío, la cual no depende del imperio de la razón. Y esto acontece especialmente en los dos mencionados órganos, porque son cada uno de ellos como un viviente separado, en razón de ser principios de vida, y todo principio vital es virtualmente un todo. El corazón es, en efecto, el principio vital de los séntidos, y el órgano generador produce la virtud seminal que virtualmente contiene todo el animal. Por eso tienen sus propios movimientos naturales, pues los principios, como ya se ha dicho, forzosamente son naturales.

aliqua ex quibus consequuntur passiones animae, ad quas consequitur motus horum membrorum. Non tamen moventur secundum iussum rationis aut intellectus, quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis frigiditatis, quae quidem alteratio non subiacet imperio rationis. Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum, inquantum est principium vitae, principium autem est virtute totum. Cor enim principium est sensuum: et ex membro genitali virtus exit seminalis, quae est virtute totum animal. Et ideo habent proprios motus naturaliter, quia principia oportet esse naturalia, ut dictum est (ad 2).

INTRODUCCION A LA CUESTION 18

DE LA BONDAD Y MALICIA DE LOS ACTOS HUMANOS

1. Orden y sentido de la cuestión

Comienza Santo Tomás el pequeño tratado de la bondad y malicia de los actos humanos, dividido en cuatro cuestiones: a) *De la bondad y malicia de estos actos en general* (q.18); b) *De la bondad y malicia del acto interior* (q.19); c) *De la bondad y malicia del acto exterior* (q.20); d) *Las propiedades o consecuencias de esta bondad y malicia* (q.21).

Este tratado va insertado como parte del tratado de los actos humanos. Después de estudiados estos actos en su naturaleza y trazada la división psicológica de los mismos en su ser o distintas especies psíquicas, viene ahora la división moral en sus especies morales de bien y mal.

En esta cuestión 18 puede notarse su división, muy desigual, en dos partes: *a)* La existencia del bien y del mal en nuestros actos (a.1).

b) Los principios o fuentes de esta bondad o malicia, que son tres: el objeto (a.2), el fin (a.3), las circunstancias (a.4); de nuevo, los tres son considerados como posibles principios de bondad y malicia, específicas o accidentales: el objeto (a.5), el fin (a.6.7) y las circunstancias (a.10.11); insertándose en medio la consideración de los actos indiferentes (a.8.9).

Este importante bloque de cuestiones, en que se exponen los principios de la moralidad, no presenta doctrinas del todo nuevas o por primera vez expuestas en la *Suma*. Son especulaciones teológicas de los temas planteados ya por Abelardo, y cuya discusión recoge incidentalmente Pedro Lombardo en sus *Sentencias* [1]. Como exposición de esos textos, los maestros siguientes fueron desarrollando lentamente tales temas. Santo Tomás tiene ya un amplio esbozo de estas cuestiones en su comentario a las *Sentencias* [2]; sus soluciones básicas permanecen inmutadas en otras varias recensiones de sus obras, sobre todo *De malo* (q.2). Aquí en la *Suma* han recibido sus varias doctrinas dispersas una estructuración nueva y más amplia, íntegramente original en numerosos puntos. Y, sobre todo, por primera vez ha desglosado el Aquinate estas cuestiones del lugar precario que ocupaban en los tratados *De peccatis*, ordenándolas aquí como principios esenciales y prolegómenos a toda moral futura.

---

[1] *Sent.* 2 d.36.38.40.
[2] *Sent.* 2 d.36.38.40.

2. *El «ser moral» de nuestros actos*

Todavía han parecido prolegómenos muy breves, y estaban llamados a recibir inusitada amplitud en muchos aspectos. Ante todo, Santo Tomás comienza ya por las especies de bien y mal, sin anteponer el concepto y doctrina general de moralidad. El Angélico no emplea—en su tiempo aún no existían—los términos abstractos de *moralidad* e *inmoralidad*; pero es patente que lo que se diga de la bondad y malicia en general, de los actos buenos y malos, se ha dicho de la moralidad en cuanto tal, porque no hay más moralidad que el bien y el mal. Por eso, bajo los términos equivalentes «de la bondad y malicia de nuestros actos», veremos que Santo Tomás inserta en estas cuestiones todas las soluciones y doctrinas que se plantean bajo el epígrafe de *La moralidad en general*.

Tales cuestiones introductorias sobre la *naturaleza de la moralidad* comienzan ya a desarrollarse poco después de Santo Tomás, con Durando y los nominalistas. Estos ya proponían el tema: qué añade el ser moral—«la rectitud o deformidad del acto»—sobre la substancia natural del acto humano, planteando así el problema del constitutivo del *ser moral* como distinto del *ser físico* en el mundo [3].

La cuestión tomó aún proporciones mayores con Suárez y los teólogos clásicos. Pero, sobre todo a partir de Kant, estos temas se han amplificado de manera extraordinaria. El fundador de la nueva ética del deber, racionalista y formalista, es el que más investigó y puso de moda las especulaciones sobre la moralidad y sus fundamentos, la norma moral, los principios morales, imperativos, ley moral, etc. Y el influjo de Kant fué inmenso en los sistemas filosóficos posteriores. Ello dió motivo a los autores católicos para construir a este propósito una suerte de *Criteriología moral*, con la exposición detallada de fundamentos, criterios y normas morales, y la crítica de los sistemas morales contrarios. Así han hecho de este punto el problema moral más fundamental, *el lugar propio* para la investigación de los supremos principios morales.

Son, sin duda, nuevos aspectos del problema moral, que en el Angélico no se encuentran expresamente planteados. Pero sí encontramos en él los supremos principios del orden moral, que no son las disquisiciones kantianas, o afines, sobre el deber y el imperativo categórico, sino los establecidos por él en las ideas del fin y del bien, en la tendencia natural de la voluntad al bien sumo o beatitud y en la ordenación consiguiente de nuestros actos al fin último, que es el mismo orden moral. No hay que buscar otros principios supremos de la moralidad, puesto que de ellos se derivan todos los demás aspectos esenciales de la misma. Así, las nociones de norma moral, del deber, de la ley, obligación y sanción son aspectos subordinados y secundarios, que nacen de aquel fundamento específico del orden moral. Dichas ideas del deber, obligación y sanción tienen su puesto propio en el *Tratado de las leyes*, que son los principios externos del obrar humano, como efectos de las mismas. Los cuales, en esta estructuración tomista de fundamentos morales, vienen en pos de los principios inmanentes de la finalidad y de la tendencia al bien moral mediante principios virtuosos.

Por eso el sistema moral del Angélico no puede adoptar, como la ética kantiana, la fisonomía de moral del deber puro. La mejor parte de la vida moral, natural y sobrenatural, no es rigurosamente preceptiva, sino de heroísmo, de perfección y consejo. Su fisonomía propia estará en ser la moral de los fines y del bien racional, traducida en el plano sobrenatural como moral de la caridad, que es la máxima característica.

[3] F. Ismayl, *Ethica secundum S. Thomam et Kant* (Romae 1931), p.5088.

3. *Los principios o fuentes de la moralidad*

Así se llaman los principios inmediatos, de los que depende el bien y el mal moral de los actos humanos. La bondad y malicia de estos principios, definida según su conformidad o disonancia a las reglas morales, se comunica a la acción humana y refluye en ella. Han sido, pues, llamados por la teología posterior principios o fuentes de moralidad estos tres aspectos determinantes de las acciones buenas y malas de que habla Santo Tomás: *el objeto, el fin y las circunstancias*. Ninguno podrá encontrar otra fuente del bien y del mal distinta de ellos; y toda la moralidad habrá de brotar de alguno de estos tres principios, o de todos juntos, que de ordinario concurren a moralizar nuestras acciones.

En esta cuestión Santo Tomás ha sistematizado de un modo definitivo dicha doctrina de los principios de moralidad, que quedará casi inmutada en la teología posterior.

a) El objeto. La moralidad objetiva e intrínseca (a.2.5)

Después de haber ligado el orden moral al orden ontológico, sentando en el artículo 1 que el bien y el mal se fundan en la plenitud del ser, propia de nuestros actos, o en el defecto de esta plenitud, Santo Tomás pasa en seguida a establecer las bases de la moralidad intrínseca, fundada en los bienes objetivos. La especulación no era nueva, pues había sido el tema ampliamente discutido por los doctores sobre el texto de las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

El origen de la cuestión había sido la teoría radical lanzada por Abelardo. Este había esbozado un sistema de *perfecto subjetivismo moral*. La moralidad del acto, afirmaba, se define únicamente por la intención que ha motivado tal acto. La acción exterior es de suyo indiferente; así, la misma acción de homicidio puede ser buena o mala, según se haga por amor de la justicia o por venganza. Dios mira no lo que hacemos, sino la intención y ánimo que ponemos en nuestras obras. Si algunas, como el adulterio y perjurio, se dicen malas, no es en cuanto actos, sino en cuanto proceden de un vicio de la voluntad [4].

Condenada por el concilio de Sens, la teoría subjetivista de Abelardo fué en seguida combatida por Pedro Lombardo, el cual además estableció las bases de la verdadera solución y recogió de los maestros de su época la nomenclatura que había de prevalecer en la materia. Se ha de admitir, ante todo, decía, una bondad esencial a todos los actos, puesto que todo acto viene de Dios como causa primera, y en este sentido es

[4] P. Abaelardi, *Ethica*: ML 178,644; *Dialogus*: ML 178,1652.—Santo Tomás se hace eco de estas discusiones sobre la moralidad intrínseca en *De malo* q.2 a.4.

esencialmente bueno, *essentia sui*. Pero algunos de estos actos son *ex genere* buenos, como otros *ex genere* malos, de aquel género de obras en sí mismas—*in se*—buenas o malas. Ciertos actos de tal modo son intrínsecamente malos, *ex genere, in se, per se peccata*, que ninguna intención buena puede remediar su malicia intrínseca. Otros, aun siendo intrínsecamente buenos, *ex genere, per se, in se boni*, pueden hacerse malos por un fin e intención mala [5].

Estas designaciones de la bondad o malicia intrínsecas hicieron ley en las escuelas. Los maestros trataron sólo de precisar tales términos. A veces con poca fortuna, como Guillermo de Auxerre [6], que distinguía, dentro de la bondad o malicia genéricas—*bonum vel malum in genere*—, algunos actos que son necesariamente tales, *in se et secundum se*, cuya bondad o malicia no puede ser mudada, y otros que sólo son *in se*, cuya bondad puede ser viciada por fines o circunstancias malas, o cuya ilicitud puede levantarse por dispensa divina por no ser del género de los *prohibita quia mala* y en el fondo ser actos indiferentes, como la prohibición de matar al hombre, de que fué dispensado, v. gr., Abrahán.

La nueva distinción no estaba bien precisada ni se impuso. En cambio, Felipe el Canciller explicaba con exactitud la fórmula del *bonum in genere:* «genus accipitur pro actu coniuncto cum debita materia». Es decir, la bondad genérica se define por la materia *circa quam*, el objeto material sobre que versa cada acto [7].

Santo Tomás, ya desde su comentario a las *Sentencias*, aceptaba plenamente esta tradición teológica sobre la moralidad intrínseca. Pero introdujo una importante precisión: Dicha bondad o malicia intrínseca a muchos actos es *su bondad o malicia objetivas*, la que deriva del objeto. De ahí su primera afirmación: *La acción humana deriva su primera y esencial bondad o malicia del objeto* (a.2).

El motivo es evidente. El bien moral está fundado en la plenitud de ser correspondiente a los actos humanos. Mas el primer grado esencial de ser cada cosa lo obtiene de su forma específica, que le constituye en su esencia. Esta forma esencial la reciben los actos humanos de su objeto. Por eso, también la bondad primera les es dada por el objeto nuevo, y de modo semejante la malicia intrínseca y esencial les es comunicada por los objetos malos.

Así, pues, la *moralidad intrínseca*, correspondiente a esta moralidad primaria y esencial, según la cual ciertos actos son en sí mismos buenos o malos, es definida como *moralidad objetiva* y es determinada *por el objeto* de cada acción. El Angélico se cuida en seguida de establecer la ecuación entre las antiguas fórmulas y la nueva y más exacta expresión. El *bonum vel malum ex genere* es el *bonum vel malum ex obiecto*. De igual suerte, ese género y ese objeto son la materia *circa quam*, la materia sobre que versa y recae la acción humana, ya que el objeto especifica los actos como término pasivo y material o como principio activo y motivo formal de la voluntad en el orden de intención (a.2 ad 3). Tampoco el Aquinate encuentra diferencia fundada en los matices de acto bueno o malo *in se, secundum se*, que también significan la moralidad intrínseca y objetiva.

Por fin, una última aclaración: Esta expresión ambigua de *bonum vel malum ex genere* se ha de entender de la bondad o malicia específica, *genere pro specie accepto, eo modo loquendi quo dicimus humanum genus totam humanam speciem* [8]. El objeto formal, en efecto, comunica a las acciones la especie moral ínfima. Siempre tuvo este sentido, y se conserva aún en teología moral el término antiguo de *genus* para designar las especies morales intrínsecas: *actus bonus vel malus ex genere* [9].

También Santo Tomás define con frecuencia en qué consiste este objeto moral especificativo de la bondad o malicia intrínseca. No coincide siempre con el objeto del acto en su ser físico. «El objeto de los actos libres se constituye en bueno o malo moralmente por su relación a la regla moral, en cuanto es conforme a la razón», norma de moralidad intrínseca [10]. Tales o parecidas fórmulas aparecen con frecuencia en Santo Tomás. A veces es una circunstancia, accidental al objeto del acto físico, la que le constituye en objeto moral, v. gr., la circunstancia de ajenas hace de todas las cosas que substraemos objeto de hurto. Y siempre este objeto moral referente al orden de la razón viene determinado por el objeto o materia inmediata de virtudes y vicios.

Siguiendo el esquema de la cuestión, Santo Tomás vuelve de nuevo sobre el objeto, afirmando que *las diferencias del bien y el mal objetivas en los actos humanos son siempre específicas* (a.5).

Era ya evidente por lo anterior que esta diferencia de objetos buenos y malos determinan la especie moral fundamental de nuestros actos, pues que les comunican la primera y esencial moralidad. Santo Tomás insiste en ello, aplicando ya la teoría de los contrarios al bien y al mal morales. El mal no sólo es privación de bien, sino una forma o término contrario respecto del bien (a.5 ad 2; a.8 ad 1). Con esta teoría ha corregido la metafísica agustiniana del bien, como pura privación y tinieblas, perfilando—como más tarde (q.71) se explica—la doctrina de la esencia del mal y del pecado [11]. Por lo mismo, el bien y el mal son diferencias *per se* en los objetos morales y constituyen siempre las especies primeras de los actos humanos.

Así, pues, Santo Tomás deja ante todo asentada, contra el subjetivismo moral de Abelardo, la existencia de la *moralidad objetiva intrínseca*, de que se dan ciertas acciones naturalmente y por sí mismas buenas o malas, independientemente de la intención subjetiva del hombre.

Es una tesis *cierta y de fe en la moral católica*.

Sobre este tema ha insistido Santo Tomás especialmente en el pasaje célebre de la *Summa contra Gentiles* (3,129). Allí probaba, contra todo el positivismo moral y jurídico, la existencia de este orden moral objetivo e independiente de la voluntad humana por el concepto del bien específicamente humano, que es el bien conveniente a la naturaleza ra-

---

[5] PETRI LOMBARDI *Libri IV Sententiarum* l.2 d.36.40: ed. Quaracchi (1916) p.504.519.

[6] *Summa aurea* (París 1500) fol.127.218.

[7] Véase también historiado este punto, con su correspondiente documentación, en O. LOTTIN, *Le problème de la moralité intrinséque d'Abélard à S. Thomas d'Aquin:* Psychologie et Morale, cit., II p.421-465.

[8] Q.18 a.2. Santo Tomás había establecido la equivalencia de estas fórmulas sobre la moralidad intrínseca ya desde las *Sentencias (In Sent.* 2 d.36 q.1 a.5; *De malo* q.2 a.4 ad 5).

[9] Santo Tomás conserva también otra acepción de bondad genérica en la enumeración de la cuádruple bondad que puede tener un acto (a.4): «*Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio*... Alia secundum speciem... secundum obiectum conveniens...» Esta bondad genérica, anterior a las tres formas de bondad derivadas del objeto, fin y circunstancias, es la bondad *ontológica o natural inherente* a toda acción, aun mala, por la que Pedro Lombardo llamaba a todo acto bueno *essentia sui*, según consta por el texto paralelo de *Sent.* 2 d.36 q.1 a.5, en que se conserva esa designación de Lombardo: «*prima bonitas*... ex essentia actus... communis est omnibus actibus».

[10] Q.18 a.5.8; q.19 a.1 ad 3; *De malo* q.2 a.4.

[11] L. B. GILLON, O. P., *La théorie des oppositions et la théologie du péché au XIII siècle* (París 1937) p.125ss.

cional en su triple serie de relaciones o exigencias esenciales para con Dios, para consigo mismo y para con la sociedad. Es la argumentación siempre invocada por los autores católicos para demostrar esta diferencia intrínseca y específica del bien y del mal en los actos humanos, basada siempre en el orden objetivo, frente a los sistemas positivistas modernos.

b) Las circunstancias (a.3.10.11)

Después del objeto, Santo Tomás expone la doctrina de las circunstancias como segundo principio de la moralidad. Con ello completa la enseñanza de la cuestión 7, construyendo una síntesis definitiva sobre la naturaleza y moralidad de las circunstancias, cuyos principios y fórmulas serán siempre repetidas por la teología posterior.

Fundado en la misma analogía e inserción del orden moral en el orden ontológico, el Santo asegura que las circunstancias deben añadir bondad o malicia al acto humano, puesto que en las cosas la plenitud del ser se obtiene por los accidentes que completan la substancia; de modo semejante, «la plenitud de bondad», debida al acto humano, habrá de acrecentarse en gran medida con las circunstancias convenientes, en calidad de accidentes que lo perfeccionan; y, a su vez, el acto malo es causado por defecto de tales circunstancias.

Esta moralidad, derivada de las circunstancias, por su naturaleza es secundaria y accidental. ¿Pueden, no obstante, constituir alguna vez la especie moral de los actos? Santo Tomás define en seguida la doctrina de las circunstancias que mudan especie (a.10). «El proceso de la razón no es determinado a uno», como el de la naturaleza; la voluntad libre es más móvil y puede dirigirse a varios términos subordinados. El acto voluntario es por eso susceptible de varias especificaciones morales. De ahí que, constituída la acción en su especie por el objeto, pueden agregársele diversas circunstancias que impliquen una relación especial de conformidad o disonancia con el orden de la razón, como robar lo sagrado, injuriar a los padres, etc. Y todo orden especial a la razón determina nueva especie moral. Estas circunstancias, si bien permanecen simples accidentes de la primera especie moral, se constituyen en una nueva condición objetiva—*transeunt in conditionem objecti*—añadiendo al acto *su propia especie* de bondad o malicia. Pueden dar la primera especificación buena o mala a los actos indiferentes; a veces «mudan la bondad del acto trocándolo en malo» (a.5 ad 4), y otras simplemente añadirán nueva especie a la primera bondad o malicia del acto.

Y junto a las circunstancias constitutivas de nueva especie—*mutantes speciem*—están las circunstancias meramente *agravantes o atenuantes de la moralidad* (a.11). Esta es la forma más general y la condición propia de las circunstancias, que, como tales, son accidentes modificativos del valor moral del acto humano, suponen una primera calificación específica y vienen a agravar su bondad y malicia o a restar grados a las mismas, como la mayor o menor cantidad de lo hurtado, el acto más o menos remiso, etc.

Tales circunstancias, agravantes o atenuantes, son simples determinaciones de la primera bondad o malicia objetiva, como en general los accidentes sólo añaden modificaciones a la substancia.

La síntesis de las circunstancias en esta cuestión 18 queda así concisa, limitada a los principios, sin las aplicaciones que los moralistas prácticos detallan sobre cada circunstancia. La cuestión disputada *De*

malo (a.6-8) ofrece una exposición más rica del mismo tema, y contiene sobre todo la noción de circunstancias *aggravantes in infinitum*, aquellas que cambian la especie teológica mudando el acto de pecado venial a mortal

c) El fin (a.4-7)

La doctrina sobre el fin, como principio de la moralidad de los actos, es de tanta raigambre agustiniana como aristotélica. En los pasajes antes citados de Pedro Lombardo se relata la opinión contraria al subjetivismo de Abelardo, según la cual ciertos actos son en sí malos y siguen tales a pesar de la nobleza de la intención, y de igual suerte hay actos por su naturaleza buenos que nunca pueden hacerse malos por ninguna intención. El Maestro de las Sentencias, apoyado en San Agustín, rechaza esta última parte: «Todo acto, por bueno que sea en sí, puede viciarse del todo por una intención mala» [12]. Con ello ya plantea todo el problema de la influencia moral del fin.

Este fin de que aquí se trata es sólo el *finis operantis*, los fines subjetivos y extrínsecos al acto, las intenciones particulares del agente. El *finis operis* u objetivo es el mismo objeto de la acción exterior, porque ésta tiende a realizar su objeto como fin inmediato—v. gr., la limosna tiene por fin socorrer al pobre—y porque, además, el agente debe intentarlo como fin para contraer su bondad (q.72 a.3 ad 2).

Los actos humanos derivan también su bondad o malicia moral del fin (a.4). Es principio evidente, pues que del fin depende el ser de la acción humana como de principio esencial y, por tanto, también la bondad inherente de la misma.

Añade en seguida el Angélico que *todo fin comunica siempre a los actos moralidad específica, nuevas especies de bondad o malicia* (a.6). Y esto, porque la acción humana completa se desdobla en dos elementos, el acto interior de la voluntad y el acto exterior. Ahora bien, el fin es el objeto propio de la voluntad interior. Por lo mismo, al fin le compete *por sí mismo* ser *especificativo* del acto humano. Las demás circunstancias sólo en cuanto se refunden en el objeto y por alguna nota que mude su condición moral dan nueva especie al acto. Pero el fin es siempre especificativo, como objeto del acto interior; y Santo Tomás llama *formal* a esta especie moral del fin, comparada con la especie del objeto exterior (a.6).

Sin embargo, la bondad o malicia derivadas del fin se superponen, como algo añadido, a la moralidad primera que viene del objeto. El resultado es que cuantas veces los fines subjetivos acompañan la acción exterior, en ella se dan al menos dos especies morales. La materia moral, como se ha dicho, es muy compleja. La razón y voluntad, principios de este orden, no se determinan a uno, como la naturaleza, y pueden abarcar en su tendencia y ordenación diversas especies y formas de bienes. La intención entonces se desdobla en dos: la volición del *finis operis*, de la bondad objetiva del acto, y su ordenación ulterior al *finis operantis*, a otros fines extrínsecos; v. gr., la limosna hecha por amor de Dios, el estudio para obedecer a los padres. Así sucede cuando ambas especies son buenas o ambas malas. Sólo en los actos indiferentes por su objeto, el fin bueno o malo comunicará la primera especie moral a los mismos.

---

[12] *Sent.* 2 d.40.

Comparadas ambas especies morales del mismo signo—v. gr., un acto bueno ordenado a un fin bueno o una obra mala realizada con una intención mala—, ¿cuál de las dos es la esencial al acto, la moralidad del fin o la del objeto? Los teólogos observan que la acción externa, en cuanto tal, sigue siendo especificada por la bondad o malicia del objeto como especie primaria y esencial. La bondad del fin es accidental al acto y añadida [13]. De lo contrario, tendríamos que una misma sería la especie moral de todos los actos virtuosos de justicia, de fortaleza o templanza, realizados por caridad y referidos por esta virtud imperante al fin superior de la misma. El fin extrínseco no puede mudar la naturaleza objetiva de los actos externos, determinados al bien o al mal por su especie objetiva. Quien por caridad cumple muchas obras de justicia, éstas reciben la especificación propia de actos de justicia.

No obstante, Santo Tomás enseña, siguiendo a Aristóteles, que «quien roba para cometer adulterio es más adúltero que ladrón», porque la especie del acto interior es formal con relación a la especie material y secundaria del objeto externo (a.6.7). Tal doctrina supone, sin embargo, que el fin sea *causa adecuada y motivo total* de los actos externos. Estos serán elegidos entonces como *puntos medios* e instrumentos para el logro de aquel fin interno. Así también quien por puro amor de Dios realizara muchos actos virtuosos. En rigor, la moralidad reside en la voluntad interior y de ella se comunica a la acción externa. Por eso, el agente moral se denomina principalmente bueno o malo por esa intención caritativa o de adulterio, como causas principales de su obrar moral, más que por los actos materiales que para satisfacer aquellas intenciones subjetivas ejecuta.

d) La unión del bien y el mal moral en el mismo acto

La cuestión se hace más compleja cuando se comparan especies morales de signo contrario, es decir, se trata de un acto bueno por el objeto, pero ordenado a un mal fin, o viceversa. ¿Puede el mismo acto ser a la vez bueno y malo?

Aquí se impone con más fuerza la distinción del fin, como *causa y motivo parcial* de la acción, o del fin como *causa total y adecuada* de la elección del acto externo.

Consideremos ante todo el primer aspecto. Es bien frecuente en el mundo moral el caso de fines parciales malos que se insertan y vician las obras buenas, v. gr., dar limosna por motivo parcial de vanagloria. Aun entonces, buenos teólogos, como Juan de Santo Tomás, Salmanticenses y Gonet, creyeron que no puede darse tal unión del bien y del mal moral en el mismo acto [14]. *Es,* no obstante, *cierta y común la tesis* contraria, que puede enunciarse en la siguiente *regla moral:*

[13] Billuart, *De actibus humanis* d.4 a.3.

[14] Io. *a* Sto. Thoma, *Cursus theol.* in 1-2 d.9 a.4 n.7-15; Salmanticenses, *De bonit. et malit. hum. act.* d.6 dub.7 n.155; Gonet, *De moralitate hum. act.* d.4 a.1 n.385.—No niegan estos teólogos la experiencia evidente de que diversos fines extrínsecos y circunstancias malas vician mil veces parcialmente nuestros actos buenos, sino explican el hecho de otro modo. Juan de Santo Tomás sostiene, por ejemplo, que tales intenciones malas, sobreañadidas a la obra buena, constituyen *actos parciales distintos.* Esta explicación es válida quizá en algunos casos, v. gr., en los fines antecedentes o subsiguientes de que habla Santo Tomás (q.19 a.7 ad 2), mas no en los fines concomitantes a la acción buena; la voluntad no pone entonces dos actos distintos, puesto que el fin subjetivo, y con mayor razón la circunstancia mala, afectan inseparablemente la obra buena y recaen sobre ella como materia, v. gr., la vanidad al dar limosna, las distracciones al acto de oración. Cf. Billuart, o.c., a.4; ed.cit., p.326.

El acto bueno por su objeto, parcialmente motivado por un fin extrínseco malo, o al que acompaña una circunstancia mala, permanece substancialmente bueno y sólo es parcial o accidentalmente malo. Así lo enseña expresamente Santo Tomás [15], fundado en el mismo principio de la pluralidad de especies morales en el mismo acto físico. Puesto que obtiene su moralidad de tres principios diversos, puede recibir una especie buena y otra mala. El bien y el mal son contrarios y se excluyen en cuanto a un mismo aspecto y forma. Sería contradictorio poner un acto a la vez bueno y malo en la misma especie moral de objeto o fin, como un cuerpo no es blanco y negro por la misma parte. Mas no bajo distintos aspectos y en diversas especies morales (q.20 a.6). En nuestro caso, el agente intenta y quiere a la vez la bondad de la limosna y el motivo malo de vanagloria, recibiendo así el influjo bueno y malo de ambos.

La experiencia, además, confirma ampliamente esta regla moral, pues ni aun los más perfectos se ven libres, en sus obras buenas, de numerosos, aunque leves, desórdenes provenientes del fin o de circunstancias viciadas.

Muy distinto es el caso en que un fin subjetivo sea *causa total y adecuada* del acto externo. Entonces da lugar a dos reglas importantes en este problema de la unión de la moralidad del fin con la moralidad de la acción objetiva. Santo Tomás ha tocado estos aspectos más tarde [16], ya que afectan tanto a la moralidad del acto humano en general como a la bondad o malicia del acto interno y externo. Las insertamos aquí, como expresión de la doctrina común e interpretación obvia de esos textos del Santo:

a) *Un acto objetivamente bueno, puesto únicamente por un fin malo, se hace enteramente malo.* La bondad de la acción externa queda totalmente viciada por el fin malo, que es *motivo único* de la acción. Así, el que da limosna a un pobre con la única intención de pervertirle.

Son claras las razones morales de este principio. El bien entonces sólo es *elegido* como *puro medio* e instrumento para conseguir el fin malo. La obra buena no ha sido objeto de *intención,* sino de mera *elección,* pues el que quiere el objeto bueno únicamente por un fin malo ha excluído plenamente este bien de su intención, y, por ende, su bondad no se comunica a la voluntad ni influye en el acto interior. De ahí el axioma teológico que expresa esto mismo: *Bonitas non contrahitur nisi intendatur.*

b) *Un acto objetivamente malo, referido a un fin bueno, aun como motivo adecuado del mismo, sigue siendo totalmente malo.* Así, la mentira para salvar la propia vida, procurar el aborto para salvar la vida de la madre. Es el famoso principio moral de que *el fin no justifica los medios.* Lo había enunciado ya San Pablo con su famosa sentencia (Rom. 3,8): *Et non... faciamus mala ut eveniant bona.* Y es *tesis cierta* y siempre enseñada por la moral católica, a pesar de las calumnias de autores racionalistas contra las doctrinas morales de los jesuítas. Ningún teólogo católico ha defendido *en teoría* la licitud de los medios malos para obtener fines buenos [17]. Santo Tomás expresa-

[15] 1-2 q.18 a.4 ad 3; *In Sent.* 2 d.36 q.1 a.5: «Et ideo contingit actum habere bonitatem ex materia, et tamen eum male fieri propter indebitas circumstantias».

[16] Q.19 a.7 ad 2.3; q.20 a.2.

[17] Se cita en contra entre los Padres a Casiano por haber defendido la licitud de la mentira en caso de necesidad (*Collat.* 17: ML 49,1062). Ello no implica la teoría general de que el fin justifica los medios, sino error sobre un caso particular, de que la mentira sea un acto intrínsecamente malo. En cambio, esta moral laxa de

mente condena esto (q.19 a.7 ad 3): «La voluntad es mala no solamente cuando obra el mal bajo la razón de mal o por un motivo malo, sino cuando hace algo en sí malo por un fin bueno». Y, por lo mismo, también el acto voluntario.

En efecto, desde el momento en que intenta un objeto en sí malo, la voluntad del fin queda viciada en cuanto mueve a una mala acción, porque contiene virtualmente la malicia del medio escogido. Es la diferencia existente entre el bien y el mal, que el bien ha de ser objeto de positiva intención para que se comunique a la voluntad; pero el mal no es en sí deseable, y no sólo no ha de quererse, sino que se debe evitar. De lo contrario, casi nadie pecaría, pues casi nadie en sus actos intenta directamente el mal; el pecado se contrae por ir ligado a otra cosa que la voluntad apetece. Poco importa que yo quiera el mal como medio o como fin; en ambos casos yo lo quiero positivamente, y esto hace mala la voluntad. Los teólogos expresan esto con la siguiente fórmula: *Bona intentio vitiatur ex mala electione, et mala electio non cohonestatur ex bona intentione* [18]. Como dijimos, el fin es término del acto de intención, y el medio, de un acto de elección.

Es, como se ve, el solo caso en que la influencia del fin se encuentra limitada por la malicia del medio. También en el orden físico la forma no comunica su perfección a la materia si ésta no le es apropiada. En el orden moral, el fin ejerce el oficio de forma, y el medio, de materia; la perfección del fin no se comunica al medio que, objetivamente, no le es apropiado. Y, por ende, el fin nunca justifica los medios en sí malos [19].

Puede, sí, afirmarse que la malicia de tales actos queda atenuada por el fin bueno; ligera atenuación, ya que no ha impedido la volición del acto malo. El infierno, como se dice, está lleno de buenos deseos...

4. *La indiferencia de los actos humanos (a.8-9)*

Es el tema restante tratado en esta cuestión de la bondad y malicia en general (a.8-9), que completa la enseñanza anterior de la moralidad intrínseca y de la influencia del fin y circunstancias en los actos morales.

La noción de actos humanos indiferentes tiene, como es sabido, dos aspectos. Pueden entenderse actos indiferentes *en abstracto*, considerada sólo la especie moral derivada del objeto; o bien se habla de los actos indiferentes *en concreto*, considerada la moralidad de los actos en todo el conjunto de circunstancias y relaciones individuales.

La idea de actos indiferentes en su especie moral fué siempre admitida. El error de Abelardo era justamente declarar todos los actos indiferentes objetivamente; su moralidad dependería únicamente de la intención del fin. Contra él se proclamaba, ya desde Pedro Lombardo, la existencia de la moralidad intrínseca, constituída por ciertas acciones buenas o malas en sí mismas, es decir, por su especie objetiva. Quedaba, por lo tanto, al margen de ellas un campo de actos no cualificados moralmente, sino indiferentes *secundum speciem*. Tales son las

que el fin justifica los medios encaja muy bien en la concepción utilitarista y positivista que juzga de la bondad de las obras por la utilidad que ellas reportan, y ha sido defendida por numerosos partidarios de estos sistemas. Cf. CATHREIN, *Moralphilosophie* I p.326ss; PRÜMMER, *Manuale Theol. Moralis* I n.124.

[18] BILLUART, *De act. hum.* d.4 a.3.

[19] O. LOTTIN, *Principes de morale* I p.169.

numerosas acciones desprovistas de bondad o malicia objetiva e intrínseca, como escribir, pasear, ir al campo. La existencia de esta clase de actos no la discute ningún teólogo [20].

El verdadero problema de la indiferencia de los actos humanos en concreto, sólo más tarde, hacia 1235, comenzó a agitarse. Son los primeros maestros de la escuela franciscana los que plantean la cuestión y proponen la solución contraria. Los actos, decía Juan de la Rochelle, se hacen buenos o malos por el fin bueno o malo que en ellos se intenta; pero hay otros, como el comer, que se hacen por un fin puramente natural, ni bueno ni malo. Estos actos, aun deliberados, permanecen moralmente indiferentes. Las palabras, rectificaba Odón de Rigaud, no pueden quedar indiferentes, porque, si no son dichas por un buen propósito, son ociosas y malas. Pero sí muchos actos del hombre en los que se intenta sólo un bien o comodidad de la naturaleza; éstos, no referidos a Dios ni al fin malo, son indiferentes.

San Buenaventura recoge la teoría apoyándola en la doctrina propia de la tradición agustiniana. Los actos humanos, decía, son ordenados unos positivamente a Dios y otros no. Aquéllos son siempre buenos, pero los segundos no son todos malos; porque ciertamente que algunos serán referidos a un fin indebido y, por lo tanto, serán malos. Pero otros son simplemente referidos a un bien de la naturaleza; en éstos ha habido negligencia de ordenarlos a Dios, por lo que están desprovistos de bondad moral. Sería pedir demasiado a la humana fragilidad el deber de pensar siempre en Dios y hacer todas sus obras por El. Estos actos, pues, aun deliberados, son indiferentes en el orden moral. Dios no los imputa ni a falta ni a mérito, dejando así un campo de acción en que nos movemos libremente, sin ofenderle y sin obligación de ordenarlo a El [21].

Tal es la tesis de los actos indiferentes *en concreto*, propugnada después por A. de Hales, Escoto y toda la escuela escotista. Contra ella, Santo Tomás, con gran originalidad, perfiló la verdadera y definitiva solución, deshaciendo la confusión, propia de la corriente agustiniana, entre el mérito sobrenatural y la bondad natural de los actos, y proclamando el valor de bondad moral de las virtudes de los filósofos, aun sin mérito sobrenatural [22].

1. *Existen actos humanos indiferentes en su especie, que por su objeto y naturaleza intrínseca no son buenos ni malos* (a.8). Esta primera parte era reconocida por todos. Santo Tomás lo apoya en un argumento claro. Si bien la voluntad tiende siempre al bien natural o al mal bajo la razón de algún bien sensible, sin embargo, en el orden moral, el principio especificativo de los actos es el objeto en cuanto con-

[20] Es citado por muchos Escoto (*In Sent.* 2 d.7) como único partidario de la tesis opuesta de que no existen actos neutros o indiferentes por su especie, pues que todos los objetos del acto humano serían convenientes o disconformes con el orden de la razón. Esta atribución es rechazada por su discípulo Montefortino. Y en verdad, Escoto más bien se acerca a la teoría de Abelardo de la indiferencia de todos los actos por su especie objetiva, ya que, inaugurando el positivismo teológico y voluntarismo de Ockam, Gerson, Pedro d'Ailly y los nominalistas, afirma que «no hay acto alguno bueno *ex genere tantum sive ex solo objecto*, a no ser el amor de Dios, ni acto malo intrínsecamente o por su objeto, sino el odio a Dios». Todos los demás son buenos o malos por la sola voluntad de Dios o precepto divino (SCOTO, *In Sent.* 4 d.26: ed. VIVES, Opera, t.19 p.148).

[21] S. BONAVENT., *In Sent.* 2 d.41 a.1 q.3: ed. Quaracchi, t.2 p.943-1. Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles* II, p.470-489.

[22] La solución la daba ya Santo Tomás, justa y definitiva, desde su *Comentario a las Sentencias* l.2 d.40 a.5; *De malo* q.2 a.4-5. En la *Suma* introduce el concepto nuevo del objeto moral, definido por el orden a la razón.

forme o disconforme con las reglas de la razón. Pero he aquí que el objeto de muchos actos humanos no contiene esta relación, ni de positiva conformidad ni de disonancia con la regla de la razón. Estos actos, pues, como pasear, mover un objeto, no implican en sí valor alguno de moralidad y han de llamarse indiferentes en su especie objetiva, constituyendo el grupo de aquellos actos que pueden hacerse buenos o malos por la ley positiva, *boni, quia praecepti; mali, quia prohibiti.* Su moralidad objetiva es, pues, neutra o indiferente, ya que los actos, en sí mismos buenos o malos, son tales antes de toda ley positiva, aun divina, y no pueden por una ley mudar su intrínseca y esencial especificación moral.

2. *Ningún acto deliberado puede ser en concreto e individualmente indiferente* (a.9). Es la tesis propia del Angélico, que pronto se trocó en doctrina común defendida por la generalidad de los teólogos, clásicos y modernos, contra la posición contraria de la escuela escotista y algunos teólogos aislados, como Vázquez, el cardenal Viva y ciertos autores recientes [23].

Y es que tal enseñanza teológica no fué innovada por Santo Tomás, sino que tiene su apoyo y base firme en la revelación. En el Evangelio condena Jesucristo las palabras ociosas; de todas ellas habrá de darse cuenta en el día del juicio (Mt. 12,36). Y el texto de San Pablo (1 Cor. 10,31) enuncia una cierta obligación de referir todas las obras del cristiano, aun los mismos actos naturales de comer y beber, a la gloria de Dios. Por eso ya los Padres, en especial San Gregorio, aquí alegado por el Angélico [24], argüían lógicamente y enseñaban que también—y con mayor motivo—serían condenadas como malas todas las obras ociosas, es decir, aquellos actos indiferentes no rectificados ni moralizados por un fin honesto «de justa necesidad o pía utilidad» (a.9, *Sed contra*).

Santo Tomás da además a la tesis un rigor necesario y alcance universal. No sólo en el plano teológico, decía, sino también en el campo de la moral natural, todos los actos libres puestos por el hombre *son necesariamente buenos o malos* [25].

No es cuestión de los actos indeliberados, los cuales, por definición, están fuera del orden moral. Trátase de sólo los actos plenamente humanos, ordenados por la razón, que orienta la voluntad a un fin determinado.

Todos ellos por necesidad irán afectados de alguna circunstancia que los califique como actos buenos o malos, al menos *la intención del fin.*

El Angélico deja a un lado las mil circunstancias que pueden moralizar los actos concretos y sólo considera la del fin. Por ser deliberados, la razón los ordenará necesariamente a un fin, pues éste es su oficio: *rationis est ordinare.* O bien esa ordenación es hecha al fin debido al hombre, que es el *bonum honestum,* y entonces el acto es moralmente bueno; o bien no es el fin debido y conforme a la razón, y el acto será desordenado y malo. No cabe medio alguno en esta disyuntiva, ni existe, por lo mismo, posibilidad de que los actos morales ordenados por la razón no sean buenos o malos [26].

[23] Cf. PRÜMMER, *Manuale Theol. Moralis* I n.129.

[24] S. GREGOR., *Hom. 6 in Evang.:* ML 76,1098. Cf. Ps.-HIERONYMUS, *In Psalm.* 16: ML 26,910.

[25] *In Sent.* 2 d.40 a.5: «Quod nullus actus a voluntate deliberata progrediens potest esse qui non sit bonus vel malus, *non tantum secundum theologum sed etiam secundum moralem philosophum*».

[26] Bastantes teólogos en pos de Suárez (*De bonit. et malit. hum. actuum* d.10 sect.3 n.10), Valencia, Alvarez, Salmanticenses, etc., admiten una excepción a esta regla moral de Santo Tomás: que se dan actos deliberados indiferentes *per accidens* en aquel que por ignorancia invencible juzga que existe tal indiferencia de actos. Obrando según esta conciencia, ejecutará en rigor su acción formalmente indiferente. Esta tesis es suscitada de nuevo y defendida por Frins (*De actibus humanis* [Friburgi 1904] II n.519ss, con amplia bibliografía sobre la cuestión). Sin embargo, con los tomistas clásicos y recientemente Prümmer (o.c., I n.130), Mons. A. Lanza (*Theologia Moralis* [Romae 1949] I n.160), debemos rechazar aun esta excepción: Sería atentar al principio universal y necesario que aquí establece Santo Tomás. El hombre, por necesidad, ordena sus actos o a un fin honesto, y su acción es buena, o a un fin desordenado, y su acto es malo. El caso de conciencia invencible no se aplica aquí. Se trata de un error especulativo—lo mismo que los errores sobre el grado de mérito de nuestros actos—, no de un error práctico, de quien estima a mala la acción buena y como tal tendiera a ella. En nuestro caso, ese tal pone la acción con todos los requisitos que él estima suficientes para que no sea mala. Tiene, pues, voluntad positiva del bien; y su acción es buena.

5. *La obligación de ordenar todos los actos al fin honesto*

En dicha tesis, y sobre todo en la prueba alegada por el Angélico, va englobado otro gran principio moral, que el Santo propone y defiende conjuntamente: que el *bonum honestum* se impone como el fin propio y obligatorio que debe proponerse el hombre en todos sus actos. Cuando el hombre obra como tal, racionalmente y por deliberación, debe orientarse a ese único fin conforme a la recta razón. Santo Tomás presentaba esta doctrina como en extremo natural, lógica y consecuente con sus principios. El bien honesto es el objeto de la virtud moral, el único bien propio del ser racional. Pero sólo es moralmente bueno el acto que procede de alguna virtud moral. Por eso, si el hombre al perseguir los bienes naturales, aun los bienes corporales o exteriores, los busca y persigue en la medida que impone el bien del alma, entonces obra bien, pues tiende al fin honesto; si no respeta esa medida, tampoco se mueve al fin conforme a la recta razón, por cuanto antepone otros móviles inferiores al motivo del bien honesto, y peca.

Mas los moralistas modernos ven en esta doctrina de la obligatoriedad del fin honesto múltiples implicaciones y la discuten vivamente. El principal problema que entraña es el de la moralidad del obrar por puro placer. Si el hombre debe ordenar todos sus actos al fin honesto, ¿es siempre ilícito obrar por el solo motivo del placer o buscar en sus actos una simple intención de utilidad o de bienestar de la naturaleza? ¿Es también necesaria la intención del último fin para la bondad moral de las acciones? He aquí los diversos pareceres sobre el tema.

1. La oposición a la verdad propuesta por el Angélico parte de diversos campos. Con San Buenaventura, los escotistas, al aceptar todo ese campo amoral de actos indiferentes, no creen necesaria la intención de un fin honesto en toda actividad deliberada y racional. Atentos a la debilidad humana y viendo que es imposible orientar por la caridad todos los actos a Dios, afirman que es lícito perseguir estos fines de orden inferior, interesados o de sensible delectación, sin mérito, sin duda, pero también sin falta.

2. Por esa misma confusión entre el mérito sobrenatural y la bondad natural de los actos, la posición rigorista de la corriente agustiniana, defendida por Gregorio de Rímini y más tarde por el cardenal Noris y Berti, sostiene que para la bondad moral de los actos es necesaria su relación actual a Dios, al menos por una gracia actual. Todos los actos, no

referidos así al fin último, serían malos. Esta opinión no difiere esencialmente de los errores de Bayo y Jansenio, que condenaban como pecado todas las obras de los infieles y todos los actos del cristiano no referidos a Dios por la caridad (Denz. 1025.1035).

3. Mas la oposición directa procede de la moderna escuela suareziana. Sus defensores sostienen que son no solamente lícitos e indiferentes, sino moralmente buenos los actos en que la voluntad sólo persigue los placeres sensibles del tacto y del gusto en aquellas materias no contrarias a la ley divina. No es necesario proponerse fines honestos o el motivo de la virtud; basta atender a no contrariar las reglas de moralidad preceptiva. La voluntad puede buscar en los actos lícitos sólo la delectación, con tal de que no impida *effective* los fines honestos, quebrantando el orden moral objetivo, si bien puede interiormente—*affective*—excluir todo motivo honesto y virtuoso: su acción, no obstante, será positivamente honesta y buena.

En vano los partidarios de esta teoría de la moralidad del puro placer invocan la autoridad de Suárez. Fuera de la opinión escotista, más mitigada, no parece haber sido planteada expresamente y defendida hasta J. Sánchez en una obra puesta en el Indice [27]. Ha sido más tarde renovada y puesta en honor por los moralistas jesuítas Ballerini-Palmieri, Frins, Vermeersch, Noldin, etc. [28].

Mas la enseñanza de Santo Tomás está respaldada no sólo por todos los tomistas clásicos y modernos, sino también por otros autores recientes e imparciales [29]. Podemos formularla en el siguiente principio moral: ***El hombre está obligado a proponerse en todas sus acciones deliberadas un fin bueno y honesto que, al menos implícitamente, se ordene a Dios, fin último.***

La sola delectación no es un fin o bien honesto. Por lo tanto, la recta razón condena como inmoral obrar por sólo el placer. Serán ilícitos los actos—siquiera sean levemente pecaminosos—a los que impulsa un móvil de puro placer, o aun en los que la delectación sea el motivo principal.

Tal parece ser la *doctrina segura* enseñada por la Iglesia. Inocencio XI condenaba dos proposiciones laxistas en las que se proclama la licitud de los placeres de la comida y la bebida, así como los de la vida lícita del matrimonio, por el único movil de saciar las ansias de delectación [30]. Y actualmente el papa Pío XII, en uno de sus más re-

[27] J. SÁNCHEZ, *Selectae disputationes* d.2 n.14, incluída en el Indice por decreto de 6 dic. 1642. El texto que Noldin (*Theologia Moralis* I n.88) alega de Suárez (*De bonit. et malit. hum. act.* d.9 sect.3 n.9) nada prueba, como puede verse en todo el contexto.

[28] BALLERINI-PALMIERI, *Opus theol. mor.* t.6 n.551ss; FRINS, *De actibus humanis* II n.505ss, quien aduce también la autoridad de los Salmanticenses morales (*De matrim.* c.3 n.33). Recientemente es defendida también la teoría por Mons. Lanza (*Theol. Moralis* I n.150ss, en donde puede verse la restante bibliografía).

[29] Entre los tomistas clásicos, CAIETAN, *In 1-2* q.1 a.6, y sobre todo BILLUART, *De act. hum.* d.4 a.6; *De fine ultimo* d.1 a.5, defiende ampliamente contra los escotistas la inmoralidad del obrar por puro placer. Son citados por Prümmer (*Manuale Theol. Moralis* I n.125), entre los manuales modernos, Marc, Aertniss, Tanquerey. Recientemente propugna lo mismo O. Lottin (*Principes de morale* I p.175ss).

[30] Decreto de 2 de marzo 1679 (Denz. 1158): «Comedere et bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem non est peccatum, modo non obsit valetudini; quia licite potest (quis) appetitus naturalis suis actibus frui». Denz. 1159: «Opus coniugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali». Los comentaristas de las mismas, Pallavicini (*De bonit. et malit.* d.9 q.1 a.4 n.5) y Viva (*Trutina ad prop.8.9* ab Innocent. XI damn. n.6-13) sostienen que aquí se declaran lícitos y pecaminosos los actos en que la voluntad apetece y procura *propter se* delectaciones sensibles del gusto y tacto; mas que no es lícito buscar, al no ser inmoderadamente, otras delectaciones espirituales.

sonantes discursos morales [31], ha condenado enérgicamente el obrar por puro placer, no sólo declarando ilícita y pecaminosa la práctica de la *continencia periódica* en el matrimonio «sin motivos morales suficientes y seguros», que han de ser «graves» [32]; sino fustigando implacable una *intención puramente hedonista* en las relaciones matrimoniales, y afirmando ser anticristiana y pecaminosa el ansia de procurar el máximo placer en el acto conyugal, aun practicado regularmente en cuanto a la naturaleza del mismo.

Como tal condenación del puro hedonismo en la vida del matrimonio, el Pontífice sólo se hace eco de la doctrina de San Agustín, que condenaba también como pecado venial el acto de matrimonio realizado por sola intención y deseo de concupiscencia [33].

Las razones de Santo Tomás son claras a este respecto. El hombre, obrando racionalmente, debe dirigir sus actos al fin propio de su naturaleza. Ahora bien, las exigencias todas de su ser racional indican que esta finalidad propia es el *bien honesto*, como algo distinto del bien deleitable, común a los brutos. El animal, incapaz de captar la noción de bien y sus varias especies, es determinado por sus inclinaciones naturales a sus propios fines, que son los bienes de la delectación sensible. Pero el hombre percibe la noción abstracta del bien honesto y la dependencia de los bienes deleitables respecto de este bien superior, propio de su ser espiritual. Al determinarse por la razón a obrar, está obligado a optar por este bien honesto y no constituir su finalidad en el solo placer. Un obrar distinto sería desordenado, opuesto a la norma moral. La delectación sensible no puede ser el móvil legítimo de la voluntad humana, puesto que es el fin de los animales.

Pero, además, como hemos visto en las cuestiones sobre el fin, el hedonismo viene condenado por toda la concepción y principios de la moral de Santo Tomás. Con Aristóteles, siempre ha enseñado el Angelico que el placer es un bien subordinado, un fin secundario y sobreañadido o resultante de otro, que es la propia operación y la obtención del objeto. En el orden de las cosas, todo placer es por la operación como medio y estimulante para asegurar los actos de la conservación del individuo y de la especie, como efecto secundario y perfección intrínseca de alta utilidad para facilitar las actividades superiores de la inteligencia y voluntad [34]. Por lo tanto, todo obrar hedonista, por el solo motivo del placer, significa una inversión en la jerarquía de los valores, puesto que implica erigir en fin lo que es sólo medio—o fin secundario—al servicio de más altos valores, subordinar la parte espiritual del alma al cuerpo y a su operaciones. Y las doctrinas que legitiman el obrar hedonista deben rechazarse como contrarias a la sana moral, natural y cristiana.

[31] Discurso de 29 oct. 1951 al Congreso de Obstetricia.

[32] Si bien sus palabras han de interpretarse, con la generalidad de los teólogos, de ilicitud levemente pecaminosa, cuando no atenta a la naturaleza del acto o no exista otra intención perversa, puesto que—añade—es pecado por falta «de rectitud de intención y de la moralidad rigurosa de los motivos».

[33] *De nuptiis et concupiscentia* l.1 n.16: ML 34,423-4; *De bono coniugali* n.5.6: ML 40,377-8; *Enchiridion* c.78: ML 40,269.

[34] S. TH. 1-2 q.4 a.2 ad 2; *Contra Gent.* 2,26,7; 4,83.

6. *Aplicaciones. Ordenación virtual al fin último*

Débese notar, ante todo, que la exclusión del bien honesto o fines primarios de una manera efectiva, apelando, por ejemplo, a medios contrarios a la naturaleza para impedir la generación en las relaciones conyugales, es pecado mortal según la materia; mas la simple *exclusión afectiva* e intencional de quien por su voluntad interior busca sólo el goce en los actos objetivamente lícitos, no pasará de suyo de pecado venial y leve desorden en los motivos.

En el terreno de las demás aplicaciones prácticas, las teorías opuestas acortan sus distancias. No necesita el hombre proponerse de un modo explícito en sus actos el fin primario honesto, ni menos *excluir toda delectación* de ellos. El bien honesto puede obrar como motivo implícito principal en nuestras acciones y subordinar a sí el motivo secundario del placer, aunque no se piense expresamente en él. El que realiza los actos necesarios de comer y beber, honestas recreaciones de cuerpo y de espíritu con la debida moderación y a sus tiempos y lugares debidos, es, sin duda, inducido por el motivo racional y honesto implícito, aunque no piense reflejamente en su necesidad y sea también atraído por el placer inherente a esos actos.

En cambio, el fin de mera delectación aparece en primer plano en las comidas y bebidas a deshora, excesivas, innecesarias, o con otras circunstancias inmoderadas; en los juegos prolongados y las tertulias interminables, quizá con descuido de los propios deberes; en las relaciones conyugales, por pura intención pasional, etc.

Y es que, observa aquí Santo Tomás, «atender ordenadamente al sustento y descanso necesarios de su cuerpo se integra en el bien de la virtud en aquel que ordena su propio cuerpo al mismo bien virtuoso» (q.18 a.9 ad 3). Con Aristóteles, ya notaba San Alberto Magno que esos actos de la vida corporal son objeto de otras tantas virtudes morales. Los placeres del gusto y del tacto han de ser moderados y regidos por las virtudes de la templanza, y la *eutrapelia* modera las recreaciones y juegos [35]. Tales actos que tienden al *bonum delectabile* se convierten, pues, fácilmente en otros tantos actos de virtud si en el uso de esos placeres se ha decidido guardar la medida de la virtud y renunciar al placer que la excede.

Por lo mismo, tampoco esta enseñanza impone el excluir todo placer sensible inherente a los actos naturales. Nada tiene que ver la moral cristiana con el estoicismo antiguo o la moral de Kant, que ordenan eliminar de nuestros actos todo placer, como inmoral, extraño al único motivo moral del puro respeto a la ley y corruptor de la ética formal del puro deber. El kantismo ha creado una moral inhumana e imposible de cumplir. La moral cristiana permite apetecer y consentir en el placer sensible y legítimo de los actos naturales buenos, con tal de que sea subordinado a la finalidad honesta. Será, sin duda, de consejo renunciar

[35] S. ALBERTI MAGNI, *Comment. in II Sent.* d.40 a.3.4. Por eso San Alberto Magno, con el otro dominico, R. Fishacre, son los primeros autores que parecen haber negado los actos concretos indiferentes. Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale* cit., I p.479.479.

en lo posible a todos estos placeres, sobre todo de los sentidos del gusto y tacto, para destruir el terrible desorden e inclinación al mal que en ellos late por el pecado original. Es para obtener el ideal de perfección sobrenatural, solamente asequible por la total purificación de la parte sensible, y aun entonces Dios suele suplir la renuncia a tales deleites inferiores con los consuelos y goces superiores, comúnmente ligados al bien espiritual de la virtud.

Como se ve, esta doctrina es menos severa que la tesis de San Buenaventura y Escoto, los cuales, atendiendo a la fragilidad humana, consideran estos actos del cuidado del sustento corporal y el confort de la vida como permitidos, pero indiferentes y desprovistos de valor. Ninguno de esos actos debe perder el valor moral y mérito sobrenatural, y la doctrina expuesta enseña que fácilmente pueden y deben hacerse positivamente buenos por los fines honestos. Se encuentra, en cambio, en más abierta oposición con la teoría de los autores suarezianos. Es que éstos admiten la gran incongruencia de que la voluntad, al obrar por puro placer, puede excluir en la intención o, al menos, hacer abstracción de todo fin honesto, y, no obstante, realizar un acto honesto y hasta meritorio. ¿No es principio moral evidente, también defendido por ellos, el que afirma: *bonum (honestum) non contrahitur nisi positive aliquo modo intendatur?*

Es, finalmente, doctrina más consoladora y confortante de la vida moral. Por ella sabemos que no debe perderse ninguna de nuestras obras para el valor moral—ni correlativamente para el mérito de vida eterna—, puesto que no hay actos libres indiferentes moralmente. Y, como consecuencia, notemos que también ella confirma *la doctrina tomista sobre las imperfecciones*. La imperfección moral no puede existir como acto moral neutro entre el bien y el pecado. No dándose algo intermedio entre una forma y su privación, por fuerza las llamadas imperfecciones habrán de caer sobre alguna de las dos vertientes morales, el pecado o el acto bueno.

Brota, como última consecuencia de todo esto, la última parte de la tesis: que todos los actos humanos, así debidamente ordenados al fin honesto, llevan a la vez una ordenación virtual implícita al fin último, que es Dios. Ya hemos visto en la primera cuestión la universalidad y el valor demostrativo de este principio en el Angélico. La tesis de la relación al fin honesto y no existencia de acciones indiferentes lo hace aún más patente. El bien honesto lleva ya marcada una orientación implícita al Bien supremo, como verdadero bien en sí, aunque imperfecto y participado. Por eso, el apetito y tendencia del bien honesto se resuelve, en última instancia, en el apetito del perfecto y soberano Bien. De aquí que en la voluntad, ordenada por la caridad al fin último, toda búsqueda de los bienes honestos es a la vez ordenación virtual a Dios.

Con ello resuelve Santo Tomás las discusiones en torno a los textos del Apóstol [36], que manda referir todas nuestras obras, aun naturales, a la gloria divina. No se han de entender de la relación actual de todos los actos a Dios, como enseñan la tradición agustiniana, Bayo y los jansenistas. Tampoco de una relación virtual explícita, que debe sostenerse al menos con el ofrecimiento diario de las obras a Dios, hecho por caridad, según exigía San Alfonso María de Ligorio. Pero tampoco basta entenderlo—como San Buenaventura, que así dejaba el campo abierto para los actos indiferentes—como un *simple consejo*. Se trata de verdadero

[36] 1 Cor. 10,31; Col. 3,17.

precepto divino, inserto en el mismo precepto de la caridad, el cual se cumple con la ordenación virtual implícita de quien ya ordenó una vez su vida entera a Dios por el acto de caridad y prosigue cumpliendo todas sus obras por fines virtuosos [37].

La simple referibilidad objetiva u ordenación interpretativa al fin último, que enseñan los citados autores suarezianos, no es suficiente, toda vez que los actos deleitables, desprovistos de fines honestos, no son referibles a la gloria de Dios.

CUESTION 18

(In undecim articulos divisa)

De bonitate et malitia humanorum actuum in generali

De la bondad y malicia de los actos humanos en general

A continuación viene el tratar de la bondad y malicia de los actos humanos. En primer lugar, cómo la acción humana es buena o mala, y en segundo, de las consecuencias de esa bondad o malicia, cuales son el mérito y demérito, el pecado y la culpa.

Acerca del primer punto se ofrecen tres consideraciones: primera, sobre la bondad y malicia de los actos humanos en general; segunda, de la bondad y malicia de los actos interiores; última, de la bondad y malicia de los actos exteriores.

Sobre la primera cuestión hemos de averiguar once cosas:

Primera: si toda acción es buena o hay alguna mala.

Segunda: si la acción humana deriva su bondad o malicia del objeto.

Tercera: si esta bondad o malicia proviene de las circunstancias.

Cuarta: si proviene del fin.

Quinta: si alguna acción del hombre es buena o mala en su especie.

Sexta: si el acto recibe la especie de bondad o malicia del fin.

Séptima: si la especie derivada del fin se subordina a la especie que proviene del objeto, o a la inversa.

Post hoc considerandum est de bonitate et malitia humanorum actuum (cf. q.6 introd.). Et primo, quomodo actio humana sit bona vel mala; secundo, de his quae consequuntur ad bonitatem vel malitiam humanorum actuum, puta meritum vel demeritum, peccatum et culpa (q.21).

Circa primum occurrit triplex consideratio: prima est de bonitate et malitia humanorum actuum in generali; secunda, de bonitate et malitia interiorum actuum (q.19); tertia, de bonitate et malitia exteriorum actuum (q.20).

Circa primum quaeruntur undecim.

Primo: utrum omnis actio sit bona, vel aliqua sit mala.

Secundo: utrum actio hominis habeat quod sit bona vel mala, ex obiecto.

Tertio: utrum hoc habeat ex circumstantia.

Quarto: utrum hoc habeat ex fine.

Quinto: utrum aliqua actio hominis sit bona vel mala in sua specie.

Sexto: utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine.

Septimo: utrum species quae est ex fine, contineatur sub specie quae est ex obiecto, sicut sub genere, aut e converso.

[37] *In Sent.* 2 d.40 a.5 ad 7., en que el Angélico expone un magnífico comentario de la citada doctrina paulina.

Octavo: utrum sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem.

Nono: utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum.

Decimo: utrum aliqua circumstantiá constituat actum moralem in specie boni vel mali.

Undecimo: utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali.

Octava: si hay algún acto indiferente en su especie.

Nona: si hay algún acto indiferente en el individuo.

Décima: si una circunstancia puede constituir el acto moral en una especie determinada de bondad o malicia.

Undécima: si toda circunstancia que aumenta la bondad o malicia constituye el acto moral en una especie determinada, buena o mala.

ARTICULO 1

Utrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala [a]

Si toda acción humana es buena o hay alguna mala

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis actio hominis sit bona, et nulla sit mala.

1. Dicit enim Dionysius, 4 cap. "De div. nom." [1], quod malum non agit nisi virtute boni. Sed virtute boni non fit malum. Ergo nulla actio est mala.

2. Praeterea, nihil agit nisi secundum quod est actu. Non est autem aliquid malum secundum quod est actu, sed secundum quod potentia privatur actu: inquantum autem potentia perficitur per actum, est bonum, ut dicitur in IX "Metaphys." [2]. Nihil ergo agit inquantum est malum, sed solum inquantum est bonum. Omnis ergo actio est bona, et nulla mala.

3. Praeterea, malum non potest esse causa nisi per accidens, ut patet per Dionysium, 4 cap. "De div. nom." (l.c.). Sed omnis actionis est aliquis per se effectus. Nulla ergo actio est mala, sed omnis actio est bona.

Sed contra est quod Dominus dicit, Io. 3,20: "Omnis qui male agit, odit lucem". Est ergo aliqua actio hominis mala.

Dificultades. Parece que toda acción del hombre es buena y ninguna mala.

1. Dice Dionisio que el mal no obra sino en virtud del bien. Pero el bien no puede producir el mal. Por lo tanto, no existe acción mala.

2. Nada obra si no está en acto. Pero una cosa no es mala bajo la razón de acto, sino en cuanto está en potencia o privada de acto, pues el bien resulta, según Aristóteles, de una perfección de la potencia por el acto. Por lo tanto, ningún ser obra en cuanto es malo, sino sólo en tanto es bueno, y, en consecuencia, toda acción es buena.

3. El mal no es causa sino accidentalmente, como nota Dionisio. Pero toda acción tiene su efecto propio y directo. Luego no hay acción mala, sino todas son buenas.

Por otra parte, dice el Señor: "Todo el que obra mal, odia la luz". Hay, pues, algunas acciones humanas que son malas.

[a] *De malo* q.2 a.4.
[1] § 20: MG 3,717; S.TH., lect.16.
[2] L.8 c.9 n.1,6 (BK 1051a4; a29): S.TH., lect.15.

Respuesta. Se ha de hablar del bien y el mal inherente a las acciones como del bien y el mal en los seres, ya que cada cosa produce la acción cual es ella. Ahora bien, cada cosa tanto tiene de bondad cuanto tiene de ser, pues, como se ha probado en la Primera Parte, el bien y el ser son convertibles. Mas sólo Dios posee la plenitud del ser en su unidad y simplicidad; las criaturas sólo poseen la plenitud del ser que les es propia en su diversidad. Por eso acontece que algunas de ellas realizan su ser parcialmente, faltándoles algo de la plenitud de ser que les es debida; así, para la plenitud del ser humano se requiere el compuesto de alma y cuerpo, con todas sus potencias y medios de conocimiento y acción, y si alguno de estos elementos le falta a un individuo, no tendrá éste la plenitud de su ser. Así, pues, cuanto una cosa tiene de ser, tanto tiene de bondad, y cuanto le falta de la plenitud de ser propia, le faltará de bondad y se dirá mala; como el ciego, que tiene de bueno el vivir y de malo el carecer de vista. Y si no tuviera nada de ser y de bondad, no podría llamarse ni buena ni mala. De otra parte, como la noción de bien implica plenitud de ser, si alguno careciere de la plenitud de ser debida, no se dirá bueno absolutamente, sino relativamente y en la medida en que es; podrá, sin embargo, llamarse absolutamente ser y en parte no ser, como se ha visto en la Primera Parte.

Debemos, pues, afirmar que una acción en tanto es buena en cuanto tiene de ser, pero es mala en cuanto le falta algo de la plenitud de ser que le es debida, como sería el defecto de la cantidad determinada por la razón, o del lugar debido, o de otras circunstancias de este género.

Respondeo dicendum quod de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus: eo quod unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa. In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse: bonum enim et ens convertuntur, ut in Primo dictum est (q.5, a.1.3; q.17 a.4 ad 2). Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex: unaquaeque vero res alia habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit quod quantum ad aliquid habent esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam. Sicut ad plenitudinem esse humani requiritur quod sit quoddam compositum ex anima et corpore, habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motus: unde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate: inquantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, intantum deficit a bonitate, et dicitur malum: sicut homo caecus habet de bonitate quod vivit, et malum est ei quod caret visu. Si vero nihil haberet de entitate vel bonitate, neque malum neque bonum dici posset. Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid, inquantum est ens: poterit tamen dici simpliciter ens et secundum quid non ens, ut in Primo dictum est (q.5 a.1 ad 1).

Sic igitur dicendum est quod omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate: inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala: puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod malum agit in virtute boni deficientis. Si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset. Si autem non esset deficiens, non esset malum. Unde et actio causata est quoddam bonum deficiens, quod secundum quid est bonum, simpliciter autem malum.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse secundum quid in actu, unde agere possit; et secundum aliud privari actu, unde causet deficientem actionem. Sicut homo caecus actu habet virtutem gressivam, per quam ambulare potest: sed inquantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur defectum in ambulando, dum ambulat cespitando.

Ad tertium dicendum quod actio mala potest habere aliquem effectum per se, secundum id quod habet de bonitate et entitate. Sicut adulterium est causa generationis humanae, inquantum habet commixtionem maris et feminae, non autem inquantum caret ordine rationis.

Soluciones. 1. El mal obra en virtud del bien deficiente. Si el bien faltara totalmente, ya no tendría ni ser ni actividad; y si no faltara nada, no sería malo. Por eso la acción producida por el mal es un bien defectuoso, parcialmente buena, pero mala en absoluto.

2. Nada impide que una cosa bajo un cierto aspecto sea en acto y pueda obrar, y bajo otro esté privada del acto y produzca una acción defectuosa. Así, el ciego que tiene las piernas en buen estado y puede andar; mas, por carecer de la vista que dirige la marcha, su andar es defectuoso y marcha vacilante.

3. La acción mala puede tener algún defecto directo bueno en cuanto tiene de bondad y de ser; así, el adulterio es causa de una generación humana en cuanto acción fisiológica, no en tanto carece del orden de la razón.

ARTICULO 2

Utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto [a]

Si la acción humana deriva su bondad o malicia del objeto

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actio non habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto.

1. Obiectum enim actionis est res. "In rebus" autem "non est malum, sed in usu peccantium", ut Augustinus dicit in libro III "De doctr. christ." [3]. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex obiecto.

2. Praeterea, obiectum comparatur ad actionem ut materia. Bonitas autem rei non est ex materia, sed magis ex forma,

Dificultades. Parece que la acción no tiene bondad o malicia por el objeto.

1. El objeto de toda acción es una cosa. Mas "en las cosas no está el mal, sino en el uso que hace de ellas el que peca", según dice San Agustín. Luego la acción humana no toma su bondad o malicia del objeto.

2. El objeto se refiere a la acción como su materia. Mas la bondad de una cosa no depende de la materia, sino de la forma que la

[a] Infra q.19 a.1; *Sent.* 2 d.36 a.5.
[3] C.12: ML 34,73.

actualiza. Luego el bien y el mal en los actos no proviene del objeto.

3. El objeto de la potencia activa es comparado a la potencia como un efecto a su causa. Pero la bondad de la causa no depende de la causa, sino al contrario. Luego la acción no deriva su bondad o malicia del objeto.

Por otra parte, se dice en Oseas: "Se hicieron abominables, como las cosas que han amado". Mas el hombre se hace abominable a Dios por la malicia de su acción. Por consiguiente, la maldad del acto depende de los objetos malos que el hombre ama; y otro tanto debe decirse del acto bueno.

Respuesta. Según se ha dicho, el bien y el mal de la acción, como en todas las cosas, se mide por la plenitud del ser o por su defecto. Ahora bien, lo que concurre, en primer lugar, a la plenitud de ser de una cosa le viene de su especie. Y así como las cosas naturales derivan su especie de la forma, así los actos reciben su especie del objeto, como todo movimiento es especificado por el término. De ahí que, si la primera bondad de las cosas les viene de su forma, que es lo que las constituye en su especie, de igual suerte la primera bondad del acto moral proviene del objeto conveniente, que es llamado por algunos bueno en su género; por ejemplo, el usar de lo que se posee. Y del mismo modo también que, en el orden natural, el mal primordial de una cosa proviene de no haber obtenido su forma específica, por ejemplo, si el fruto de la generación no es un hombre, sino algún monstruo, así el mal primordial en la acción moral deriva del objeto malo, como es tomar lo ajeno. Tal acción se llama mala en su género, tomando el género como equivalente a especie, así como hablamos del género humano significando toda la especie humana.

quae est actus. Ergo bonum et malum non est in actibus ex obiecto.

3. Praeterea, obiectum potentiae activae comparatur ad actionem sicut effectus ad causam. Sed bonitas causae non dependet ex effectu, sed magis e converso. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex obiecto.

Sed contra est quod dicitur Osee 9,10: "Facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt". Fit autem homo Deo abominabilis propter malitiam suae operationis. Ergo malitia operationis est secundum obiecta mala quae homo diligit. Et eadem ratio est de bonitate actionis.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), bonum et malum actionis, sicut et ceterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius. Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto; sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti; unde et a quibusdam vocatur bonum ex genere; puta, uti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquis loco hominis; ita primum malum in actionibus moralibus est quod est ex obiecto, sicut accipere aliena. Et dicitur malum ex genere, genere pro specie accepto, eo modo loquendi quo dicimus "humanum genus" totam humanam speciem.

Ad primum ergo dicendum quod, licet res exteriores sint in seipsis bonae, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem. Et ideo inquantum considerantur ut obiecta talium actionum, non habent rationem boni.

Ad secundum dicendum quod obiectum non est materia "ex qua", sed matēria "circa quam": et habet quodammodo rationem formae, inquantum dat speciem.

Ad tertium dicendum quod non semper obiectum actionis humanae est obiectum activae potentiae. Nam appetitiva potentia est quodammodo passiva, inquantum movetur ab appetibili: et tamen est principium humanorum actuum.—Neque etiam potentiarum activarum obiecta semper habent rationem effectus, sed quando iam sunt transmutata: sicut alimentum transmutatum est effectus nutritivae potentiae, sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod obiectum est aliquo modo effectus potentiae activae, sequitur quod sit terminus actionis eius, et per consequens quod det ei formam et speciem: motus enim habet speciem a terminis. — Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest. Et ita ipsa proportio actionis ad effectum, est ratio bonitatis ipsius.

Soluciones. 1. Si bien las cosas exteriores son buenas en sí mismas, no están siempre en la relación debida con tal o tal acción. Por eso, consideradas como objetos de tales acciones, dejan ya de ser buenas.

2. El objeto no constituye la materia "de la cual" se hace una cosa, sino materia "sobre la cual" recae la acción, que al mismo tiempo hace las veces de forma, puesto que especifica la acción.

3. El objeto de la acción humana no es siempre el de una potencia activa, pues la facultad apetitiva es potencia pasiva, en cuanto que es movida por el objeto deseable, a la vez que principio del acto humano.—Además, los objetos de las potencias activas no son efectos hasta que son transformados por ellas; así, el alimento sólo es efecto de la potencia nutritiva una vez transformado; antes es simple materia sobre la que opera. Por otra parte, de que el objeto sea como efecto de la potencia, resulta también que es término de la acción que da especie y forma a ésta, pues todo movimiento se especifica por el término.—Y si bien la bondad de la acción no sea causada por la bondad del efecto, sí es conocida como buena porque puede producir un efecto bueno, por lo que la proporción de la acción a su efecto constituye la razón de su bondad.

ARTICULO 3

Utrum actio hominis sit bona vel mala ex circumstantia [a]

Si la acción es buena o mala por las circunstancias

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actio non sit bona vel mala ex circumstantia.

1. Circumstantiae enim cir-

Dificultades. Parece que la acción no es buena o mala por las circunstancias.

1. Las circunstancias, según se

[a] *Sent.* 2 d.26 a.5; *De malo* q.2 a.4 ad 5.

dijo, rodean al acto, siendo a él exteriores. Pero "el bien y el mal, como dice Aristóteles, están en las cosas mismas". Luego la acción no es buena o mala por las circunstancias.

2. La bondad o malicia de los actos representa lo más importante en la ciencia moral. Mas, siendo las circunstancias accidentes de los actos, parecen ser ajenas a la consideración moral, pues "ningún arte trata de lo accidental", según Aristóteles. Luego la bondad y malicia del acto no provienen de las circunstancias.

3. Lo que conviene a una cosa por razón de su substancia, no puede serle atribuido accidentalmente. Pero el bien y el mal convienen a la substancia de los actos, ya que, como dijimos, hay acciones buenas y malas en su especie. Por lo tanto, la acción no se hace buena o mala por las circunstancias.

Por otra parte, dice el Filósofo que el virtuoso obra "cuando y como conviene y teniendo en cuenta las otras circunstancias", y al contrario, el hombre vicioso obra, en cada vicio, cuando y como no debe y sin atender a las otras circunstancias. Son, pues, buenas o malas las acciones por las circunstancias.

Respuesta. En el orden natural no se encuentra toda la plenitud de perfección de los seres en la forma substancial que les da la especie, sino que se acrecienta mucho ésta por los accidentes que se le sobreañaden, como en el hombre por la figura, el color y otros semejantes. Y si alguno de éstos le falta en su proporción debida, resulta un mal. Otro tanto pasa en la acción humana, pues la

cumstant actum sicut extra ipsum existentes, ut dictum est (q.7 a.1). Sed "bonum et malum sunt in ipsis rebus", ut dicitur in VI "Metaphys." [4]. Ergo actio non habet bonitatem vel malitiam ex circumstantia.

2. Praeterea, bonitas vel malitia actus maxime consideratur in doctrina morum. Sed circumstantiae, cum sint quaedam accidentia actuum, videntur esse praeter considerationem artis; quia "nulla ars considerat id quod est per accidens", ut dicitur in VI "Metaphys." [5]. Ergo bonitas vel malitia actionis non est ex circumstantia.

3. Praeterea, id quod convenit alicui secundum suam substantiam, non attribuitur ei per aliquod accidens. Sed bonum et malum convenit actioni secundum suam substantiam: quia actio ex suo genere potest esse bona vel mala, ut dictum est (a.2). Ergo non convenit actioni ex circumstantia quod sit bona vel mala.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in libro "Ethic." [6], quod virtuosus operatur "secundum quod oportet, et quando oportet, et secundum alias circumstantias". Ergo ex contrario vitiosus, secundum unumquodque vitium, operatur quando non oportet, ubi non oportet, et sic de aliis circumstantiis. Ergo actiones humanae secundum circumstantias sunt bonae vel malae.

Respondeo dicendum quod in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quae debetur rei, ex forma substantiali, quae dat speciem; sed multum superadditur ex superevenientibus accidentibus, sicut in homine ex figura, ex colore, et huiusmodi; quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum. Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in

[4] L.5 c.4 n.1 (BK 1027b25); S.TH., l.6 lect.4.
[5] L.5 c.2 n.1 (BK 1026b4); S.TH., l.6 lect.2.
[6] L.2 c.3 n.5 (BK 1104b26); S.TH., lect.3

sua specie, sed aliquid additur ex his quae adveniunt tanquam accidentia quaedam. Et huiusmodi sunt circumstantiae debitae. Unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala.

Ad primum ergo dicendum quod circumstantiae sunt extra actionem, inquantum non sunt de essentia actionis: sunt tamen in ipsa actione velut quaedam accidentia eius. Sicut et accidentia quae sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum.

Ad secundum dicendum quod non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subiecta, sed quaedam sunt per se accidentia, quae in unaquaque arte considerantur. Et per hunc modum considerantur circumstantiae actuum in doctrina morali.

Ad tertium dicendum quod, cum bonum convertatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam et secundum accidens, ita et bonum attribuitur alicui et secundum esse suum essentiale, et secundum esse accidentale, tam in rebus naturalibus, quam in actionibus moralibus.

plenitud de su bondad no consiste enteramente en su especie, sino que se acrecienta también por los accidentes, tales como las circunstancias que le son debidas. Y si alguna de éstas le faltara, la acción será mala.

Soluciones. 1. Las circunstancias son exteriores a la acción en el sentido de que no forman parte de su esencia. Ello no impide que la modifiquen de manera accidental, como las circunstancias que son accidentes de las substancias naturales.

2. No todos los accidentes son contingentes o fortuitos al sujeto, sino que hay accidentes propios que son considerados en todo arte. De este modo, las circunstancias de los actos son objeto de atención también en la ciencia moral.

3. Como el bien es convertible con el ser y éste se atribuye a la vez a la substancia y al accidente, de igual modo el bien se atribuye tanto a las cosas naturales como a las acciones morales, por su ser esencial o accidental.

ARTICULO 4

Utrum actio humana sit bona vel mala ex fine [a]

Si la acción es buena o mala por el fin

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod bonum et malum in actibus humanis non sint ex fine.

1. Dicit enim Dionysius, 4 cap. "De div. nom." [7], quod "nihil respiciens ad malum operatur". Si igitur ex fine derivaretur operatio bona vel mala, nulla actio esset mala. Quod patet esse falsum.

2. Praeterea, bonitas actus est aliquid in ipso existens. Finis autem est causa extrinseca. Non ergo secundum finem dicitur actio bona vel mala.

Dificultades. Parece que el bien y el mal no dependen en los actos humanos del fin.

1. Dice Dionisio que "nadie obra teniendo por fin el mal". Por lo tanto, si la bondad o malicia de la acción dependiera del fin, ninguna acción sería mala; lo que es manifiestamente falso.

2. La bondad del acto es intrínseca al mismo. Mas el fin es causa extrínseca. Por lo tanto, la acción no es buena o mala por el fin.

[a] *Se t.* 2 d.36 a.5.
[7] § 19,31; MG 3,716.732; S.TH., lect.14.22.

S. Una acción buena puedo ser realizada por un fin malo, como el que hace limosna por vana ostentación; y al contrario, una acción mala puede ordenarse a un buen fin, como si uno roba para socorrer a un pobre. La acción, por lo tanto, no es buena o mala por el fin.

Por otra parte, dice Boecio que "aquello cuyo fin es bueno, es también bueno; mas lo que tiene un fin malo, es también malo".

Respuesta. Es la misma estructura de las cosas en la bondad y en el ser. Y aquellas cosas cuyo ser no depende de otro, basta considerarlas de manera absoluta; mas las que tienen el ser dependiente de otro, es preciso considerarlas con relación a la causa de que dependen. Ahora bien, la bondad depende del fin, como el ser físico de las cosas depende de la doble causa agente y formal; por eso en las personas divinas, cuya bondad no depende de otro, no entra en consideración una bondad procedente del fin. Mas las acciones humanas y todas las realidades dependientes de otro reciben su bondad del fin del cual dependen, excepto la bondad absoluta que les es intrínseca.

Así, pues, en la acción humana puede considerarse una cuádruple bondad: una genérica, en cuanto es acto, pues cuanto tiene de acción y de entidad, tanto tiene de bondad, como se ha dicho. Otra bondad específica, derivada del objeto conveniente. La tercera, una bondad accidental, debida a las circunstancias. Cuarta, la bondad del fin, constituída por una relación a la causa misma de la bondad.

Soluciones. 1. El bien que se propone por fin el operante, no siempre es verdadero bien, sino a veces un

3. Praeterea, contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam: et e converso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem, sicut cum quis furatur ut det pauperi. Non ergo est ex fine actio bona vel mala.

Sed contra est quod Boethius dicit, in "Topic." [8], quod "cuius finis bonus est, ipsum quoque bonum est: et cuius finis malus est, ipsum quoque malum est".

Respondeo dicendum quod eadem est dispositio rerum in bonitate, et in esse. Sunt enim quaedam quorum esse ex alio non dependet: et in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolute. Quaedam vero sunt quorum esse dependet ab alio: unde oportet quod consideretur per considerationem ad causam a qua dependet. Sicut autem esse rei dependet ab agente et forma, ita bonitas rei dependet a fine. Unde in Personis divinis, quae non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine. Actiones autem humanae, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent, praeter bonitatem absolutam quae in eis existit.

Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio: quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est (a.1). Alia vero secundum speciem: quae accipitur secundum obiectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis.

Ad primum ergo dicendum quod bonum ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum; sed quandoqr

[8] *De differ. topic.* 1.2: ML 64,1189

verum bonum, et quandoque apparens. Et secundum hoc, ex fine sequitur actio mala.

Ad secundum dicendum quod, quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio in ipsum, inhaeret actioni.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet actioni habenti unam praedictarum bonitatum (cf. c), deesse aliam. Et secundum hoc, contingit actionem quae est bona secundum speciem suam vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, et e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant: quia "quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa", ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [9].

bien aparente. Entonces la acción es mala por el fin.

2. Aunque el fin sea causa extrínseca, la relación y orden debido al fin es intrínseco a la acción.

3. Nada impide que a una acción le falte alguna de las cuatro bondades antes señaladas. Y así acontece que la acción buena por su especie y por las circunstancias, sea ordenada a un fin malo, o al contrario. No será, sin embargo, acción buena absolutamente si todas estas bondades no se concentran en ella; "el bien, como dice Dionisio, resulta de la integridad de las causas, y el mal, de un solo defecto singular".

ARTICULO 5

Utrum aliqua actio humana sit bona vel mala in sua specie [a]

Si alguna acción humana es buena o mala por su especie

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod actus morales non differant specie secundum bonum et malum.

1. Bonum enim et malum in actibus invenitur conformiter rebus, ut dictum est (a.1). Sed in rebus bonum et malum non diversificat speciem: idem enim specie est homo bonus et malus. Ergo neque etiam bonum et malum in actibus diversificant speciem.

2. Praeterea, malum, cum sit privatio, est quoddam non ens. Sed non ens non potest esse differentia, secundum Philosophum, in III "Metaphys." [10]. Cum ergo differentia constituat speciem, videtur quod aliquis actus, ex hoc

Dificultades. Parece que no hay diferencia de especie entre los actos morales buenos o malos.

1. Según se ha dicho, se encuentra el bien y el mal en los actos como en las cosas. Pero en los seres el bien y el mal no diversifican especie: el hombre bueno y el malo son de la misma especie. Por lo tanto, el bien y el mal en los actos no diferencian la especie.

2. El mal es privación y un no-ser. Pero el no-ser no puede constituir diferencia, según Aristóteles, y como la diferencia constituye especie, un acto malo no podrá estar en nueva especie. No diferencian, pues,

[a] 1 q.48 a.1 ad 2; *Sent.* 2 d.40 a.1; *Cont. Gent.* 3,6; *De malo* q.2 a.4; *De virtut.* q.1 a.2 ad 3.

[9] § 30: MG 3,729; S.TH., lect.22.
[10] L.2 c.3 n.8 (BK 998b22): S.TH., l.3 lect.8.

el bien y el mal especificamente los actos humanos.

3. A los actos de especies diferentes corresponden efectos diversos. Pero un efecto de la misma especie puede provenir del acto bueno o malo. como el hombre engendrado en el matrimonio o en adulterio. El acto bueno y el malo no son, pues, de especies diferentes.

4. A veces el bien y el mal en los actos proviene de las circunstancias, según se dijo. Mas, siendo la circunstancia un accidente, no puede comunicar la especie al acto. No difieren, pues, de especie los actos humanos por su bondad o malicia.

Por otra parte, enseña el Filósofo que "hábitos semejantes hacen los actos semejantes". Pero los hábitos buenos y malos difieren especificamente, como la liberalidad y la prodigalidad. Luego también los actos respectivos.

Respuesta. Según dijimos, todo acto recibe la especie de su objeto, por lo que toda diferencia introducida en el objeto debe producir una diferencia de especie en los actos. Puede, sin embargo, acontecer que una diferencia especifica de objeto determine diversidad especifica de actos, referida a un principio activo y no a otro. Porque sólo lo esencial puede constituir especie, y no lo accidental; y la diferencia esencial de objeto, comparado a un principio activo, puede ser diferencia accidental respecto de otro principio activo; así, conocer el color y el sonido difieren esencialmente con relación a los sentidos y accidentalmente respecto del conocimiento intelectual.

Ahora bien, en los actos humanos, el bien y el mal se determinan por relación a la razón, pues, según observa Dionisio, el bien del hombre consiste en ser "conforme a la razón", y el mal, en ser "contrario a ella". Del mismo modo, en cada realidad el bien está en lo que es conveniente a su forma, y el mal en lo que se halla fuera del orden de esa forma. Es, pues, patente que las diferencias de bien y de mal en el objeto se definen esencialmente por relación a la razón, según que el objeto sea conveniente o no conveniente a ella; se llaman, en efecto, actos humanos o morales los que proceden de la razón. Manifiestamente, el bien y el mal son diferencias especificas en los actos humanos, pues las diferencias esenciales equivalen a diferencias especificas.

Soluciones. 1. Aun en las cosas naturales, lo bueno y lo malo, es decir, lo que es conforme a la naturaleza o contrario a ella, cambian la especie real; un cadáver y un cuerpo vivo no son de la misma especie. Paralelamente, en el orden moral, el bien y el mal—lo que es según la razón o contrario a ella—constituyen diversas especies de actos.

2. El mal implica privación, no absoluta, sino relativa a tal potencia. Por eso, cuando se dice un acto malo en su especie, no es porque no tenga objeto alguno, sino por tener un objeto no conforme a la razón, como substraer los bienes de otro. Bajo el aspecto en que tal objeto es algo positivo, puede constituir la especie del acto malo.

3. El acto conyugal y el adulterio, comparados a la razón, son especies diferentes y tienen efectos diversos: el uno merece alabanza y recompensa, y el otro, reprobación y castigo. Sólo comparados a la potencia física de la generación no difieren de especie y producen el mismo efecto.

quod est malus, non constituatur in aliqua specie. Et ita bonum et malum non diversificant speciem humanorum actuum.

3. Praeterea, diversorum actum secundum speciem, diversi sunt effectus. Sed idem specie effectus potest consequi ex actu bono et malo: sicut homo generatur ex adulterio, et ex matrimoniali concubitu. Ergo actus bonus et malus non differunt specie.

4. Praeterea, bonum et malum dicitur in actibus quandoque secundum circumstantiam, ut dictum est (a.3). Sed circumstantia, cum sit accidens, non dat speciem actui. Ergo actus humani non differunt specie propter bonitatem et malitiam.

Sed contra, secundum Philosophum, in II "Ethic." [11], "similes habitus, similes actus reddunt". Sed habitus bonus et malus differunt specie, ut liberalitas et prodigalitas. Ergo et bonus et malus differunt specie.

Respondeo dicendum quod omnis actus speciem habet ex suo obiecto, sicut supra dictum est (a.2). Unde oportet quod aliqua differentia obiecti faciat diversitatem speciei in actibus. Est autem considerandum quod aliqua differentia obiecti facit differentiam speciei in actibus, secundum quod referuntur ad unum principium activum, quod non facit differentiam in actibus, secundum quod referuntur ad aliud principium activum. Quia nihil quod est per accidens, constituit speciem, sed solum quod est per se: potest autem aliqua differentia obiecti esse per se in comparatione ad unum activum principium, et per accidens in comparatione ad aliud; sicut cognoscere colorem et sonum, per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationem ad intellectum.

In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem: qui, ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [12], bonum hominis est "secundum rationem esse", malum autem quod est "praeter rationem". Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem: scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, secundum quod sunt a ratione. Unde manifestum est quod bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus: differentiae enim per se diversificant speciem.

Ad primum ergo dicendum quod etiam in rebus naturalibus bonum et malum, quod est secundum naturam et contra naturam, diversificant speciem naturae: corpus enim mortuum et corpus vivum non sunt eiusdem speciei. Et similiter bonum, inquantum est secundum rationem, et malum, inquantum est praeter rationem, diversificant speciem moris.

Ad secundum dicendum quod malum importat privationem non absolutam, sed consequentem talem potentiam. Dicitur enim malus actus secundum suam speciem, non ex eo quod nullum habeat obiectum; sed quia habet obiectum non conveniens rationi, sicut tollere aliena. Unde inquantum obiectum est aliquid positive, potest constituere speciem mali actus.

Ad tertium dicendum quod actus coniugalis et adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie differentes: quia unum eorum meretur laudem et praemium, aliud vituperium et poenam. Sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie. Et sic habent unum effectum secundum speciem.

[11] C.1 n.7 (Bk 1103b21); S.Th., lect.1.

[12] § 32: MG 3,732; S.Th., lect.22.

4. Las circunstancias pueden también tomarse como diferencias esenciales de objeto comparadas a la razón, y entonces pueden dar la especie al acto moral. Esto acontece siempre que una circunstancia cambia la bondad del acto en malicia; no podría, en efecto, hacer el acto malo si no repugnara a la razón.

Ad quartum dicendum quod circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis obiecti, secundum quod ad rationem comparatur: et tunc potest dare speciem actui morali. Et hoc oportet esse, quandocumque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam: non enim circumstantia faceret actum malum, nisi per hoc quod rationi repugnat.

ARTICULO 6

Utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine *

Si el acto recibe la bondad o malicia del fin

Dificultades. Parece que el bien y el mal procedentes del fin no dan a los actos diversa especie.

1. Los actos se especifican por el objeto. Pero el fin es extraño a la noción de objeto. Luego el bien y el mal, derivados del fin, no pueden cambiar la especie moral de los actos.

2. Lo que es accidental, como se ha dicho, no constituye la especie. Pero es accidental a un acto ser subordinado a un fin, por ejemplo, al de dar limosna por vanagloria. La especie buena o mala de los actos no depende, pues, de su fin.

3. Pueden ordenarse al mismo fin actos de diversas especies, como el hacer diversos actos virtuosos o viciosos por vanagloria. El fin de los actos no diversifica, pues, su especie buena o mala.

Por otra parte, se ha probado antes que los actos humanos se especifican por el fin. Por consiguiente, el bien y el mal, derivados del fin, constituyen diversas especies de actos.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod bonum et malum quod est ex fine, non diversificent speciem in actibus.

1. Actus enim habent speciem ex obiecto. Sed finis est praeter rationem obiecti. Ergo bonum et malum quod est ex fine, non diversificant speciem actus.

2. Praeterea, id quod est per accidens, non constituit speciem, ut dictum est (a.5). Sed accidit alicui actui quod ordinetur ad aliquem finem; sicut quod aliquis det eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo secundum bonum et malum quod est ex fine, non diversificantur actus secundum speciem.

3. Praeterea, diversi actus secundum speciem, ad unum finem ordinari possunt: sicut ad finem inanis gloriae ordinari possunt actus diversarum virtutum, et diversorum vitiorum. Non ergo bonum et malum quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

***Sed contra est quod supra ostensum est (q.1 a.3), quod actus humani habent speciem a fine. Ergo bonum et malum quod accipitur secundum finem, diversificant speciem actuum.**

* *Sent.* 2 d.40 a.1.

Respondeo dicendum quod alliqui actus dicuntur humani, inquantum sunt voluntarii, sicut supra (q.1 a.1) dictum est. In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior: et uterque horum actuum habet suum obiectum. Finis autem proprio est obiectum interioris actus voluntarii: id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab obiecto circa quod est; ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio obiecto.

Id autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus: quia voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis; neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi inquantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus. Unde Philosophus dicit, in V "Ethic." [13], quod "ille qui furatur ut committat adulterium", est, per se loquendo, "magis adulter quam fur".

Ad primum ergo dicendum quod etiam finis habet rationem obiecti, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui, non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem sicut formale ad materiale.

Ad tertium dicendum quod quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum; sed unitas speciei ex parte actus interioris.

[13] C.2 n.1 (BK 1130a24).

Respuesta. Como se ha dicho, ciertos actos se llaman humanos en cuanto son voluntarios. Mas en el acto voluntario se encuentra un doble elemento: el acto interior de la voluntad y el acto externo. Cada uno de ellos tiene su objeto. El fin es propiamente el objeto del acto interior, mientras que la acción exterior tiene por objeto aquella materia sobre que versa. Y lo mismo que el acto externo recibe la especie de aquel objeto sobre que versa, así el acto interno recibe su especie del fin.

Pero este acto interior de la voluntad tiene valor de forma respecto de la materia del acto exterior, pues la voluntad usa de los miembros corporales como de instrumentos para obrar, y los mismos actos exteriores no tienen valor moral sino en cuanto son voluntarios. En consecuencia, la especie del acto humano se considera formalmente la que deriva del fin, y materialmente la que viene del objeto exterior. Por eso, ya dijo el Filósofo que "aquel que roba por cometer adulterio es más bien adúltero que ladrón".

Soluciones. 1. También el fin tiene función de objeto, como ya se dijo.

2. Si bien ordenarse a tal fin puede ser accidental al acto externo, no lo es el acto interior de la voluntad, que se compara al acto exterior como lo formal a lo material.

3. En el caso en que varios actos de diversas especies están subordinados a un mismo fin, hay diversidad de especies en los actos exteriores, pero unidad específica en el acto interior.

ARTICULO 7

Utrum species quae est ex fine, contineatur sub specie quae est ex obiecto, sicut sub genere, vel e converso

Si la especie de bondad derivada del fin está contenida en la especie proveniente del objeto como en su género, o a la inversa

Dificultades. Parece que la especie de bondad derivada del fin está en la especie de bondad del objeto, como la especie en el género; por ejemplo, el que trata de robar para dar limosna.

1. Como se ha dicho, los actos se especifican por el objeto. Pero es imposible que una cosa esté contenida en otra especie y no lo esté en la suya propia, ya que un mismo ser no puede encontrarse en diversas especies no subalternadas. Por lo tanto, la especie que viene del fin se contiene en la especie del objeto.

2. La última diferencia constituye siempre la especie átoma. Mas la diferencia proveniente del fin parece posterior a la que viene del objeto, ya que el fin es sinónimo de último. Luego la especie del fin está subalternada a la especie del objeto, que es la última.

3. Una diferencia es tanto más formal cuanto más especial, ya que es respecto del género como la forma a la materia. Pero la especie derivada del fin es más formal que la del objeto, como se ha dicho. Por lo tanto, la especie del fin está contenida en la especie objetiva como especie última en el género subalterno.

Por otra parte, cada género contiene determinadas especies. Pero un acto de la misma especie objetiva puede subordinarse a infinitos fines, por ejemplo, robar por infinitos fines buenos y malos. Luego la especie del

Ad septimum sic procceditur. Videtur quod species bonitatis quae est ex fine, contineatur sub specie bonitatis quae est ex obiecto, sicut species sub genere: puta cum aliquis vult furari ut det elecmosynam.

1. Actus enim habet speciem ex obiecto, ut dictum est (a.2,6). Sed impossibile est quod aliquid contineatur in aliqua alia specie, quae sub propria specie non continetur: quia idem non potest esse in diversis speciebus non subalternis. Ergo species quae est ex fine, continetur sub specie quae est ex obiecto.

2. Praeterea, semper ultima differentia constituit speciem specialissimam. Sed differentia quae est ex fine, videtur esse posterior quam differentia quae est ex obiecto: quia finis habet rationem ultimi. Ergo species quae est ex fine, continetur sub specie quae est ex obiecto, sicut species specialissima.

3. Praeterea, quanto aliqua differentia est magis formalis, tanto magis est specialis: quia differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam. Sed species quae est ex fine, est formalior ea quae est ex obiecto, ut dictum est (a.6). Ergo species quae est ex fine, continetur sub specie quae est ex obiecto, sicut species specialissima sub genere subalterno.

Sed contra, cuiuslibet generis sunt determinatae differentiae. Sed actus eiusdem speciei ex parte obiecti, potest ad infinitos fines ordinari: puta furtum ad infinita bona vel mala. Ergo species quae est ex fine, non continetur sub

specie quae est ex obiecto, sicut sub genere.

Respondeo dicendum quod obiectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis; uno modo, sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam; alio modo, per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam. Oportet autem, ut Philosophus dicit in VII "Metaphys." [14], quod differentiae dividentes aliquod genus, et constituentes speciem illius generis, per se dividant illud. Si autem per accidens, non recte procedit divisio: puta si quis dicat: "Animalium aliud rationale, aliud irrationale; et animalium irrationalium aliud alatum, aliud non alatum": "alatum" enim et "non alatum" non sunt per se determinativa eius quod est "irrationale". Oportet autem sic dividere: Animalium aliud habens pedes, aliud non habens pedes; et habentium pedes, aliud habet duos, aliud quatuor, aliud multos: haec enim per se determinant priorem differentiam.

Sic igitur quando obiectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica quae est ex obiecto, non est per se determinativa eius quae est ex fine, nec e converso. Unde una istarum specierum non est sub alia: sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. Unde dicimus quod ille qui furatur ut moechetur, committit duas malitias in uno actu.—Si vero obiectum per se ordinetur ad finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius. Unde una istarum specierum continebitur sub altera.

Considerandum autem restat quae sub qua. Ad cuius evidentiam, primo considerandum est quod quanto aliqua differentia sumitur a forma magis particulari, tanto magis est specifica. Secundo, quod quanto agens est magis universale, tanto ex eo est

fin no está contenida en la especie del objeto como bajo un género.

Respuesta. El objeto del acto exterior puede estar en doble relación con el fin de la voluntad. Una, de ordenación esencial al mismo, como el combatir bien se ordena a la victoria; otra, relación accidental, como el hecho de robar para dar limosna. Mas, como enseña el Filósofo, las diferencias que dividen un género y constituyen especies del mismo, han de dividirlo esencialmente; si es accidental, la división no es buena, como si alguien dice que, "entre los animales, unos son racionales y otros irracionales, y de éstos, unos dotados de alas y otros sin ellas". La diferencia de "alados" y "sin alas" no determina esencialmente los animales "irracionales". Debe dividirse más bien: "Los animales unos tienen pies y otros no los tienen, y, de aquéllos, unos tienen dos pies, otros cuatro, otros más"; pues éstas son divisiones que determinan esencialmente la diferencia anterior.

Así, pues, cuando el objeto no incluye ordenación esencial a un fin, la diferencia especifica del objeto no determina esencialmente la del fin, ni inversamente, pues ninguna de las dos especies se incluye en la otra, sino el acto moral se encuentra bajo dos especies dispares. Por eso decimos que quien roba para fornicar, comete dos pecados en un solo acto.—Si, al contrario, el objeto contiene ordenación esencial al fin, una de las diferencias determina esencialmente la otra, y una de las dos especies está contenida en la otra.

Resta examinar cuál de las dos se subordina. Para evidenciarlo, se ha de advertir que la diferencia es tanto más especifica cuanto proviene de una forma más particular; segundo, que cuanto más universal es el agente, tanto la forma que produce lo es también; y tercero, que cuanto el fin

[14] L.6 c.12 n.5 (Bk 1038a9); S.Th., l.7 lect.12.

es más lejano, responde a un agente tanto más universal; así, la victoria, que es el fin último del ejército, es el fin perseguido por el jefe supremo, mientras que la organización de tal o tal división es el fin confiado a los jefes o subalternos.—De todos estos considerandos resulta que la diferencia específica proveniente del fin es más general, y la que procede del objeto esencialmente subordinado a tal fin es respecto de aquélla la diferencia específica. La voluntad, en efecto, cuyo objeto propio lo constituye al fin, es el motor universal con respecto a todas las potencias del alma, cuyos objetos propios son los de los actos particulares.

Soluciones. 1. Considerada en su substancia, una cosa no puede incluirse en dos especies no subordinadas una a otra. Mas en cuanto a sus elementos accidentales puede estar contenida en varias especies; como esta fruta, por su color, pertenece a la especie de cuerpos blancos, y por su olor, a la especie de cuerpos perfumados. E igualmente el acto humano, por su substancia pertenece a una especie natural, y, sin embargo, por sus condiciones morales que accidentalmente le sobrevienen, puede pertenecer a dos especies diferentes.

2. El fin es último en la ejecución, pero primero en la intención, según la cual se determinan las especies de los actos morales.

3. La diferencia, comparada con el género, es como la forma respecto de la materia, puesto que actualiza el género. Pero, a su vez, el género es más formal que la especie en lo que tiene de más absoluto y menos particular. Y por esto las partes de la definición se reducen al género de causa formal, según dice Aristóteles. En este sentido, el género es causa formal de la especie, y tanto más formal cuanto es más común.

forma magis universalis. Tertio, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti universaliori: sicut victoria, quae est ultimus finis exercitus, est finis intentus a summo duce; ordinatio autem huius acici vel illius, est finis intentus ab aliquo inferiorum ducum.—Et ex istis sequitur quod differentia specifica quae est ex fine, est magis generalis; et differentia quae est ex obiecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu eius. Voluntas enim, cuius proprium obiectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animae, quarum propria obiecta sunt obiecta particularium actuum.

Ad primum ergo dicendum quod secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum una sub altera non ordinetur. Sed secundum ea quae rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri. Sicut hoc pomum, secundum colorem, continetur sub hac specie, scilicet albi: et secundum odorem, sub specie bene redolentis. Et similiter actus qui secundum substantiam suam est in una specie naturae, secundum conditiones morales supervenientes, ad duas species referri potest, ut supra dictum est (q.1 a.3 ad 3).

Ad secundum dicendum quod finis est postremum in executione; sed est primum in intentione rationis, secundum quam accipiuntur morallium actuum species.

Ad tertium dicendum quod differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam, inquantum facit esse genus in actu. Sed etiam genus consideratur ut formalius specie, secundum quod est absolutius, et minus contractum. Unde et partes definitionis reducuntur ad genus causae formalis, ut dicitur in libro "Physic." [15]**. Et secundum hoc, genus est causa formalis speciei: et tanto erit formalius, quanto communius.**

[15] L.2 c.3 n.2 (BK 194b26); S.TH., lect.5.

ARTICULO 8

Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem [a]

Si hay algún acto indiferente en su especie

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem.

1. Malum enim est "privatio boni", secundum Augustinum [16]**. Sed privatio et habitus sunt opposita immediata, secundum Philosophum** [17]**. Ergo non est aliquis actus qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum et malum.**

2. Praeterea, actus humani habent speciem a fine vel obiecto, ut dictum est (a.6; q.1 a.3). Sed omne obiectum, et omnis finis habet rationem boni vel mali. Ergo omnis actus humanus secundum suam speciem est bonus vel malus. Nullus ergo est indifferens secundum speciem.

3. Praeterea, sicut dictum est (a.1), actus dicitur bonus, qui habet debitam perfectionem bonitatis; malus, cui aliquid de hoc deficit. Sed necesse est quod omnis actus vel habeat totam plenitudinem suae bonitatis, vel aliquid ei deficiat. Ergo necesse est quod omnis actus secundum speciem suam sit bonus vel malus, et nullus indifferens.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De serm. Dom. in monte" [18]**, quod "sunt quaedam facta media, quae possunt bono vel malo animo fieri, de quibus est temerarium iudicare". Sunt ergo aliqui actus secundum speciem suam indifferentes.**

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.2.5), actus omnis habet speciem ab obiecto; et actus humanus, qui dicitur mo-

Dificultades. Parece que no hay ningún acto indiferente considerado en su especie.

1. "El mal, dice San Agustín, es la privación del bien". Mas la privación y posesión de la forma están en oposición inmediata, según el Filósofo. Luego no hay ningún acto indiferente por su especie y como una suerte de medio entre el bien y el mal.

2. Los actos humanos, como se ha dicho, se especifican por el fin o por el objeto. Pero todos los objetos y fines son buenos o malos. Luego todo acto por su especie es bueno o malo y no hay ninguno indiferente.

3. Como se ha dicho antes, un acto es bueno en tanto tiene la perfección debida, y malo en tanto carece de esta bondad. Ahora bien, es necesario que todo acto realice la plenitud de bondad o algo le falte. Luego la indiferencia específica no conviene a ninguno.

Por otra parte, dice San Agustín: "Hay algunos actos intermedios que pueden hacerse con bueno o mal ánimo, sobre los cuales es temerario juzgar". Hay, pues, actos indiferentes por su especie.

Respuesta. Como ya se ha dicho, todo acto recibe su especie del objeto, y el acto humano, llamado acto moral, recibe la suya del objeto por

[a] *Sent.* 2 d.40 a.5; *De malo* q.2 a.5.
[16] *Enchirid.* c.11: ML 40,236.
[17] *C. Iegor.* c.8 n.16 (BK 12b26).
[18] L.2 c.18: ML 34,1296.

relación al principio de los actos humanos, que es la razón. Si, pues, el objeto del acto incluye alguna condición de conveniencia con el orden de la razón, el acto será bueno en su especie, como el dar la limosna a un pobre. Al contrario, si implica alguna oposición al orden de la razón, será acto malo en su especie, como es el robar, que es substraer lo ajeno. Puede, no obstante, ocurrir que el objeto no incluya nada referente al orden de la razón, como levantar una paja del suelo, ir al campo y otras cosas semejantes. Tales actos son indiferentes en su especie.

Soluciones. 1. Hay dos clases de privación: una que consiste en la "privación total", que nada deja, sino substrae toda la forma; así la ceguera, que quita la vista; las tinieblas, la luz, y la muerte, que destruye la vida. Entre esta privación y la forma opuesta no hay intermedio posible. Otra, que consiste en ser "privado gradualmente", como la enfermedad es privación de la salud, no que la destruya totalmente, sino porque camina hacia su pérdida total, que es la muerte. Y esta privación que deja algo de su contrario, no está en oposición inmediata con la forma positiva. De este modo, como explica Simplicio, el mal es privación del bien, porque no lo destruye todo, sino deja en parte. En tal sentido cabe algo intermedio entre el mal y el bien.

2. Todos los objetos y fines tienen alguna bondad o malicia, al menos natural; mas no siempre implican bondad o malicia moral, que se define por el orden a la razón. Y de ésta tratamos aquí.

3. No todo lo que contiene un acto pertenece a su especie. Por lo tanto, aun cuando en su especie no

ralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si obiectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et huiusmodi: et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.

Ad primum ergo dicendum quod duplex est privatio. Quaedam quae consistit in "privatum esse": et haec nihil relinquit, sed totum aufert; ut caecitas totaliter aufert visum, et tenebrae lucem, et mors vitam. Et inter hanc privationem et habitum oppositum, non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. Est autem alia privatio quae consistit in "privari": sicut aegritudo est privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quaedam via ad totalem ablationem sanitatis, quae fit per mortem. Et ideo talis privatio, cum aliquid relinquat, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, ut Simplicius dicit in "Commento super librum Praedic." [19]: **quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit. Unde potest esse aliquod medium inter bonum et malum.**

Ad secundum dicendum quod omne obiectum vel finis habet aliquam bonitatem vel malitiam, saltem naturalem: non tamen semper importat bonitatem vel malitiam moralem, quae consideratur per comparationem ad rationem, ut dictum est (in c). Et de hac nunc agitur.

Ad tertium dicendum quod non quidquid habet actus, pertinet ad speciem eius. Unde etsi in ratione suae speciei non contineatur quidquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipsius, non propter hoc est ex specie sua malus, nec etiam bonus: sicut homo secundum suam speciem neque virtuosus, neque vitiosus est.

[19] *In Categor* 10.

se contenga todo lo que pertenece a la plenitud de su bondad, no por eso es bueno o malo en su especie; así, un hombre por su especie no es virtuoso ni vicioso.

ARTICULO 9

Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum [a]

Si hay algún acto indiferente en el individuo

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod aliquis actus secundum individuum sit indifferens.

1. Nulla enim species est quae sub se non contineat vel continere possit aliquod individuum. Sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, ut dictum est (a.8). Ergo aliquis actus individualis potest esse indifferens.

2. Praeterea, ex individualibus actibus causantur habitus conformes ipsis, ut dicitur in II "Ethic." [20]. **Sed aliquis habitus est indifferens. Dicit enim Philosophus, in IV "Ethic."** [21], **de quibusdam, sicut de placidis et prodigis, quod non sunt mali: et tamen constat quod non sunt boni, cum recedant a virtute: et sic sunt indifferentes secundum habitum. Ergo aliqui actus individuales sunt indifferentes.**

3. Praeterea, bonum morale pertinet ad virtutem, malum autem morale pertinet ad vitium. Sed contingit quandoque quod homo actum qui ex specie sua est indifferens, non ordinat ad aliquem finem vel vitii vel virtutis. Ergo contingit aliquem actum individualem esse indifferentem.

Sed contra est quod Gregorius dicit in quadam "homilia" [22]: **"Otiosum verbum est quod utilitate rectitudinis, aut ratione iustae necessitatis aut piae utilitatis, caret." Sed verbum otiosum**

Dificultades. Parece que hay algún acto indiferente en el individuo.

1. No hay especie que no contenga o pueda contener bajo ella algún individuo. Pero hemos visto que hay actos indiferentes en la especie. Luego el acto individual o concreto puede también serlo.

2. Los actos individuales producen hábitos semejantes. Pero hay algunos hábitos indiferentes, pues dice Aristóteles, a propósito de los hombres plácidos y pródigos, que no son malos, y, sin embargo, tampoco son buenos, pues se alejan de la virtud. Son, pues, hábitos indiferentes y, por lo tanto, también los actos concretos que los producen.

3. El bien moral se encuentra en la virtud, y el mal moral en el vicio. Pero ocurre a veces que el hombre no refiere a un fin virtuoso o vicioso un acto específicamente indiferente. Luego hay actos individuales indiferentes.

Por otra parte, dice San Gregorio que "palabra ociosa es la que carece de rectitud por falta de utilidad o de motivo de justa necesidad". Pero la palabra ociosa es mala, porque

[a] *Sent.* 1 d.1 q.3 ad 3; 2 d.40 a.5; 4 d.26 q.1 a.4; *De malo* q.2 a.5.
[20] C.1 n.7 (BK 1103b21); S.TH., lect.1.
[21] C.1 n.31 (BK 1121a26); S.TH., lect.1.
[22] *In Evang.* l.1 homil.6: ML 76,1098.

"de ella darán los hombres cuenta en el día del juicio". Si, al contrario, no le falta motivo de justa necesidad o pía utilidad, es buena. Luego toda palabra concreta que digamos, es buena o mala, y por igual motivo toda otra acción. No hay, pues, actos individuales indiferentes.

Respuesta. Acontece a veces que un acto es indiferente por su especie y, sin embargo, bueno o malo considerado en el individuo concreto. La razón es que el acto moral, como hemos dicho, no sólo recibe su bondad del objeto que lo especifica, sino también de las circunstancias como de accidentes; de igual modo que algunas cosas convienen a un individuo humano como accidentes singulares que no pertenecen a la especie humana. Ahora bien, es necesario que todo acto individual lleve en sí alguna circunstancia que lo haga bueno o malo, al menos la intención del fin. Siendo, en efecto, propio de la razón el ordenar, todo acto procedente de la razón deliberativa, si no es ordenado al fin debido, ya por ese mero hecho se opone a la razón y deviene malo. Si, en cambio, está debidamente ordenado al fin, ya es conforme con el orden de la razón y bueno. Mas esta alternativa de ordenarse o no a un fin debido es necesaria. En consecuencia, necesariamente todo acto humano, hecho con deliberación, es bueno o malo en el individuo concreto.

Si, empero, no procede de la razón deliberante, sino de una cierta imaginación, como frotarse la barba, mover la mano o el pie, tal no es acto humano o moral hablando con propiedad, porque este carácter le viene de la razón. En este caso será indiferente, es decir, extraño al campo de los actos morales.

Soluciones. 1. La idea de indiferencia específica puede entenderse de varias maneras: Una, en el sentido de que, en razón de su especie, este acto

est malum: quia "de eo reddent homines rationem in die iudicii", ut dicitur Mt. 12,36. Si autem non caret ratione iustae necessitatis aut piae utilitatis est bonum. Ergo omne verbum aut est bonum aut malum. Pari ergo ratione, et quilibet alius actus vel est bonus vel malus. Nullus ergo individualis actus est indifferens.

Respondeo dicendum quod contingit quandoque aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus vel malus in individuo consideratus. Et hoc ideo, quia actus moralis, sicut dictum est (a.3), non solum habet bonitatem ex obiecto, a quo habet speciem; sed etiam ex circumstantiis, quae sunt quasi quaedam accidentia; sicut aliquid convenit individuo hominis secundum accidentia individualia, quod non convenit homini secundum rationem speciei. Et oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali. Si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis: unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necessse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum.

Si autem non procedit a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione, sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum, aut pedem; talis actus non est, proprie loquendo, moralis vel humanus; cum hoc habeat actus a ratione. Et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens.

Ad primum ergo dicendum quod aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse multipliciter. Uno modo, sic

quod ex sua specie debeatur ei quod sit indifferens. Et sic procedit ratio. Sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens: non enim est aliquod obiectum humani actus, quod non possit ordinari vel ad bonum vel ad malum, per finem vel circumstantiam.—Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus. Unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus. Sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus vel niger, nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus aut niger: potest enim albedo vel nigredo supervenire homini aliunde quam a principiis speciei.

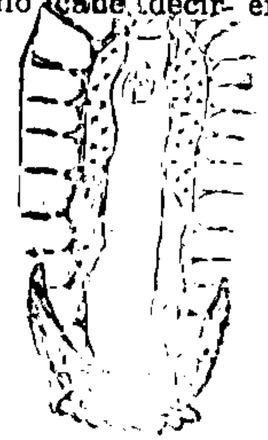
Ad secundum dicendum quod Philosophus dicit illum esse malum proprie, qui est aliis hominibus nocivus. Et secundum hoc, dicit prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet nisi sibi ipsi. Et similiter de omnibus aliis qui non sunt proximis nocivi. Nos autem hic dicimus malum communiter omne quod est rationi rectae repugnans. Et secundum hoc, omnis individualis actus est bonus vel malus, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod omnis finis a ratione deliberativa intentus, pertinet ad bonum alicuius virtutis, vel ad malum alicuius vitii. Nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis. Et idem patet in aliis.

sea forzosamente indiferente. Tal es el sentido en que procede la objeción. Pero así no hay acto específicamente indiferente, porque no hay objeto alguno de acción humana que no sea ordenable al bien o al mal por el fin o por alguna circunstancia.—De otro modo, el acto es indiferente en su especie, porque en virtud de ella ni es bueno ni malo, mas puede hacerse tal por las circunstancias; como al hombre no le es debido, en razón de su especie, que sea blanco o negro, sin que su especie se oponga a ello. Estas cualidades pueden sobrevenirle de otros principios no específicos.

2. El Filósofo habla aquí propiamente del que es malo por ser nocivo a otros hombres. Bajo este aspecto, el pródigo no es malo, porque no daña a otros, sino a sí mismo; y lo mismo puede valer de otros vicios que no son en perjuicio del prójimo. Nosotros aquí llamamos bueno o malo, en general, todo lo que es contrario a la recta razón, y, en este sentido, todo acto individual es bueno o malo.

3. Todo fin intentado por la razón deliberante pertenece al bien de alguna virtud o al mal de algún vicio. Pues el mero hecho de obrar uno ordenadamente para procurar el sustento o el reposo de su cuerpo es algo virtuoso en aquel que ulteriormente refiere su cuerpo al bien de la virtud. Lo mismo cabe decir en otros casos.



SEMINARIO METROPOLITANO
DE NUESTRA SEÑORA

ARTICULO 10

Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali *

Si alguna circunstancia puede constituir al acto humano en una especie de bondad o malicia

Dificultades. Parece que una circunstancia no puede dar la especie de acto bueno o malo.

1. La especie del acto viene de su objeto. No siendo la circunstancia el objeto, no puede especificar el acto.

2. Las circunstancias, según se dijo, son como los accidentes del acto moral. Mas el accidente no constituye la especie. Luego tampoco la circunstancia da la especie al acto humano.

3. Una circunstancia no tiene varias especies. Pero un solo acto va rodeado de muchas circunstancias. Por lo tanto, éstas no pueden constituir la especie del acto moral.

Por otra parte, el lugar es una circunstancia. Pero a veces el lugar determina el acto moral a una especie mala. La circunstancia, pues, puede dar al acto moral una especie buena o mala.

Respuesta. Como las especies naturales se constituyen por las formas naturales, así las especies de los actos morales son dadas por las formas en cuanto son aprehendidas por la razón. Mas la naturaleza está determinada a una forma, y en ella no es posible el proceso en infinito, sino que se ha de llegar a una forma última, de la cual provenga la última y específica diferencia. Por eso en las cosas naturales, lo que les sobreviene como accidental no puede ser considerado como diferencia constitutiva de especie. En cambio, el proceso de la razón no está así determinado a algo fijo, sino que, dada una cosa, puede siempre proceder a otra. Y así, lo que en un acto se presenta como circunstancia añadida al objeto y que modifica la especie del mismo, la razón puede tomarla en otro como condición principal del objeto para determinar la especie del mismo. Por ejemplo, el acto de substraer los bienes ajenos recibe su especie de esa cualidad de ajeno, que lo constituye en la especie de hurto. Y si se considera, además, los accidentes de lugar y tiempo, tendremos las circunstancias. Mas como la razón puede, en lo que concierne al lugar y tiempo y otras circunstancias, establecer relaciones, acontece así que la condición de lugar se presente en un objeto como contraria al orden racional, porque la razón, por ejemplo, ordena que no se debe cometer injuria en lugar sagrado; de suerte que substraer los bienes de otro en lugar sagrado implica especial oposición al orden de la razón. De este modo, el lugar, considerado primero como circunstancia, pasa a ser condición principal del objeto que incluye especial desorden. En consecuencia, siempre que una circunstancia contiene especial relación de conformidad u oposición al orden de razón, tal circunstancia da una especie de bondad o malicia al acto moral.

Soluciones. 1. La circunstancia que especifica el acto se considera como condición particular del objeto, según se dijo, y como diferencia específica del mismo.

2. La circunstancia como tal, siendo un accidente, no especifica el acto moral; pero sí lo especifica cuando pasa a ser principal condición del objeto.

3. No toda circunstancia constituye el acto moral en una especie nueva, porque no todas implican con-

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod circumstantia non possit constituere aliquam speciem boni vel mali actus.

1. Species enim actus est ex obiecto. Sed circumstantiae differunt ab obiecto. Ergo circumstantiae non dant speciem actus.

2. Praeterea, circumstantiae comparantur ad actum moralem sicut accidentia eius, ut dictum est (q.7 a.1). Sed accidens non constituit speciem. Ergo circumstantia non constituit aliquam speciem boni vel mali.

3. Praeterea, unius rei non sunt plures species. Unius autem actus sunt plures circumstantiae. Ergo circumstantia non constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

Sed contra, locus est circumstantia quaedam. Sed locus constituit actum moralem in quadam specie mali: furari enim aliquid de loco sacro est sacrilegium. Ergo circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

Respondeo dicendum quod, sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species morallum actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae, sicut ex supradictis patet (a.5). Quia vero natura determinata est ad unum, nec potest esse processus naturae in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua sumatur differentia specifica, post quam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est quod in rebus naturalibus, id quod est accidens alicui rei, non potest accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum: sed quolibet dato, potest ulterius procedere. Et ideo quod in uno actu accipitur ut circumstantia superaddita obiecto quod determinat speciem actus, potest iterum accipi a ratione ordinante ut principalis conditio obiecti determinantis speciem actus. Sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni, ex hoc enim constituitur in specie furti: et si consideretur super hoc ratio loci vel temporis, se habebit in ratione circumstantiae. Sed quia ratio etiam de loco vel de tempore, et aliis huiusmodi, ordinare potest; contingit conditionem loci circa obiectum accipi ut contrariam ordini rationis; puta quod ratio ordinat non esse iniuriam faciendam loco sacro. Unde tollere aliquid alienum de loco sacro addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis. Et ideo locus, qui prius considerabatur ut circumstantia, nunc consideratur ut principalis conditio obiecti rationi repugnans. Et per hunc modum, quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis vel "pro" vel "contra", oportet quod circumstantia det speciem actui morali vel bono vel malo.

Ad primum ergo dicendum quod circumstantia secundum quod dat speciem actui, consideratur ut quaedam conditio obiecti, sicut dictum est (in c), et quasi quaedam specifica differentia eius.

Ad secundum dicendum quod circumstantia manens in ratione circumstantiae, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem: sed inquantum mutatur in principalem conditionem obiecti, secundum hoc dat speciem.

Ad tertium dicendum quod non omnis circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali: cum non quaelibet

* Supra a.5 ad 4; infra q.73 a.7; *Sent.* 4 d.16 q.3 a.2 q.ª3; *De malo* q.2 a.6.7.

veniencia o desacuerdo con la razón. Por lo tanto, si bien muchas circunstancias rodean el acto moral, no es necesario que este acto se sitúe en varias especies. Mas no hay inconveniente alguno en que un acto moral pertenezca a varias especies morales, aun dispares, como se ha dicho.

circumstantia importet aliquam consonantiam vel dissonantiam ad rationem. Unde non oportet, licet sint multae circumstantiae unius actus, quod unus actus sit in pluribus speciebus. Licet etiam non sit inconveniens quod unus actus moralis sit in pluribus speciebus moris etiam disparatis, ut dictum est (a.7 ad 1; q.1 a.3 ad 3).

ARTICULO 11

Utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali *

Si toda circunstancia que aumenta la bondad o malicia constituye al acto moral en una especie determinada buena o mala

Dificultades. Parece que toda circunstancia que afecta a la bondad o malicia da una especie al acto.

1. El bien y el mal son diferencias específicas de los actos morales. Luego todo lo que aporta una diferencia en la bondad o malicia del acto, introduce en él una nueva especie. Mas lo que añade bondad o malicia introduce tal diferencia. Luego añade diferencia específica, y así, la circunstancia que aumenta la bondad o malicia del acto constituye siempre nueva especie.

2. O bien la circunstancia en cuestión implica alguna razón de bondad o malicia o no. Si no implica, nada puede añadir a la bondad o malicia del acto, pues lo que no es bueno no puede hacer mejor, y lo que no es malo no puede hacer peor. Mas, si contiene bondad o malicia, ya especifica al acto, y así, toda circunstancia que aumenta la bondad o malicia añade nueva especie moral.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod omnis circumstantia pertinens ad bonitatem vel malitiam, det speciem actui.

1. Bonum enim et malum sunt differentiae specificae moralium actuum. Quod ergo facit differentiam in bonitate vel malitia moralis actus, facit differre secundum differentiam specificam, quod est differre secundum speciem. Sed id quod addit in bonitate vel malitia actus, facit differre secundum bonitatem et malitiam. Ergo facit differre secundum speciem. Ergo omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia actus, constituit speciem.

2. Praeterea, aut circumstantia adveniens habet in se aliquam rationem bonitatis vel malitiae, aut non. Si non, non potest addere in bonitate vel malitia actus: quia quod non est bonum, non potest facere malus bonum; et quod non est malum, non potest facere malus malum. Si autem habet in se rationem bonitatis vel malitiae, ex hoc ipso habet quandam speciem boni vel mali. Ergo omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituit novam speciem boni vel mali.

* Infra q.73 a.7; *Sent.* 4 d.16 q.3 a.2 q.3; *De malo* q.2 a.7.

3. Según Dionisio, "el mal resulta de cualquier defecto singular". Mas toda circunstancia que agrava la malicia implica un defecto especial y añade, por lo tanto, nueva especie de pecado. Por la misma razón, toda la que aumenta la bondad añade nueva especie de bien, como toda unidad añadida a un número cambia la especie de éste. El bien, en efecto, consiste "en número, peso y medida".

Por otra parte, lo más y lo menos no cambian de especie. Pero ese más y menos es una circunstancia que añade bondad y malicia al acto. Luego no toda circunstancia muda la especie del acto.

Respuesta. Como hemos dicho, una circunstancia da especie nueva al acto cuando contiene una relación especial al orden de la razón. Acontece a veces que una circunstancia no afecta al orden de la razón sino presupuesta otra circunstancia que especifica el acto bueno o malo. Tomar, por ejemplo, una cosa en pequeña o en gran cantidad no afecta al orden de la razón, sino supuesta otra condición previa de donde el acto deriva su bondad o malicia, a saber, que se trata de los bienes de otro, lo que se opone a la razón. Por lo tanto, substraer lo ajeno en grande o en pequeña cantidad no muda la especie de pecado, pero puede disminuirlo o agravarlo. Lo mismo sucede en otros bienes o males. En consecuencia, no toda circunstancia que aumenta la bondad o malicia del acto moral le hace cambiar de especie.

Soluciones. 1. En las cosas susceptibles de más o de menos, la diferencia de intensidad o disminución no hace cambiar la especie; la mayor o menor blancura no muda la especie de color. De igual modo, los di-

3. Praeterea, secundum Dionysium, 4 cap. "De div. nom." [23], "malum causatur ex singularibus defectibus". Quaelibet autem circumstantia aggravans malitiam, habet specialem defectum. Ergo quaelibet circumstantia addit novam speciem peccati. Et eadem ratione, quaelibet augens bonitatem, videtur addere novam speciem boni: sicut quaelibet unitas addita numero, facit novam speciem numeri; bonum enim consistit "in numero, pondere et mensura" (cf. 1 q.5 a.5).

Sed contra, magis et minus non diversificant speciem. Sed magis et minus est circumstantia addens in bonitate vel malitia. Ergo non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia, constituit actum moralem in specie boni vel mali.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.10), circumstantia dat speciem boni vel mali actui morali, inquantum respicit specialem ordinem rationis. Contingit autem quandoque quod circumstantia non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi praesupposita alia circumstantia, a qua actus moralis habet speciem boni vel mali. Sicut tollere aliquid in magna quantitate vel parva, non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi praesupposita aliqua alia conditione, per quam actus habeat malitiam vel bonitatem: puta hoc quod est esse alienum, quod repugnat rationi. Unde tollere alienum in magna vel parva quantitate, non diversificat speciem peccati. Tamen potest aggravare vel diminuere peccatum. Et similiter est in aliis malis vel bonis. Unde non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia, variat speciem moralis actus.

Ad primum ergo dicendum quod in his quae intenduntur et remittuntur, differentia intensionis et remissionis non diversificat speciem: sicut quod differt in albedine secundum magis et minus, non differt secundum spe-

[23] § 30: MG 3,729; S.TH., lect.22.

ferentes grados de bondad o malicia en el acto moral no mudan la especie.

2. La circunstancia que agrava el pecado o aumenta la bondad del acto no contiene a veces bondad o malicia en sí misma, sino en orden a otra condición del acto, como se ha dicho. Por lo mismo, no da nueva especie, sino que aumenta la bondad o malicia derivada de otra condición.

3. Toda circunstancia no implica en sí misma un defecto particular, sino por la relación a otra cosa; de igual modo, tampoco añade nueva perfección sino por orden a la otra. Por lo tanto, aunque aumenta la bondad o malicia, no cambia de especie.

ciem coloris. Et similiter quod facit diversitatem in bono vel malo secundum intensionem et remissionem, non facit differentiam moralis actus secundum speciem.

Ad secundum dicendum quod circumstantia aggravans peccatum, vel augens bonitatem actus, quandoque non habet bonitatem vel malitiam secundum se, sed per ordinem ad aliam conditionem actus, ut dictum est (in c). Et ideo non dat novam speciem, sed auget bonitatem vel malitiam quae est ex alia conditione actus.

Ad tertium dicendum quod non qualibet circumstantia inducit singularem defectum secundum seipsam, sed solum secundum ordinem ad aliquid aliud. Et similiter non semper addit novam perfectionem, nisi per comparationem ad aliquid aliud. Et pro tanto, licet augeat bonitatem vel malitiam, non semper variat speciem boni vel mali.

INTRODUCCION A LA CUESTION 19

LA MORALIDAD DEL ACTO INTERIOR

1. Sentido y orden de la cuestión

La especulación que da origen a este tema es muy antigua y de clara procedencia agustiniana. Pedro Lombardo en sus *Sentencias* reúne ya los textos de San Agustín y esboza la discusión de si la acción es buena o mala *sola voluntate, intentione finis,* o en qué sentido esta *voluntas interior* e *intentio finis* influyen en la moralidad de los actos [1].

El Angélico, que ya había expuesto su doctrina sobre estos temas en su *Comentario a las Sentencias,* aquí los somete de nuevo no sólo a una consideración más amplia, sino sobre todo a una *ordenación sistemática.* Después de tratar del bien y el mal de la acción humana en general (q.18), ahora considera la bondad o malicia de sólo el *acto interior* (q.19), para terminar con el estudio de la moralidad del acto externo (q.20).

Pero esta acción humana es substancialmente una, con sus dos elementos, interno y externo. La moralidad es también una substancialmente, y de un modo formal reside en la voluntad interior, derivándose de ella al acto exterior; por eso, los principios de la bondad y malicia no podrán ser del todo diversos para ambos elementos del acto interno y externo. Unos mismos principios son de los que depende la moralidad del acto voluntario interior y la acción humana en su integridad.

De esta acción humana íntegra y sus principios inmediatos trató en la cuestión precedente. Al hablar ahora de la bondad o malicia del acto interior, expone primero las modalidades con que se aplican esos principios inmediatos al solo acto interno, para ampliar en seguida la perspectiva con el estudio de los principios superiores o normativos de que depende la moralidad de las acciones en general, y que en rigor se aplican formal y primariamente al acto de voluntad interior: la razón como regla moral, la ley eterna, la razón individual o conciencia, la voluntad divina. Son los temas generales o los grandes principios de la moralidad, estudiados ahora por los tratadistas como prolegómenos a todo el problema moral.

Así, pues, el orden de la cuestión sigue la marcha de los seis principios que Santo Tomás encuentra, como dependiendo universalmente de ellos la bondad o malicia de la voluntad interior: 1) Del objeto (a.1-2). 2) De la razón general o recta razón (a.3). 3) De la ley eterna (a.4). 4) De la razón individual o conciencia (a.5-6). 5) De la intención del fin (a.7). 6) De la voluntad divina (a.9-10).

---

[1] P. LOMBARDI, *Sententiarum* 2 d.36.40.42; S. TH., *In Sent.* 2 d.40 q.1 a.1-3; d.42 q.1 a.2.

2. *La bondad y malicia del acto interior (a.1-2)*

La idea del *actus interior,* que aquí propone Santo Tomás, reviste variedad de matices y no siempre es exactamente interpretada. Algunos autores entienden este acto interno como el solo acto de la intención del fin. Santo Tomás hablaría sólo de la moralidad de la *intención del fin,* como contrapuesta al acto parcial de elección. Este se refiere a los medios para el fin, y su moralidad depende no sólo del fin, sino del objeto exterior, escogido como medio. Las dos especies morales, del acto interno y del externo, se conjugarían del modo ya dicho. Por eso Santo Tomás afirma que la bondad de dicho acto interior depende sólo del objeto, pues las circunstancias afectan al acto exterior de la elección, no a la especie del *finis operantis,* objeto del acto interior. Así lo explica, entre otros, Juan de Santo Tomás [2].

Este sentido restrictivo del acto interior como mera intención del fin, distinta de la elección del acto externo, es también del Angélico y aparece en la q.18 a.6 y q.21 a.3. Mas no parece que sea el sentido preciso del *actus interior* en la presente cuestión. Santo Tomás lo hace en toda ella sinónimo de la *voluntas interior* e indistintamente habla de la bondad del acto interior o de la bondad de la voluntad. Ahora bien, la bondad de la voluntad depende conjuntamente, explicaba en las *Sentencias,* de la intención del fin y de la elección de los medios. Ambas, la *voluntas intendens* y la *voluntas eligens,* han de concurrir para integrar la bondad de la acción [3]. Y, sobre todo, el Angélico claramente afirma que la bondad de la voluntad, o acto interior, depende también de la intención del fin, y se distingue, por tanto, al menos parcialmente, de ésta.

Por el *actus interior* hemos de entender, pues, todos los actos parciales *interiores* de la voluntad asociados con los de la razón, que comprenden el orden de intención. Por lo tanto, no sólo la intención de los fines, sino también y sobre todo la voluntad eficaz y elección de los medios, del acto exterior escogido para el logro del *finis operantis,* que es el primer imperante de la acción. De él añade el Angélico que su objeto es el acto exterior, el cual, en cuanto objeto, comunica su bondad a la voluntad por la vía intencional o de la aprehensión [4]. También puede llamarse, como en el uso vulgar, a todo ello acto de *intención,* con tal de que comprenda tanto la *intentio finis operantis* como del *finis operis,* que es la elección de los medios.

Separado del cuerpo de la acción exterior, ese acto interno corresponde en todo al *deseo eficaz.* La intención eficaz y elección de un acto concreto de hurto, el propósito de socorrer a un pobre, etc.; tal es el paradigma perfecto del acto o voluntad interior, de cuya moralidad se habla aquí. El pecado de pensamiento o *delectatio morosa* es, según dijimos, un acto aún más truncado y que abstrae más de las circunstancias.

Podemos también admitir que, incorporado a la acción externa en su integridad, el *actus interior* comprende entonces todos los actos elícitos o imperantes de la voluntad, incluído el *usus activus.* Pero a este acto interior de la ejecución, que es la *voluntas coniuncta actui exteriori,* no se adaptan bien las primeras afirmaciones de Santo Tomás, las cuales más bien van en el supuesto de la *voluntas separata,* del solo deseo de realizar la acción [5].

Y he aquí la primera afirmación del Angélico sobre los principios morales de este acto interior: *La bondad o malicia del acto de la voluntad depende del objeto y de sólo el objeto* (a.1.2).

Con la cual Santo Tomás sigue su trayectoria de la moralidad objetivista e intrínseca, trazada en la cuestión anterior, diametralmente opuesta al *subjetivismo moral* de Kant. Para éste, si la bondad de la acción exterior podía en parte depender de los bienes objetivos, esto se excluía en absoluto de la voluntad subjetiva o noumenal, la cual sólo se moraliza por la *pura forma* del deber, de la obediencia a la ley.

Para Santo Tomás, en cambio, la voluntad se hace buena o mala por el objeto que apetece y busca. La misma ley moral no puede dirigir directamente su actuación sino a través de los objetos, porque los actos voluntarios son especificados directamente por el objeto sometido a las reglas morales. Más aún, el bien y mal objetivos comunican su bondad o malicia primariamente a la voluntad interior y de ella pasa a la acción externa. La razón es obvia: si la moralidad reside formalmente en la voluntad y el bien y el mal morales derivan inmediatamente de los objetos, esta especificación objetiva se transmitirá ante todo a los actos interiores de la voluntad. Y, en efecto, el bien y el mal objetivos son especificativos de los actos voluntarios, en primer término en el orden de intención, como objetos del deseo interior, y sólo por esta especificación intencional especifican después el orden de ejecución o la acción externa. El adúltero, v. gr., sólo porque ha concebido primero en su interior el deseo eficaz de tal objeto de su pecado, es por lo que se mueve después a ejecutarlo y contrae la malicia de ese delito. Así, pues, todo lo dicho de un modo genérico en la cuestión precedente sobre el objeto, como fuente inmediata de moralidad, se verifica aquí, y en primer plano, del acto interior de la voluntad.

El Angélico acentúa aún más aquí este objetivismo moral, diciendo que *tal bondad o malicia internas dependen sólo del objeto.* El sentido de esta afirmación, bastante discutida, es obvio después de lo dicho. No se trata sólo, como quiere Juan de Santo Tomás, de la moralidad de la pura intención del fin, sino de la especificación de todo el acto interior de la voluntad, integrado por la intención del fin y la elección de los medios. Bajo la razón de objeto de este acto se engloba tanto el *finis operantis* como el *finis operis;* v. gr., en el propósito de hurto con la intención de fornicar, tanto el objeto del hurto como el de la fornicación moralizan ese *actus interior.* Para los solos actos de la voluntad, los fines son objetos, y los objetos son fines de la misma. Se comprende ahora que, para dicho acto interior, sólo queda el objeto, y se excluyen el fin y las circunstancias como principios inmediatos de moralidad. El fin, porque para el acto de la voluntad es objeto y no circunstancia (a.2 ad 1). Y, de igual suerte, las otras circunstancias son tales para la acción externa, o el acto humano en su integridad. Para el deseo interno y en el plano intencional sólo aquellas circunstancias contarán que han sido previstas con el objeto exterior, y que, por lo tanto, se refunden en una condición del objeto. Es

---

[2] Io. A S. Thoma, *De bonit. et malit. hum. act.* d.11 a.2 n.4.1288: ed.Vives, t.6 p.165s. En el mismo sentido, O. Lottin, *Principes de morale* I p.170-185.

[3] *In Sent.* 2 d.40 q.1 a.2 sol. et ad 1: «Ad bonitatem rei non solum exigitur, bonitas finis ultimi, quem respicit *voluntas intendens,* sed etiam bonitas finis proximi, quem respicit *voluntas eligens*».

[4] *In Sent.,* 2 d.40 q.10 a.3: «Et quia actus exterior comparatur ad voluntatem *sicut obiectum,* inde est quod hanc bonitatem voluntatis actus interior ab exteriori habet, non quidem ex eo quod est exercitus, sed secundum quod est intentus et volitus».

[5] *In Sent.* 2 d.42 q.1 a.1.

en el orden de ejecución cuando las circunstancias de lugar y tiempo, etc., afectan realmente, como accidentes, a la acción humana y la moralizan. Pero el acto interno de la voluntad se especificará por sola la intención del objeto y de aquellas circunstancias integradas en él que hacen bueno o malo el objeto mismo [6].

Así se obtiene la simplificación—de que habla Santo Tomás—de las tres fuentes de moralidad y su reducción a una sola. *Principium in quolibet genere est per se et simplex,* afirma el Angélico (a.2), y, en virtud de esta ley, todos los principios de especificación accidentales o externos de la acción humana se reducen, para el acto de la voluntad, a uno solo: el objeto.

3. *Los demás principios morales del acto interior (a.3-10)*

Santo Tomás expone a continuación los cinco principios generales de que depende el bien y el mal moral de nuestras acciones. Son, como dijimos, los mismos principios de la moralidad en general, pero el Angélico los ha tratado aquí aplicándolos ante todo al sujeto primario de la moralidad, que son los actos de la voluntad.

Siguiendo siempre su trayectoria objetivista, el Santo establece como punto de partida que *la bondad de la voluntad y de sus actos depende de todos aquellos factores de los cuales depende la bondad del objeto moral.* Depende por lo tanto:

1. *De la razón* (a.3), que, como norma próxima e inmediata, propone a la voluntad el objeto bueno, es decir, debidamente regulado y conforme a sus exigencias. Para el Angélico, la regla moral afecta directamente al objeto de nuestras acciones y sólo por medio de éste regula los actos de la voluntad.

2. *De la ley eterna* (a.4), pues que la razón humana es sólo regla moral en virtud de los dictámenes de la ley eterna y como participación de ésta, como la causa segunda produce sus efectos sólo en virtud de la causa primera. Son éstos los lugares en que más expresamente propone el Aquinate su doctrina de las *normas de moralidad,* si bien reaparece constantemente en numerosos textos a lo largo de estas cuestiones. Su exposición más amplia puede verse en apéndice aparte.

3. *De la razón subjetiva, o la conciencia,* que es la aplicación de la regla objetiva a la dirección de los actos individuales (a.5-6). Aunque remitiéndose a la doctrina general de la conciencia que ha expuesto en la *Primera Parte,* Santo Tomás no ha omitido situar aquí la conciencia en su lugar propio, como uno de los principios generales del orden moral, si bien no con la amplitud inusitada que recibió su estudio en los siglos posteriores, sino bajo el problema particular de la *conciencia errónea,* con su dictamen contrario a la regla moral objetiva.

[6] Q.19 a.2 ad 1.3.—Cf. L. LEHU, O. P., *Philosophia moralis et socialis* (París 1914) I n.182-3 p.146.—Los moralistas modernos deducen con razón una consecuencia práctica de esta enseñanza del Angélico: que los pecados meramente internos de pensamiento, y aun de deseo, no contraen la malicia de todas las circunstancias del acto exterior, sino solamente de aquellas que se refunden en una condición específica del objeto. Cf. MERKELBACH, *Theologia moralis* I n.453-457.

4. *Depende también de la intención del fin la bondad de la voluntad* (a.7-8). En este caso, el Angélico desintegra el acto interior en sus dos elementos: *a)* La intención del fin, intermedio o último, al que el agente ordena la acción externa. *b)* La voluntad del acto externo, o elección de los medios. En rigor, todo el acto interior depende en su moralidad del fin. La moralidad de la *intención* misma, pues para ella el *finis operantis* es el objeto inmediato. La moralidad de la elección también depende, como de principio formal superior, de la intención del fin. Este es el aspecto considerado aquí por el Aquinate. Es evidente que la bondad de la elección de un acto debe ser considerada en función de la bondad o valor moral de los fines a que se le ordena. «El fin es razón o motivo formal de la volición de los medios», y por eso la intención de fines elevados, v. gr., el motivo de las virtudes de caridad, de religión, realza y multiplica el valor moral de los actos externos de beneficencia, de obediencia religiosa, escogidos como medios para obtener aquellos fines.

Mas la *moralidad de la elección no depende únicamente de la intención* del fin. Y es que la elección tiene su objeto propio—el acto externo escogido como medio—por el que se define inmediatamente su moralidad. La diferencia es patente al conjugarse fin y medios de especie moral contraria. Ya hemos dicho que la mala intención de un fin perverso vicia por completo la elección de actos buenos, y la intención de un fin bueno no justifica la elección de malos medios. Santo Tomás enuncia aquí estos principios sobre el concurso de la moralidad del fin y de los medios de signo contrario, que nosotros, con los autores modernos, hemos indicado en la cuestión anterior a propósito de la moralidad del acto humano en general. Así, pues, concluye el Angélico, para que la elección sea mala, basta que uno de los dos principios de que depende, el fin o el medio, sea malo. Mas para que sea buena, preciso es que sean buenos el fin y los medios (a.7 ad 2.3). Es la aplicación del axioma general: *Bonum ex integra causa, malum ex singulari defectu.*

Pero, aun cuando ambos principios sean de igual signo moral, la bondad o malicia no corresponde *ni iguala siempre al grado de bondad o malicia de la intención del fin* (a.8). También esto se funda en el precedente principio de que la moralidad del acto interior depende de los dos principios, objeto e intención del fin. Santo Tomás analiza con detalle en el artículo 8 la aplicación de esta regla, advirtiendo que, considerado el objeto, a veces los medios elegidos son desproporcionados, por lo exiguos, a la magnitud de los fines que el agente se imaginaba conseguir, o bien, por otro lado, tampoco una intención muy intensa es seguida por igual intensidad de la voluntad en el acto elegido para conseguirla. En tales casos, el acto interior no iguala el grado de bondad o malicia de la intención.

5. Finalmente, *la bondad del acto interior depende de la conformidad con la voluntad divina* (a.9.10). La razón es porque la bondad de la voluntad humana y de sus actos depende del orden al bien divino. Pero el bien divino es el objeto propio de la voluntad divina. Por lo mismo, serán rectos todos aquellos actos del hombre conformes al orden del bien divino, es decir, conformes con aquello que por necesidad quiere y al que siempre tiende la voluntad de Dios. Y así resulta que la voluntad divina es la primera regla y medida de todo el orden moral y de la rectitud de nuestras acciones.

Santo Tomás no intenta proponer esta conformidad con la voluntad

divina como principio de moralidad distinto del orden de la ley eterna, que enunciaba antes. Ambos son dos aspectos del mismo *principio supremo* del orden moral, puesto que la voluntad divina, al crear los seres y el orden de las cosas, da vigencia a la ley eterna y funda su obligatoriedad. Con esta norma suprema coincide el orden al fin último, indicado también por el Santo (a.9 *Sed contra*). El orden al bien divino, reflejado en la ordenación esencial de los seres, puede ser considerado como el aspecto objetivo y fundamental del orden moral aquiniano. Santo Tomás, pues, ha señalado, y con frecuencia, este aspecto de la moralidad fundamental, tan estudiado en la especulación moral moderna.

El Santo analiza, por fin, en el artículo 10, como lo había hecho ya en otros lugares [1], las aplicaciones prácticas de este *gran principio de la conformidad con la voluntad de Dios*. Es necesaria, para la bondad de nuestros actos, la conformidad con la voluntad de Dios en el *motivo formal*, en las razones superiores del bien divino por las que Dios dispone todos los sucesos, prósperos o adversos, del acontecer humano o cósmico... Mas *no es necesario* al hombre conformarse siempre con el querer de Dios en *el objeto material* o en la realidad concreta que Dios dispone o permite, a no ser de una manera negativa, por la actitud de resignación o no rebeldía a las disposiciones de Dios. Así en los sucesos adversos de enfermedad y otros males, hasta la muerte de los suyos o propia, que al hombre le han de acaecer. Tal es el vasto campo de la práctica del *santo abandono a la voluntad de beneplácito de Dios* y su amorosa providencia, manifestada por estos signos del acontecer de las cosas.

Es, en cambio, *obligatoria* la conformidad con la voluntad de Dios preceptiva o prohibitiva, la cual se nos manifiesta por los preceptos de ley natural y positiva, divina y humana. Por esa misma causa no es menester conocer esta voluntad divina directamente y en sí misma para el bien moral de los actos del hombre. Aun para los infieles, tiene suficiente promulgación en la ley moral y la conciencia. Para su vigencia y valor obligatorio, basta el conocimiento imperfecto y confuso de ella, así como de la ley eterna, que es dada en la convicción y evidencia moral de que esa ley moral se nos impone no por sí misma, sino en virtud de una voluntad y legislador superior.

---

[1] *In Sent.* 1 d.48 a.1-4; *De verit.* q.23 a.7-8.—En sentido contrario han sido condenadas por la Iglesia las falsas doctrinas de los místicos que proclaman el abandono completo y la conformidad, aun material, con la voluntad de Dios en todas las cosas. Incluso, porque Dios ha permitido un pecado, yo no debo querer no haber pecado, como se expresa en las proposiciones condenadas de Eckhart (Denz. 514-15). También en las prop. de Molinos (Denz. 1227ss).

CUESTION 19

(In decem articulos divisa)

De bonitate et malitia actus interioris voluntatis

De la bondad y malicia del acto interior de la voluntad

Deinde considerandum est de bonitate actus interioris voluntatis (cf. q.18 introd.).

Et circa hoc quaeruntur decem.

Primo: utrum bonitas voluntatis dependeat ex obiecto.

Secundo: utrum ex solo obiecto dependeat.

Tertio: utrum dependeat ex ratione.

Quarto: utrum dependeat ex lege aeterna.

Quinto: utrum ratió errans obliget.

Sexto: utrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem, sit mala.

Séptimo: utrum bonitas voluntatis in his quae sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.

Octavo: utrum quantitas bonitatis vel malitiae in voluntate, sequatur quantitatem boni vel mali in intentione.

Nono: utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.

Decimo: utrum necesse sit voluntatem humanam conformari divinae voluntati in volito, ad hoc quod sit bona.

A continuación trataremos de la bondad del acto interior de voluntad. Sobre esto se han de averiguar diez cosas:

Primera: si la bondad de la voluntad depende del objeto.

Segunda: si esta bondad depende de sólo el objeto.

Tercera: si depende de la razón.

Cuarta: si depende de la ley eterna.

Quinta: si la razón errónea obliga.

Sexta: si la voluntad, contraria a la ley de Dios por seguir la razón errónea, es mala.

Séptima: si la bondad de la voluntad respecto de los medios depende de la intención del fin.

Octava: si el grado de bondad o malicia en la voluntad corresponde a la bondad o malicia de la intención.

Nona: si la bondad de la voluntad depende de la conformidad con la voluntad divina.

Décima: si es necesario a la voluntad, para que sea buena, conformarse con la voluntad divina en el objeto.

ARTICULO 1

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex obiecto

Si la bondad de la voluntad depende del objeto

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex obiecto.

1. Voluntas enim non potest esse nisi boni: quia malum est

Dificultades. Parece que la bondad de la voluntad no depende del objeto.

1. La voluntad sólo tiende al bien; el mal "le es extraño", dice Dioni-

sio. Si, pues, se juzgara la bondad de la voluntad por el objeto, tendríamos que toda voluntad sería buena y ninguna mala.

2. El bien se encuentra ante todo en el fin; de ahí que la bondad del fin, como tal, no depende de otro alguno. Mas, según el Filósofo, "la acción buena es fin, bien que la producción nunca lo sea", pues se ordena a la cosa producida como a fin. Luego la bondad de la voluntad no depende de un objeto.

3. Cada cosa tiende a producir un efecto semejante a sí. Mas el objeto de la voluntad tiene sólo bondad natural, y no puede comunicar a ésta bondad moral. La bondad de la voluntad no depende, pues, del objeto.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la justicia es la que nos hace querer lo justo"; como la virtud, por la misma razón, es la que nos hace querer los demás bienes. Mas la buena voluntad es la que está conforme con la virtud. Por lo tanto, la bondad de la voluntad resulta siempre de querer el bien.

Respuesta. El bien y el mal diferencian esencialmente los actos de la voluntad, porque guardan con ella una relación esencial, como lo verdadero y lo falso respecto de la razón, cuyos actos se distinguen en sí mismos por su condición de verdaderos o falsos, y por eso calificamos una opinión de verdadera o falsa. En consecuencia, una volición buena o mala son actos que difieren entre sí específicamente. Mas, como hemos establecido, la diferencia de especie en los actos se toma de los objetos. En consecuencia, el bien y el mal en los actos de la voluntad se considera propiamente en función de los objetos.

"praeter voluntatem", ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [1]. Si igitur bonitas voluntatis iudicaretur ex obiecto, sequeretur quod omnis voluntas esset bona, et nulla esset mala.

2. Praeterea, bonum per prius invenitur in fine: unde bonitas finis, inquantum huiusmodi, non dependet ab aliquo alio. Sed secundum Philosophum, in VI "Ethic." [2], "bona actio est finis, licet factio nunquam sit finis": ordinatur enim semper, sicut ad finem, ad aliquid factum. Ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex aliquo obiecto.

3. Praeterea, unumquodque quale est, tale alterum facit. Sed obiectum voluntatis est bonum bonitate naturae. Non ergo potest praestare voluntati bonitatem moralem. Moralis ergo bonitas voluntatis non dependet ex obiecto.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in V "Ethic." [3], quod iustitia est secundum quam aliqui volunt iusta: et eadem ratione, virtus est secundum quam aliqui volunt bona. Sed bona voluntas est quae est secundum virtutem. Ergo bonitas voluntatis est ex hoc quod aliquis vult bonum.

Respondeo dicendum quod bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis. Nam bonum et malum per se ad voluntatem pertinent; sicut verum et falsum ad rationem, cuius actus per se distinguitur differentia veri et falsi, prout dicimus opinionem esse veram vel falsam. Unde voluntas bona et mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundum obiecta, ut dictum est (q.18 a.5). Et ideo bonum et malum in actibus voluntatis proprie attenditur secundum obiecta.

[1] 5, 32; MG 3,732; S.Th., lect.22.
[2] C.5 n.4 (Bk 1140b6); S.Th., lect.4
[3] C.1 n.3 (Bk 1129a9); S.Th., lect.1

Ad primum ergo dicendum quod voluntas non semper est veri boni, sed quandoque est apparentis boni, quod quidem habet aliquam rationem boni, non tamen simpliciter convenientis ad appetendum. Et propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus.

Ad secundum dicendum quod, quamvis aliquis actus possit esse ultimus finis hominis secundum aliquem modum, non tamen talis actus est actus voluntatis ut supra dictum est (q.1 a.1 ad 2).

Ad tertium dicendum quod bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum; et inquantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum, ut supra dictum est (q.18 a.5).

Soluciones. 1. La voluntad no se dirige siempre al bien verdadero, sino a veces al bien aparente, el cual, sin duda, encierra algún aspecto de bien, pero no es el bien que absolutamente convendría querer. Por eso, el acto de la voluntad no es siempre bueno, sino a veces malo.

2. Si bien algún acto puede de alguna manera constituir el fin último del hombre, éste no puede ser, sin embargo, un acto de la voluntad, según antes se dijo.

3. El bien es representado por la razón como objeto a la voluntad, y en la medida en que entra en el orden de la razón pertenece al orden moral y causa la bondad en el acto de la voluntad. La razón, en efecto, es el principio de los actos humanos y morales, como antes se dijo.

ARTICULO 2

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex solo obiecto

Si la bondad de la voluntad depende únicamente del objeto

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat solum ex obiecto.

1. Finis enim affinior est voluntati quam alteri potentiae. Sed actus allarum potentiarum recipiunt bonitatem non solum ex obiecto, sed etiam ex fine, ut ex supradictis patet (q.18 a.4). Ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem non solum ex obiecto, sed etiam ex fine.

2. Praeterea, bonitas actus non solum est ex obiecto, sed etiam ex circumstantiis, ut supra dictum est (q.18 a.3). Sed secundum diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis et malitiae in actu voluntatis: puta quod aliquis velit quando debet, et ubi debet, et quantum debet, et quomodo debet, vel prout non debet. Ergo

Dificultades. Parece que la bondad de la voluntad no depende únicamente del objeto.

1. El fin tiene más afinidad con la voluntad que con otra potencia. Mas los actos de las otras potencias reciben su bondad, como lo hemos mostrado, no sólo de su objeto, sino también del fin. Luego con mayor motivo los actos de la voluntad.

2. Hemos visto igualmente que la bondad del acto no sólo proviene del objeto, sino también de las circunstancias. Mas la diversidad de circunstancias lleva consigo diversidad de la bondad o malicia en el acto voluntario; por ejemplo, que uno quiera cuando debe, donde debe, cuanto debe, como y en la medida que debe. Luego la bondad de la voluntad no

sólo depende del objeto, sino también de las circunstancias.

3. La ignorancia de las circunstancias excusa la malicia de la voluntad, como arriba probamos. Pero esto no sería posible si la bondad o malicia de la voluntad no dependiera de las circunstancias. Luego depende de éstas y no sólo del objeto.

Por otra parte, un acto no deriva su especie de las circunstancias en cuanto tales, como ya se dijo. Pero el bien y el mal, como también se probó, constituyen diferencias específicas de los actos de la voluntad. Por lo tanto, la bondad o malicia de ésta no depende de las circunstancias, sino de sólo el objeto.

Respuesta. En todo género, cuanto una cosa es primera, tanto es más simple y reducida a menos elementos; así, los primeros cuerpos son los más simples. Por eso comprobamos que lo primero en cada género es algo simple y consistente en un solo elemento. Ahora bien, el principio en la bondad y malicia de los actos humanos está en el acto de la voluntad; por eso la bondad o malicia de éste depende de algo único, mientras que la de los otros actos puede provenir de diversas causas.

Además, esto único que hace la función de principio en cada género, no puede ser sino algo esencial, pues todo lo accidental se reduce a lo esencial como a principio. Se sigue, pues, que la bondad de la voluntad depende de ese solo principio que por sí mismo hace que el acto sea bueno, es decir, del objeto y no de las circunstancias, que son accidentales al acto.

Soluciones. 1. El fin es el objeto de la voluntad, y no de las otras potencias. De ahí que, para el acto de la voluntad, no hay diferencia entre la bondad que viene del objeto y la del fin, como en los actos de otras facultades; salvo, excepcionalmente, cuando un fin depende de otro fin y un acto de voluntad de otro.

2. Suponiendo que la voluntad quiere el bien, ninguna circunstancia puede hacerla mala. Cuando se dice, pues, que uno quiere el bien cuando o donde no debe, puede esto entenderse de dos modos: sea de una circunstancia que afecta al objeto querido, y entonces ya la voluntad no quiere el bien, pues querer hacer algo cuando no se debe no es querer el bien; sea también que la circunstancia se refiera al acto de querer. En este sentido es imposible que uno quiera el bien cuando no debe, pues debe siempre querer el bien, salvo, por excepción, cuando el querer algo bueno le impide querer otro bien obligatorio. En tal caso no incurre en un mal por querer algún bien, sino por no querer el otro. Otro tanto debe decirse de las demás circunstancias.

3. La ignorancia de las circunstancias excusa la malicia de la voluntad cuando éstas se refieren al objeto y hacen que el individuo ignore las circunstancias del acto que quiere.

bonitas voluntatis non solum dependet ex obiecto, sed etiam ex circumstantiis.

3. Praeterea, ignorantia circumstantiarum excusat malitiam voluntatis, ut supra habitum est (q.6 a.8). Sed hoc non esset, nisi bonitas et malitia voluntatis a circumstantiis dependeret. Ergo bonitas et malitia voluntatis dependet ex circumstantiis, et non a solo obiecto.

Sed contra, ex circumstantiis, inquantum huiusmodi, actus non habet speciem, ut supra dictum est (q.18 a.10 ad 2). Sed bonum et malum sunt specificae differentiae actus voluntatis, ut dictum est (a.1). Ergo bonitas et malitia voluntatis non dependet ex circumstantiis, sed ex solo obiecto.

Respondeo dicendum quod in quolibet genere, quanto aliquid est prius, tanto est simplicius et in paucioribus consistens: sicut prima corpora sunt simplicia. Et ideo invenimus quod ea quae sunt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia, et in uno consistunt. Principium autem bonitatis et malitiae humanorum actuum est ex actu voluntatis. Et ideo bonitas et malitia voluntatis secundum aliquid unum attenditur: aliorum vero actuum bonitas et malitia potest secundum diversa attendi.

Illud autem unum quod est principium in quolibet genere, non est per accidens, sed per se: quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se, sicut ad principium. Et ideo bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex obiecto: et non ex circumstantiis, quae sunt quaedam accidentia actus.

Ad primum ergo dicendum quod finis est obiectum voluntatis, non autem aliarum virium. Unde quantum ad actum voluntatis, non differt bonitas quae est ex obiecto, a bonitate quae est ex fine, sicut in actibus aliarum virium: nisi forte per accidens, prout finis dependet ex fine, et voluntas ex voluntate.

Ad secundum dicendum quod, supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur quod aliquis vult aliquod bonum quando non debet vel ubi non debet, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod ista circumstantia referatur ad volitum. Et sic voluntas non est boni: quia velle facere aliquid quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo, ita quod referatur ad actum volendi. Et sic impossibile est quod aliquis velit bonum quando non debet, quia semper homo debet velle bonum: nisi forte per accidens, inquantum aliquis, volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum. Et tunc non incidit malum ex eo quod aliquis vult illud bonum; sed ex eo quod non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis.

Ad tertium dicendum quod circumstantiarum ignorantia excusat malitiam voluntatis, secundum quod circumstantiae se tenent ex parte voliti: inquantum scilicet ignorat circumstantias actus quem vult.

ARTICULO 3

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione

Si la bondad de la voluntad depende de la razón

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat a ratione.

1. Prius enim non dependet a posteriori. Sed bonum per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem, ut ex supradictis patet (q.9 a.1). Ergo bonum voluntatis non dependet a ratione.

2. Praeterea, Philosophus dicit in VI "Ethic."[4], quod boni-

Dificultades. Parece que la bondad de la voluntad no depende de la razón.

1. Lo que es primero no depende de lo que sigue. Pero el bien, como resulta de lo dicho, está antes en la voluntad que en la razón. Por lo tanto, la bondad de la voluntad no depende de la razón.

2. Dice el Filósofo que la bondad del entendimiento práctico es "lo ver-

[4] C.2 n.3 (Bk 1139a29); S.Th., lect.2.

dadero conforme con el apetito recto". Pero tal apetito recto es la voluntad buena. Luego la bondad en ésta no depende de la razón.

3. El motor no depende del móvil, sino al contrario. Mas la voluntad, como se ha visto, mueve a la razón y a las demás facultades. Luego la bondad de la voluntad no depende de la razón.

Por otra parte, dice San Hilario: "Toda pertinacia en el querer es inmoderada cuanto la voluntad no está sumisa a la razón". Mas la bondad de la voluntad consiste en ser moderada. Luego esta bondad depende de estar sometida a la razón.

Respuesta. Como hemos visto, la bondad de la voluntad depende propiamente del objeto. Pero éste es presentado a la voluntad por la razón. Porque el bien intelectual es el objeto proporcionado a nuestra facultad volitiva; en cambio, el bien sensible, presentado por los sentidos o la imaginación, no es proporcionado a ella, sino sólo al apetito sensitivo, pues la voluntad puede tender al bien universal que la razón aprehende, y el apetito sensitivo sólo tiende al bien particular que perciben los sentidos. En consecuencia, la bondad de la voluntad depende de la razón a la manera que depende del objeto.

Soluciones. 1. El bien, como tal o bajo el aspecto de deseable, pertenece a la voluntad más bien que a la razón. Pero antes pertenece a la razón como verdadero que a la voluntad en cuanto deseable, porque nada puede ser apetecido si antes no es conocido por la razón.

2. El Filósofo habla allí del entendimiento práctico en tanto que intellectus practici est "verum conformo appetitui recto". Appetitus autem rectus est voluntas bona. Ergo bonitas rationis practicae magis dependet a bonitate voluntatis, quam e converso.

3. Praeterea, movens non dependet ab eo quod moventur, sed e converso. Voluntas autem movet rationem et alias vires, ut supra dictum est (q.9 a.1). Ergo bonitas voluntatis non dependet a ratione.

Sed contra est quod Hilarius dicit, in X "De Trin." [5]: "Immoderata est omnis susceptarum voluntatum pertinacia, ubi non rationi voluntas subiicitur". Sed bonitas voluntatis consistit in hoc quod non sit immoderata. Ergo bonitas voluntatis dependet ex hoc quod sit subiecta rationi.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1.2), bonitas voluntatis proprie ex obiecto dependet. Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem. Nam bonum intellectum est obiectum voluntatis proportionatum ei; bonum autem sensibile, vel imaginarium, non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo: quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione, eo modo quo dependet ab obiecto.

Ad primum ergo dicendum quod bonum sub ratione boni, idest appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem. Sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione appetibilis: quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur.

Ad secundum dicendum quod Philosophus ibi loquitur de intellectu practico, secundum quod est consiliativus et ratiocinativus eorum quae sunt ad finem: sic enim perficitur per prudentiam. In his autem quae sunt ad finem rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti. Sed tamen et ipse appetitus finis debiti praesupponit rectam apprehensionem de fine, quae est per rationem.

Ad tertium dicendum quod voluntas quodam modo movet rationem; et ratio alio modo movet voluntatem ex parte scilicet obiecti, ut supra dictum est (q.9 a.1).

[5] N.1: ML 10,344.

quiere y delibera de los medios conducentes al fin, pues bajo este aspecto es perfeccionado por la prudencia. En lo que concierne a estos medios, la rectitud de la razón consiste en conformarse al apetito del fin debido. Sin embargo, este mismo apetito supone una apreciación recta del fin, que es dada por la razón.

3. La voluntad mueve ciertamente a la razón; pero bajo otro aspecto ésta mueve a la voluntad, es decir, mediante el objeto.

ARTICULO 4

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex lege aeterna

Si la bondad de la voluntad depende de la ley eterna

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis humanae non dependeat a lege aeterna.

1. Unius enim una est regula et mensura. Sed regula humanae voluntatis, ex qua eius bonitas dependet, est ratio recta. Ergo non dependet bonitas voluntatis a lege aeterna.

2. Praeterea, "mensura est homogenea mensurato", ut dicitur X "Metaphys." [6]. Sed lex aeterna non est homogenea voluntati humanae. Ergo lex aeterna non potest esse mensura voluntatis humanae, ut ab ea bonitas eius dependeat.

3. Praeterea, mensura debet esse certissima. Sed lex aeterna est nobis ignota. Ergo non potest esse nostrae voluntatis mensura, ut ab ea bonitas voluntatis nostrae dependeat.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XXII libro "Contra Faustum" [7], quod "peccatum est factum, dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem".

Dificultades. Parece que la bondad de la voluntad humana no depende de la ley eterna.

1. No puede haber para una cosa sino una regla y medida. Mas la regla de la voluntad humana, de donde depende su bondad, es la recta razón. Luego no depende esta bondad de la ley eterna.

2. "La medida debe ser homogénea al objeto medido", según dice Aristóteles. Mas la ley eterna no es homogénea a nuestra voluntad. Luego no es la medida de ésta ni su bondad depende de ella.

3. La medida debe ser absolutamente cierta. Pero nosotros desconocemos la ley eterna. Por lo tanto, la bondad de nuestra voluntad no depende de ella.

Por otra parte, dice San Agustín que el pecado consiste en "un hecho, una palabra o deseo contrarios a la ley eterna". Pero la malicia de la vo-

[6] L.9 c.1 n.13 (BK 1053a24); S.TH., 1.10 lect.2.
[7] C.27: ML 42,418.

luntad es la raíz del pecado. Por lo tanto, siendo la malicia opuesta a la bondad, esta bondad de la voluntad depende de la ley eterna.

Respuesta. En todas las causas subordinadas, el efecto depende más de la causa primera que de la causa segunda, porque ésta no actúa sino en virtud de aquélla. Ahora bien, si la razón es regla de nuestra voluntad según la cual se mide su bondad, esto lo obtiene de la ley eterna, que se identifica con la razón divina. Por eso se lee en el Salmo: "Muchos dicen: ¿Quién nos mostrará el bien? La luz de vuestro rostro, Señor, ha sido impresa en nosotros". Como si el salmista dijera: "La luz de la razón, que está en nosotros, puede mostrarnos el bien y regular nuestra voluntad en cuanto es luz de tu rostro, es decir, derivada de ti". De donde resulta manifiestamente que la bondad de la voluntad humana depende mucho más de la ley eterna que de la razón humana, hasta tal punto de que, allí donde falla la humana razón, se ha de recurrir a la ley eterna.

Soluciones. 1. No puede haber para una sola realidad muchas medidas inmediatas; pero sí pueden darse varias si una se subordina a la otra.

2. La medida próxima es homogénea al objeto medido, mas no la medida remota.

3. Si bien la ley eterna, tal cual está en la mente divina, nos es desconocida, se nos da a conocer de algún modo, sea por la razón natural, que se deriva de ella como su imagen propia; sea por la revelación sobreañadida.

Sed malitia voluntatis est radix peccati. Ergo, cum malitia bonitati opponatur, bonitas voluntatis dependet a lege aeterna.

Respondeo dicendum quod in omnibus causis ordinatis, effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda: quia causa secunda non agit nisi in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina. Unde in Ps. 4,6-7 dicitur: "Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine": quasi diceret: "Lumen rationis quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, inquantum est lumen vultus tui, idest a vultu tuo derivatum." Unde manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana: et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere.

Ad primum ergo dicendum quod unius rei non sunt plures mensurae proximae; possunt tamen esse plures mensurae, quarum una sub alia ordinetur.

Ad secundum dicendum quod mensura proxima est homogenea mensurato: non autem mensura remota.

Ad tertium dicendum quod, licet lex aeterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina; innotescit tamen nobis aliqualiter vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur ut propria eius imago; vel per aliqualem revelationem superadditam.

ARTICULO 5

Utrum voluntas discordans a ratione errante, sit mala [*]

Si la voluntad en desacuerdo con la razón errónea es mala

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod voluntas discordans a ratione errante, non sit mala.

1. Ratio enim est regula voluntatis humanae, inquantum derivatur a lege aeterna, ut dictum est (a.4). Sed ratio errans non derivatur a lege aeterna. Ergo ratio errans non est regula voluntatis humanae. Non est ergo voluntas mala, si discordat a ratione errante.

2. Praeterea, secundum Augustinum [8], inferioris potestatis praeceptum non obligat, si contrarietur praecepto potestatis superioris: sicut si proconsul iubeat aliquid quod imperator prohibet. Sed ratio errans quandoque proponit aliquid quod est contra praeceptum superioris, scilicet Dei, cuius est summa potestas. Ergo dictamen rationis errantis non obligat. Non est ergo voluntas mala, si discordet a ratione errante.

3. Praeterea, omnis voluntas mala reducitur ad aliquam speciem malitiae. Sed voluntas discordans a ratione errante, non potest reduci ad aliquam speciem malitiae: puta, si ratio errans errat in hoc, quod dicat esse fornicandum, voluntas eius qui fornicari non vult, ad nullam malitiam reduci potest. Ergo voluntas discordans a ratione errante, non est mala.

Sed contra, sicut in Primo (q.79 a.13) dictum est, conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem actum. Scientia autem in ratione est. Voluntas ergo discordans a ratione errante, est contra conscientiam. Sed omnis talis voluntas est mala: dicitur enim Rom. 14,23: "Omne quod non est ex fide, pecca-

Dificultades. Parece que la voluntad en desacuerdo con la razón errónea no es mala.

1. La razón es la regla de la voluntad humana en cuanto derivada, como se ha dicho, de la ley eterna. Mas la razón errónea no deriva de la ley eterna. Luego la voluntad no es mala si se aparta de la razón errónea.

2. Según San Agustín, el precepto de una autoridad inferior, en colisión con el de una superior, no obliga; por ejemplo, si el procónsul ordena una cosa que prohibe el emperador. Mas la razón errónea propone a veces algo contra el mandato de Dios, autoridad suprema. Luego el dictamen de la razón errónea no obliga y la voluntad no es mala si se aparta de su mandato.

3. Todo acto de voluntad malo se reduce a alguna especie de malicia. Mas el acto de voluntad en desacuerdo con la razón errónea no puede reducirse a ninguna especie de malicia; por ejemplo, si ordena la fornicación, la voluntad que lo rehusa no puede clasificarse en ninguna especie de malicia. Por lo tanto, tal voluntad no es mala.

Por otra parte, la conciencia, como se ha explicado en la Primera Parte, no es otra cosa que la aplicación de la ciencia a un acto concreto, y esta ciencia se halla en la razón. Una voluntad en desacuerdo con la razón errónea es, pues, contra la conciencia. Pero una tal voluntad es mala, pues dice el Apóstol: "Todo lo que

[*] *Sent.* 2 d.39 q.3 a.3; *De verit.* q.17 a.4; *In Gal.* 5 lect.1; *Quodl.* 8 q.6 a.3; *Quodl.* 9 q.7 a.2; *Quodl.* 3 q.12 a.2; *In Rom.* 14 lect.2.

[8] *Sermo ad popul.* serm.62 c.8: ML 38,421.

no procede de la fe es pecado", es decir, todo lo que es contra la conciencia. Por lo tanto, la voluntad que se aparta del dictamen falso de la razón es mala.

Respuesta. Pues que la conciencia es de algún modo el dictamen de la razón—es, en efecto, como se ha dicho, la aplicación de la ciencia al acto—, la misma cuestión es indagar si la voluntad en desacuerdo con la razón errónea es mala, o preguntar si la conciencia errónea obliga. Acerca de esto, algunos distinguieron tres clases de actos: unos buenos en su género, otros indiferentes y otros malos por su género. Sostienen, pues, que, si la razón o la conciencia prescribe hacer alguna cosa buena en su género o prohibe hacer otra en sí mala—por el mismo motivo se prescribe el bien y se prohibe el mal—, no hay algún error en ello. Mas, si la razón o la conciencia dictan como de precepto hacer cosas que son malas en sí o que están prohibidas cosas en sí buenas, habrá entonces razón o conciencia errónea; de igual modo, si dicta algo que en sí es indiferente, v. gr., levantar una paja del suelo, como prohibido o mandado. Así, pues, enseñan que la razón o conciencia errónea en torno a cosas indiferentes, mandándolas o prohibiéndolas, obliga, y la voluntad en desacuerdo con tal dictamen falso es mala y pecado. Al contrario, que la razón o la conciencia que ordena cosas esencialmente malas o prohibe cosas esencialmente buenas y necesarias para salvarse no obliga, y que la voluntad que se aparta de tal dictamen no se hace mala.

Pero esta opinión es irracional. En las cosas indiferentes, la voluntad que se aparta de la razón o la conciencia, se hace mala por el objeto, del que depende la bondad o malicia de la voluntad; no del objeto considerado en la realidad, sino en cuanto que, por excepción, la razón lo representa

tum est", idest omne quod est contra conscientiam. Ergo voluntas discordans a ratione errante, est mala.

Respondeo dicendum quod, cum conscientia sit quodammodo dictamen rationis (est enim quaedam applicatio scientiae ad actum, ut in Primo [I.c.] dictum est), idem est quaerere utrum voluntas discordans a ratione errante sic mala, quod quaerere utrum conscientia errans obliget. Circa quod, aliqui [9] distinxerunt tria genera actuum: quidam enim sunt boni ex genere; quidam sunt indifferentes; quidam sunt mali ex genere. Dicunt ergo quod, si ratio vel conscientia dicat aliquid esse faciendum quod sit bonum ex suo genere, non est ibi error. Similiter, si dicat aliquid non esse faciendum quod est malum ex suo genere: eadem enim ratione praecipiuntur bona, qua prohibentur mala. Sed si ratio vel conscientia dicat alicui quod illa quae sunt secundum se mala, homo teneatur facere ex praecepto; vel quod illa quae sunt secundum se bona, sint prohibita; erit ratio vel conscientia errans. Et similiter si ratio vel conscientia dicat alicui quod id quod est secundum se indifferens, ut levare festucam de terra, sit prohibitum vel praeceptum, erit ratio vel conscientia errans. Dicunt ergo quod ratio vel conscientia errans circa indifferentia, sive praecipiendo sive prohibendo, obligat: ita quod voluntas discordans a tali ratione errante, erit mala et peccatum. Sed ratio vel conscientia errans praecipiendo ea quae sunt per se mala, vel prohibendo ea quae sunt per se bona et necessaria ad salutem, non obligat: unde in talibus voluntas discordans a ratione vel conscientia errante, non est mala.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. In indifferentibus enim, voluntas discordans a ratione vel conscientia errante, est mala aliquo modo propter obiectum, a quo bonitas vel malitia voluntatis dependet: non autem propter obiectum secundum sui naturam; sed secundum quod per accidens a ratione apprehenditur ut malum ad faciendum vel ad vitandum. Et quia obiectum voluntatis est id quod proponitur a ratione, ut dictum est (a.3), ex quod aliquid proponitur a ratione ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali. Hoc autem contingit non solum in indifferentibus, sed etiam in per se bonis vel malis. Non solum enim id quod est indifferens, potest accipere rationem boni vel mali per accidens; sed etiam id quod est bonum, potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter apprehensionem rationis. Puta, abstinere a fornicatione bonum quoddam est: tamen in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod a ratione proponitur. Si ergo proponatur ut malum a ratione errante, feretur in hoc sub ratione mali. Unde voluntas erit mala, quia vult malum: non quidem id quod est malum per se, sed id quod est malum per accidens, propter apprehensionem rationis. Et similiter credere in Christum est per se bonum, et necessarium ad salutem: sed voluntas non fertur in hoc, nisi secundum quod a ratione proponitur. Unde si a ratione proponatur ut malum, voluntas feretur in hoc ut malum: non quia sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis. Et ideo Philosophus dicit, in VII "Ethic." [10], quod, "per se loquendo, incontinens est qui non sequitur rationem rectam: per accidens autem, qui non sequitur etiam rationem falsam". Unde dicendum est simpliciter quod omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala.

Ad primum ergo dicendum quod iudicium rationis errantis licet non derivetur a Deo, tamen ratio errans iudicium suum proponit ut verum, et per consequens ut a Deo derivatum, a quo est omnis veritas.

[9] BONAVENT., *In Sent.* 2 d.39 a.1 q.3; cf. ALEX. HALENS., *Summa theol.* 2-2 n.[illegible]

como malo. Como el objeto de la voluntad le es propuesto por la razón, si ésta presenta un objeto como malo, la voluntad, al tender a él, se hace mala. Y esto tiene valor no sólo en materias indiferentes, sino también en las que son en sí buenas o malas, pues no sólo lo que es indiferente puede accidentalmente ser representado como bueno o malo, sino que la razón, por error, puede estimar como bueno lo que es malo, o malo lo que es bueno. Es un bien, por ejemplo, abstenerse de la fornicación; pero la voluntad no puede tender a él sino en cuanto que es propuesto por la razón; y si ésta, por error, lo estima como malo, la voluntad lo aceptará como tal y se hará mala queriendo el mal, no ciertamente un mal en sí, sino lo que es aprehendido como mal por la razón. Asimismo, creer en Cristo es en sí bueno y necesario para salvarse; pero la voluntad no se dirige a ello sino bajo el aspecto en que es presentado por la razón. Y si la razón propone ese acto como malo, la voluntad, al tender a él, obra el mal, no ciertamente porque sea malo en sí, sino por la aprehensión accidental de la razón. Por eso dice el Filósofo en su "Etica" que "de suyo es incontinente el que no sigue la recta razón, mas por excepción, el que no sigue la razón falsa". En consecuencia, se ha de afirmar absolutamente que toda voluntad en desacuerdo con la razón, sea recta, sea falsa, es siempre mala.

Soluciones. 1. Sin duda, el juicio de la razón errónea no deriva de Dios; pero esta razón propone su dictamen como verdadero, y, en consecuencia, como derivado de Dios, fuente de toda verdad.

[10] C.9 n.1 (BK 1151a33); S.TH., lect.9.

2. El texto de San Agustín sólo se aplica al caso en que se sabe que la autoridad inferior manda algo contrario al precepto del superior. Mas, si alguien creyere que la orden del procónsul es también del emperador, su desprecio del primero redundaría en desprecio del precepto imperial. De igual suerte, si un hombre supiera que la razón humana le prescribe algo contrario al mandato de Dios, no está obligado a obedecer a su razón; mas, en tal caso, esta razón no es totalmente errónea. Si, en cambio, ésta, por error, propusiera algo como precepto de Dios, entonces es lo mismo despreciar el juicio de la razón y el juicio de Dios.

3. Cuando la razón representa algo como mal, siempre lo hará bajo algún aspecto especial de malicia, o que contraría al precepto divino, o que hay escándalo, o por razones similares. Entonces la maldad de la voluntad es de la especie de tal malicia.

Ad secundum dicendum quod verbum Augustini habet locum, quando cognoscitur quod inferior potestas praecipit aliquid contra praeceptum superioris potestatis. Sed si aliquis crederet quod praeceptum proconsulis esset praeceptum imperatoris, contemnendo praeceptum proconsulis, contemneret praeceptum imperatoris. Et similiter si aliquis homo cognosceret quod ratio humana dictaret aliquid contra praeceptum Dei, non teneretur rationem sequi: sed tunc ratio non totaliter esset errans. Sed quando ratio errans proponit aliquid ut praeceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, et Dei praeceptum.

Ad tertium dicendum quod ratio, quando apprehendit aliquid ut malum, semper apprehendit illud sub aliqua ratione mali: puta quia contrariatur divino praecepto, vel quia est scandalum, vel propter aliquid huiusmodi. Et tunc ad talem speciem malitiae reducitur talis mala voluntas.

ARTICULO 6

Utrum voluntas concordans rationi erranti, sit bona *

Si la voluntad conforme con la razón errónea es buena

Dificultades. Parece que la voluntad que se conforma con la razón errónea es buena.

1. Como la voluntad que se aparta de la razón tiende a lo que ésta juzga malo, así la que es conforme con la razón tiende a lo que ella juzga bueno. Pero la voluntad en desacuerdo con la razón falsa es mala. Luego la que se conforma con ella, aun errónea, es buena.

2. Una voluntad, de acuerdo con el precepto de Dios y la ley eterna, siempre es buena. Pero esta ley y precepto divino nos lo propone la aprehensión de la razón, aun errónea. Luego la voluntad de acuerdo con la razón errónea es buena.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas concordans rationi erranti, sit bona.

1. Sicut enim voluntas discordans a ratione, tendit in id quod ratio iudicat malum; ita voluntas concordans rationi, tendit in id quod ratio iudicat bonum. Sed voluntas discordans a ratione, etiam errante, est mala. Ergo voluntas concordans rationi, etiam erranti, est bona.

2. Praeterea, voluntas concordans praecepto Dei et legi aeternae, semper est bona. Sed lex aeterna et praeceptum Dei proponitur nobis per apprehensionem rationis, etiam errantis. Ergo voluntas concordans etiam rationi erranti, est bona.

3. Praeterea, voluntas discordans a ratione errante, est mala. Si ergo voluntas concordans rationi erranti sit etiam mala, videtur quod omnis voluntas habentis rationem errantem, sit mala. Et sic talis homo erit perplexus, et ex necessitate peccabit, quod est inconveniens. Ergo voluntas concordans rationi erranti, est bona.

Sed contra, voluntas occidentium Apostolos erat mala. Sed tamen concordabat rationi erranti ipsorum, secundum illud Io. 16,2; "Venit hora, ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo." Ergo voluntas concordans rationi erranti, potest esse mala.

Respondeo dicendum quod, sicut praemissa quaestio eadem est cum quaestione qua quaeritur utrum conscientia erronea liget; ita ista quaestio eadem est cum illa qua quaeritur utrum conscientia erronea excuset. Haec autem quaestio dependet ab eo quod supra de ignorantia dictum est. Dictum est enim supra (q.6 a.8), quod ignorantia quandoque causat involuntarium, quandoque autem non. Et quia bonum et malum morale consistit in actu inquantum est voluntarius, ut ex praemissis patet (q.2); manifestum est quod illa ignorantia quae causat involuntarium, tollit rationem boni et mali moralis; non autem illa quae involuntarium non causat. Dictum est etiam supra (q.6 a.8) quod ignorantia quae est aliquo modo volita, sive directe sive indirecte, non causat involuntarium. Et dico ignorantiam directe involuntariam, in quam actus voluntatis fertur: indirecte autem, propter negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud scire quod scire tenetur, ut supra dictum est (ibid.).

Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, quia

3. La voluntad que se aparta de la razón falsa es mala. Por lo tanto, si la voluntad conforme con esta razón fuera mala, la voluntad del que tuviera tal error sería en todo caso mala; tal hombre se encontraría perplejo y fatalmente pecaría, lo que es absurdo. Por lo tanto, la voluntad conforme con la razón errónea es buena.

Por otra parte, la voluntad de los que dieron muerte a los apóstoles era mala y era, sin embargo, conforme con su razón errónea, según la palabra del Señor: "Viene la hora en la cual cualquiera que os mate pensará que hace servicio a Dios". Por lo tanto, la voluntad conforme con la razón errónea puede ser mala.

Respuesta. Como la cuestión precedente se identificaba con la de saber si una conciencia errónea obliga, así la presente equivale a preguntar si la conciencia errónea excusa. Y esta cuestión depende de lo que hemos dicho antes sobre la ignorancia. Dijimos, en efecto, que la ignorancia a veces causa el involuntario y a veces no. Y, como el bien y el mal consisten en el acto en cuanto voluntario, es evidente que la ignorancia que hace el acto involuntario le priva de todo valor de bien y de mal; no así la que no causa el involuntario. También explicamos que la ignorancia de algún modo voluntaria, sea directa o indirectamente, no produce el involuntario, entendiendo por ignorancia directamente querida la que es objeto de un acto de la voluntad, e indirecta la que proviene de negligencia, como la de quien no quiere aprender lo que está obligado a saber.

En consecuencia, si la razón o la conciencia se equivocan por error voluntario, directo o indirecto, por ser error de lo que debía saber, este error no excusa de que la voluntad, conforme con una razón o conciencia así errónea, sea mala. Mas, si el error

---

* *De verit.* q.17 a.5 ad 4; *Quodl.* 8 q.6 a.3.5; *Quodl.* 9 q.7 a.2; *Quodl.* 3 q.12 a.2 ad 2.

hace el acto involuntario por ignorancia de alguna circunstancia sin negligencia alguna, dicho error excusará de toda culpa a la voluntad que obedece a la razón o la conciencia así errónea. Por ejemplo, cuando ésta dicta a un hombre el adulterio, la voluntad que le sigue no podrá excusarse, por ser error debido a la ignorancia de una ley divina que está obligado a saber; mas, si el error se debe a ignorancia de la persona, y el marido, creyendo ser su mujer propia la ajena, quiere hacer uso del matrimonio, su voluntad se excusa del pecado, porque el error proviene de la ignorancia de una circunstancia que hace el acto involuntario.

Soluciones. 1. Como dice Dionisio, "el bien resulta de la integridad de la causa; pero el mal, de cualquier defecto singular". Por eso, para que un objeto al que tiende la voluntad pueda llamarse malo, basta que lo sea en la realidad o en la aprehensión de la razón. Al contrario, para llamarse bueno es preciso que lo sea en los dos aspectos.

2. La ley eterna no puede fallar, pero sí la razón humana. Por eso la voluntad que se conforma a la razón humana no siempre es recta, pero tampoco siempre conforme a la ley eterna.

3. Como en materias silogísticas, así también en las morales, puesto un inconveniente, por necesidad se siguen otros. Supuesto, por ejemplo, que uno busque la vanagloria, sea que por vanidad cumpla sus obligaciones, sea que las omita, en todos los casos pecará. No puede, sin embargo, decirse

est error circa id quod quis scire tenetur; tunc talis error rationis vel conscientiae non excusat quin voluntas concordans rationi vel conscientiae sic erranti, sit mala. Si autem sit error qui causat involuntarium, proveniens ex ignorantia alicuius circumstantiae absque omni negligentia; tunc talis error rationis vel conscientiae excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala. Puta, si ratio errans dicat quod homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti est mala: eo quod error iste provenit ex ignorantia legis Dei, quam scire tenetur. Si autem ratio erret in hoc, quod credat aliquam mulierem submissam, esse suam uxorem, et, ea petente debitum, velit eam cognoscere; excusatur voluntas eius, ut non sit mala: quia error iste ex ignorantia circumstantiae provenit, quae excusat, et involuntarium causat.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit in 4 cap. "De div. nom." [11], "bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus". Et ideo ad hoc quod dicatur malum id in quod fertur voluntas, sufficit sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur ut malum. Sed ad hoc quod sit bonum, requiritur quod utroque modo sit bonum.

Ad secundum dicendum quod lex aeterna errare non potest, sed ratio humana potest errare. Et ideo voluntas concordans rationi humanae non semper est recta, nec semper est concordans legis aeternae.

Ad tertium dicendum quod, sicut in syllogisticis, uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi; ita in moralibus, uno inconvenienti posito, ex necessitate alia sequuntur. Sicut, supposito quod aliquis quaerat inanem gloriam, sive propter inanem gloriam faciat quod facere tenetur,

[11] C.4 § 30: MG 3,729; S.Th., lect.24

sive dimittat, peccabit. Nec tamen est perplexus: quia potest intentionem malam dimittere. Et similiter, supposito errore rationis vel conscientiae qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est quod sequatur malum in voluntate. Nec tamen est homo perplexus: quia potest ab errore recedere, cum ignorantia sit vincibilis et voluntaria.

que se encuentra perplejo, porque puede abandonar su mala intención. De igual suerte, supuesto el error de la razón o la conciencia procedente de ignorancia voluntaria, por necesidad se sigue el mal en la voluntad. Sin embargo, tal individuo no puede decirse perplejo, porque puede salir de su error, siendo la ignorancia vencible y voluntaria.

ARTICULO 7

Utrum voluntatis bonitas in his quae sunt ad finem, dependeat ex intentione finis [a]

Si la bondad de la voluntad respecto de los medios depende de la intención del fin

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex intentione finis.

1. Dictum est enim supra (a.2) quod bonitas voluntatis dependet ex solo obiecto. Sed in his quae sunt ad finem, aliud est obiectum voluntatis, et aliud finis intentus. Ergo in talibus bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

2. Praeterea, velle servare mandatum Dei, pertinet ad voluntatem bonam. Sed hoc potest referri ad malum finem, scilicet ad finem inanis gloriae, vel cupiditatis, dum aliquis vult obedire Deo propter temporalia consequenda. Ergo bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

3. Praeterea, bonum et malum, sicut diversificant voluntatem, ita diversificant finem. Sed malitia voluntatis non dependet a malitia finis intenti: qui enim vult furari ut det eleemosynam, voluntatem malam habet, licet intendat finem bonum. Ergo etiam bonitas voluntatis non dependet a bonitate finis intenti.

Dificultades. Parece que la bondad de la voluntad no depende de la intención del fin.

1. La bondad de la voluntad, como se dijo, depende únicamente del objeto. Pero, respecto de los medios, uno es el objeto de la voluntad y otro el fin intentado. Luego en ellos la bondad de la voluntad no depende de la intención del fin.

2. Pertenece a toda voluntad buena querer guardar los mandamientos de Dios. Pero esto mismo puede referirse a un mal fin, como la vanidad o la ambición en el caso de que uno quiera obedecer a Dios para obtener ventajas temporales. Por lo tanto, la bondad de la voluntad no depende de la intención del fin.

3. El bien y el mal diversifican al fin como diversifican la voluntad misma. Mas la malicia de la voluntad no depende del fin intentado, pues el que quiere robar para dar limosna tiene voluntad mala, si bien intenta un fin bueno. Por lo tanto, la bondad de la voluntad no depende de la buena intención del fin.

[a] *Sent.* 2 d.38 a.4.5.

Por otra parte, dice San Agustín que la intención es recompensada por Dios. Mas Dios sólo recompensa lo que es bueno. La bondad de la voluntad depende, pues, de la intención del fin.

Respuesta. La intención puede ser, respecto de la voluntad, antecedente o concomitante. Precede la intención en orden causal a la voluntad cuando queremos una cosa en virtud de la intención de algún fin; el orden al fin es entonces razón misma de la bondad del objeto querido, como el ayuno es bueno porque se hace por Dios. Y pues que la bondad de la voluntad depende de la del objeto querido, como se ha dicho, por necesidad depende también de la intención del fin.

La intención es consiguiente a la voluntad cuando se añade accidentalmente a un acto anterior; como si uno quiere hacer algo y después lo refiere a Dios. En este caso, la bondad del primer acto no depende de la intención siguiente, a no ser que este acto sea reiterado con la intención siguiente.

Soluciones. 1. Cuando la intención es la causa de querer los medios, la ordenación al fin viene a ser la razón misma de la bondad del objeto.

2. La voluntad no puede ser calificada de buena si la causa del querer es una intención mala. Así, el que quiere hacer limosna para captarse una vana gloria, quiere una cosa en sí buena por un motivo malo; por lo tanto, tal como él la quiere es algo malo, y la voluntad consiguiente es mala. Si la intención fué consiguiente, la voluntad pudo ser buena; y la intención posterior no vicia el acto de voluntad que precedió, sino el acto que es reiterado.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX "Confess." [12], quod intentio remuneratur a Deo. Sed ex eo aliquid remuneratur a Deo, quia est bonum. Ergo bonitas voluntatis ex intentione finis dependet.

Respondeo dicendum quod intentio dupliciter se potest habere ad voluntatem: uno modo, ut praecedens; alio modo, ut concomitans. Praecedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicuius finis. Et tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quaedam bonitatis ipsius voliti, puta cum aliquis vult ieiunare propter Deum: habet enim ieiunium rationem boni ex hoc ipso quod fit propter Deum. Unde, cum bonitas voluntatis dependeat a bonitate voliti, ut supra dictum est (a.1.2), necesse est quod dependeat ex intentione finis.

Consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati praexistenti: puta si aliquis velit aliquid facere, et postea referat illud in Deum. Et tunc primae voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione.

Ad primum ergo dicendum quod, quando intentio est causa volendi, ordo ad finem accipitur ut quaedam ratio bonitatis in obiecto, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi. Qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum, sub ratione mali: et ideo, prout est volitum ab ipso, est malum. Unde voluntas eius est mala.—Sed si intentio sit consequens, tunc voluntas potuit esse bona: et per intentionem sequentem non depravatur ille actus voluntatis qui praecessit, sed actus voluntatis qui iteratur.

[12] Cf. l.13 c.26: ML 32,863.

Ad tertium dicendum quod, sicut iam dictum est (a.6), "malum contingit ex singularibus defectibus, bonum vero ex tota et integra causa". Unde sive voluntas sit eius quod est secundum se malum, etiam sub ratione boni; sive sit boni sub ratione mali; semper voluntas erit mala. Sed ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni; idest quod velit bonum, et propter bonum.

3. Como acabamos de decir, "el bien resulta de la integridad de la causa; pero el mal, de cualquier defecto singular". Por consiguiente, un acto interior de voluntad siempre será malo, sea que quiera algo malo en sí por un motivo bueno, sea que quiera una cosa buena por un fin malo. Al contrario, para que sea buena la voluntad es preciso que quiera el bien por un fin bueno, es decir, que quiera el bien por sí mismo.

ARTICULO 8

Utrum quantitas bonitatis vel malitiae in voluntate, sequatur quantitatem boni vel mali in intentione

Si el grado de bondad o malicia en la voluntad corresponde al grado de bondad o malicia de la intención

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod quantitas bonitatis in voluntate, dependeat ex quantitate bonitatis in intentione.

1. Quia super illud Mt. 12,35 [13]: "Bonus homo de thesauro bono cordis sui profert bona", dicit Glossa (interl.): "Tantum boni quis facit, quantum intendit". Sed intentio non solum dat bonitatem actui exteriori, sed etiam voluntati, ut dictum est (a.7). Ergo tantum aliquis habet bonam voluntatem, quantum intendit.

2. Praeterea, augmentata causa, augmentatur effectus. Sed intentionis bonitas est causa bonae voluntatis. Ergo quantum quis intendit de bono, tantum voluntas est bona.

3. Praeterea, in malis quantum aliquis intendit, tantum peccat: si enim aliquis proiiciens lapidem, intenderet facere homicidium, reus esset homicidii. Ergo, pari ratione, in bonis tantum est bona voluntas, quantum aliquis bonum intendit.

Dificultades. Parece que el grado de bondad o malicia en la voluntad depende del grado de bondad de la intención.

1. A propósito del texto de San Mateo: "El hombre bueno, del buen tesoro de su corazón saca cosas buenas", dice la Glosa: "Tanto bien hace uno, cuanto intenta". Mas la intención no sólo da bondad al acto exterior, sino también a la voluntad, como se ha dicho. Luego el grado de bien de la voluntad depende de la intención.

2. El aumento de la causa produce aumento en el efecto. Mas la bondad de la intención es causa de la voluntad buena. Por lo tanto, tanta es la bondad de la voluntad cuanta es la intención en el bien.

3. En relación al mal es la intención la que mide la falta; si, en efecto, al lanzar una piedra tiene uno la intención de cometer homicidio, es culpable de homicidio. Por la misma razón, el grado de intención en el bien mide la bondad del acto de la voluntad.

[13] Cf Lc 6,45.

Por otra parte, la intención puede ser buena, y la voluntad, mala. Por lo mismo, la bondad de la intención puede ser superior a la de la voluntad.

Respuesta. Tanto respecto del acto de la voluntad como de la intención del fin se puede considerar su grado de bondad bajo dos aspectos: uno objetivo, en tanto uno quiere u obra un bien mayor; otro de parte del agente o de la intención del acto, porque quiere u obra con intensidad. Ahora bien, si hablamos de la bondad de ambos respecto del objeto, es evidente que la magnitud del acto no corresponde al grado de intención. Con relación al acto exterior puede ocurrir esto de dos maneras. Una, porque el objeto empleado para ello no es proporcionado al fin intentado; así, el que da sólo diez libras con la intención de comprar una cosa que vale cien libras, no podría conseguir su intención. Otra, por los impedimentos que pueden surgir en la realización del acto exterior y que no podemos evitar; así, el que tiene intención de ir a Roma y no puede hacerlo porque se presentan obstáculos.—Respecto del acto interior, esto sólo se produce de un modo, porque, a diferencia de los exteriores, los actos interiores de la voluntad están en poder nuestro. Mas la voluntad puede querer un objeto no proporcionado al fin que persigue, y en este caso la voluntad que se dirige al objeto, considerado absolutamente, no es tan buena como la intención. No obstante, como la intención pertenece de algún modo al acto de voluntad, del cual constituye su razón de ser, de ahí que su grado de bondad refluya en él, cuando, en efecto, la voluntad se propone un gran bien como fin, si bien con un medio desproporcionado a tan gran fin.

Considerado el aspecto del grado de intención y del acto según la intensidad subjetiva de ambos, entonces la intensidad de la intención re-

Sed contra, potest esse intentio bona, et voluntas mala. Ergo, pari ratione, potest esse intentio magis bona, et voluntas minus bona.

Respondeo dicendum quod circa actum et intentionem finis, duplex quantitas potest considerari: una ex parte obiecti, quia vult maius bonum, vel agit: alia ex intensione actus, quia intense vult vel agit, quod est maius ex parte agenti. Si igitur loquamur de quantitate utriusque quantum ad obiectum, manifestum est quod quantitas actus non sequitur quantitatem intentionis. Quod quidem ex parte actus exterioris, contingere potest dupliciter. Uno modo, quia obiectum quod ordinatur ad finem intentum, non est proportionatum fini illi: sicut si quis daret decem libras, non posset consequi suam intentionem, si intenderet emere rem valentem centum libras. Alio modo, propter impedimenta quae supervenire possunt circa exteriorem actum, quae non est in potestate nostra removere: puta, aliquis intendit ire usque Romam, et occurrunt ei impedimenta, quod non potest hoc facere.—Sed ex parte interioris actus voluntatis non est nisi uno modo quia interiores actus voluntatis sunt in potestate nostra, non autem exteriores actus. Sed voluntas potest velle aliquod obiectum non proportionatum fini intento: et sic voluntas quae fertur in illud obiectum absolute consideratum, non est tantum bona, quantum est intentio. Sed quia etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, inquantum scilicet est ratio eius; propter hoc redundat quantitas bonae intentionis in voluntatem, inquantum scilicet voluntas vult aliquod bonum magnum ut finem, licet illud per quod vult consequi tantum bonum, non sit dignum illo bono.

Si vero consideretur quantitas intentionis et actus secundum intensionem utriusque, sic intensio intentionis redundat in actum interiorem et exteriorem voluntatis: quia ipsa intentio quodammodo se habet formaliter ad utrumque, ut ex supra dictis patet (q.12 a.4; q.18 a.6). Licet materialiter, intentione existente intensa, possit esse actus interior vel exterior non ita intensus, materialiter loquendo: puta cum aliquis non ita intense vult medicinam sumere, sicut vult sanitatem. Tamen hoc ipsum quod est intense intendere sanitatem, redundat formaliter in hoc quod est intense velle medicinam.

Sed tamen hoc est considerandum, quod intensio actus interioris vel exterioris potest referri ad intentionem ut obiectum: puta cum aliquis intendit intense velle, vel aliquid intense operari. Et tamen non propter hoc intense vult vel operatur: quia quantitatem boni intenti non sequitur bonitas actus interioris vel exterioris, ut dictum est (supra). Et inde est quod non quantum aliquis intendit mereri, meretur: quia quantitas meriti consistit in intensione actus, ut infra dicetur (q.20 a.4; q.114 a.4).

Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa loquitur quantum ad reputationem Dei, qui praecipue considerat intentionem finis. Unde alia Glossa [14] dicit ibidem quod "thesaurus cordis intentio est, ex qua Deus iudicat opera". Bonitas enim intentionis, ut dictum est (in c), redundat quodammodo in bonitatem voluntatis, quae facit etiam exteriorem actum meritorium apud Deum.

Ad secundum dicendum quod bonitas intentionis non est tota causa bonae voluntatis. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod sola malitia intentionis sufficit ad malitiam voluntatis: et ideo etiam quantum mala est intentio, tantum mala est voluntas. Sed non est eadem ratio de bonitate, ut dictum est (ad 2).

[14] *Glossa ordin.* super Mt. 12,35; RABANUS MAURUS, *In Mt.* 12,35 l.4: ML 107,931.

fluye sobre el acto interior y exterior, porque la intención es algo formal respecto de ambos, como antes se ha probado; si bien materialmente, con una intención recta intensa, pueden ser el acto interior y exterior menos intensos; como cuando uno no quiere tan intensamente al remedio como la curación, aunque el mismo querer intenso de la salud refluya formalmente en el deseo intenso de la medicina.

Se ha de notar, además, que la intensidad del acto interior o exterior puede tener, respecto de la intención, relación de objeto, como si uno tiene intención de querer o de hacer algo de manera intensa; lo cual no basta para que obre o quiera intensamente, pues ya se ha dicho que la bondad del acto interior o exterior no corresponde al grado del bien perseguido. Así acontece que no merece uno tanto como tiene en la intención, porque, como veremos más tarde, el grado del mérito consiste en la intensidad del acto.

Soluciones. 1. Habla la Glosa de la apreciación de Dios, que considera sobre todo la intención. Por eso, sobre el mismo lugar dice otra Glosa que "el tesoro del corazón es la intención, según la cual Dios juzga las obras". La bondad de la intención redunda, en efecto, sobre la bondad de la voluntad, que hace también el acto exterior meritorio ante Dios.

2. La bondad de la intención no es la causa total de la buena voluntad. Por eso el razonamiento no es concluyente.

3. Sola la malicia de la intención basta para viciar la voluntad, y por ello cuanto es mala intención, tanto es de mala la voluntad. Pero, como hemos visto, no es válida la misma razón para la bondad.

ARTICULO 9

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam [a]

Si la bondad de la voluntad depende de la conformidad con la voluntad divina

Dificultades. Parece que la bondad de la voluntad no depende de la conformidad con la voluntad divina.

1. Es imposible a la voluntad humana conformarse con la divina, según las palabras de Isaías: "Así como se elevan los cielos sobre la tierra, tanto están elevados mis caminos sobre vuestros caminos y mis pensamientos sobre los vuestros". Si, por lo tanto, se requiriese esta conformidad con la voluntad divina, jamás la voluntad humana sería buena, lo que es absurdo.

2. Nuestra voluntad se deriva de la voluntad divina como nuestra ciencia de la ciencia divina. Mas no exige nuestra ciencia tal conformidad con la ciencia divina, pues Dios sabe muchas cosas que nosotros ignoramos. Luego no se requiere tal conformidad de la nuestra con la voluntad de Dios.

3. La voluntad es principio de acción. Mas nuestras acciones no pueden ser conforme a la acción de Dios. Luego nuestra voluntad tampoco.

Por otra parte, se dice en San Mateo: "No como yo quiero, sino como tú quieres"; lo que se nos dice, como expone San Agustín, porque el Señor "quiere que el hombre sea recto y dirigido a Dios". Mas la rectitud de la voluntad es su misma bondad. Por lo tanto, la bondad de la voluntad depende de su conformidad con la voluntad divina.

Respuesta. Hemos dicho que la bondad de la voluntad depende de la

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis humanae non dependeat ex conformitate voluntatis divinae.

1. Impossibile est enim voluntatem hominis conformari voluntati divinae: ut patet per id quod dicitur Isaiae 55,9: "Sicut exaltantur caeli a terra, ita exaltatae sunt viae meae a viis vestris, et cogitationes meae a cogitationibus vestris". Si ergo ad bonitatem voluntatis requireretur conformitas ad divinam voluntatem, sequeretur quod impossibile esset hominis voluntatem esse bonam. Quod est inconveniens.

2. Praeterea, sicut voluntas nostra derivatur a voluntate divina, ita scientia nostra derivatur a scientia divina. Sed non requiritur ad scientiam nostram quod sit conformis scientiae divinae: multa enim Deus scit quae nos ignoramus. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinae.

3. Praeterea, voluntas est actionis principium. Sed actio nostra non potest conformari actioni divinae. Ergo nec voluntas voluntati.

Sed contra est quod dicitur Mt. 26,39: "Non sicut ego volo, sed sicut tu vis": quod dicit quia "rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigi", ut Augustinus exponit in "Enchirid." [15] Rectitudo autem voluntatis est bonitas eius. Ergo bonitas voluntatis dependet ex conformitate ad voluntatem divinam.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.7), bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus, ut supra dictum est (q.1 a.8; q.3 a.1). Requiritur ergo ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum, quod est Deus.

Hoc autem bonum primo quidem et per se comparatur ad voluntatem divinam ut obiectum proprium eius. Illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura et ratio omnium quae sunt illius generis. Unumquodque autem rectum et bonum est, inquantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinae.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas hominis non potest conformari voluntati divinae per aequiparantiam, sed per imitationem. Et similiter conformatur scientia hominis scientiae divinae, inquantum cognoscit verum. Et actio hominis actioni divinae, inquantum est agenti conveniens. Et hoc per imitationem, non autem per aequiparantiam.

Unde patet solutio ad secundum, et ad tertium argumentum.

[a] *Sent.* 1 d.48 a.1; *De verit.* q.23 a.7.

[15] Cf. *Enarr. in Psalm.* ps.32,1 serm.1: ML 36,278.

intención del fin. Ahora bien, el fin último de la voluntad humana consiste en el sumo bien, que es Dios. Es preciso, pues, para que la voluntad humana sea buena, que se ordene al bien sumo, que es Dios.

Este sumo bien se refiere primariamente a la voluntad divina como su objeto propio. Y lo que es primero en cualquier género es regla y medida de todo lo que existe en este género. Por otra parte, cada ser es recto y bueno en cuanto se acerca y conforma a su propia medida. En consecuencia, la voluntad del hombre en tanto es recta en cuanto se conforma con la voluntad divina.

Soluciones. 1. La voluntad del hombre no puede conformarse con la voluntad de Dios por adecuación, sino por imitación, como la ciencia humana se conforma con la divina en cuanto conoce la verdad; así, la acción humana será conforme a la divina cuando es conveniente al agente. Esta es conformidad por imitación, no por igualdad.

Por lo dicho, es evidente la solución al segundo y tercer argumento.

ARTICULO 10

Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinae in volito, ad hoc quod sit bona [a]

Si es necesario, para que la voluntad humana sea buena, conformarse con la voluntad de Dios aun en el objeto querido

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod voluntas hominis non debeat semper conformari divinae voluntati in volito.

1. Non enim possumus velle quod ignoramus: bonum enim apprehensum est obiectum voluntatis. Sed quid Deus velit, ignoramus in plurimis. Ergo non potest

Dificultades. Parece que la voluntad del hombre no debe siempre conformarse con la voluntad divina en el objeto querido.

1. No podemos querer lo que ignoramos. Pero en la mayor parte de los casos ignoramos lo que Dios quiere. Luego la voluntad humana no

[a] *Sent.* 1 d.48 a.2.3.4; *De verit.* q.23 a.8.

puede conformarse con la divina en el bien.

2. Dios quiere condenar al que por su presciencia sabe que va a morir en pecado. Luego, si el hombre hubiera de conformarse en este punto con la voluntad de Dios, tendría que querer su propia condenación; lo que es inadmisible.

3. Nadie está obligado a querer algo contrario a la piedad filial. Mas, si el hombre quisiera lo que Dios quiere, pudiera desear algo contrario a ella; por ejemplo, cuando Dios quiere la muerte de su padre. Luego el hombre no está obligado a conformar su voluntad con la de Dios en el objeto.

Por otra parte, sobre las palabras del Salmo: "A los hombres rectos conviene la alabanza", explica la Glosa: "Tiene un corazón recto el que quiere lo que Dios quiere". Pero todos estamos obligados a tener corazón recto. Luego todos deben querer lo que Dios quiere.

2. El objeto es el que da su forma a la voluntad y a sus actos. Si, pues, el hombre debe conformar su voluntad con la de Dios, está obligado a querer lo que Dios quiere.

3. Hay discordancia entre los hombres cuando sus voluntades quieren cosas opuestas. Mas el que está en oposición con la voluntad divina tiene mala voluntad. Por lo tanto, todo el que no conforma su voluntad con la de Dios en el objeto tiene mala voluntad.

Respuesta. Hemos visto ya que la voluntad se dirige a su objeto propuesto por la razón. Mas sucede que la razón puede considerar una cosa bajo aspectos distintos, de tal manera que aparezca buena bajo un aspecto y bajo otro mala. De ahí que la voluntad de uno que quiere un objeto bueno sea buena, y la de otro que quiere ese mismo objeto bajo el aspecto malo sea mala; así, el juez tiene buena voluntad al sentenciar la muerte del ladrón porque es justa, y es también buena la voluntad de la esposa o del hijo de éste que no quieren la muerte del ladrón porque para la naturaleza es mala.

humana voluntas divinae voluntati conformari in volito.

2. Praeterea, Deus vult damnare aliquem, quem praescit in mortali peccato moriturum. Si ergo homo teneretur conformare voluntatem suam divinae voluntati in volito, sequeretur quod homo teneretur velle suam damnationem. Quod est inconveniens.

3. Praeterea, nullus tenetur velle aliquid quod est contra pietatem. Sed si homo vellet illud quod Deus vult, hoc esset quandoque contra pietatem: puta, cum Deus vult mori patrem alicuius, si filius hoc idem vellet, contra pietatem esset. Ergo non tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinae in volito.

Sed contra est quia super illud Psalmi 32,1: "Rectos decet collaudatio", dicit Glossa[16]: "Rectum cor habet qui vult quod Deus vult". Sed quilibet tenetur habere rectum cor. Ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

2. Praeterea, forma voluntatis est ex obiecto sicut et cuiuslibet actus. Si ergo tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinae, sequitur quod teneatur conformare in volito.

3. Praeterea, repugnantia voluntatum consistit in hoc, quod homines diversa volunt. Sed quicumque habet voluntatem repugnantem divinae voluntati, habet malam voluntatem. Ergo quicumque non conformat voluntatem suam voluntati divinae in volito, habet malam voluntatem.

Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet (a.3.5), voluntas fertur in suum obiectum secundum quod a ratione proponitur. Contingit autem aliquid a ratione considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum, et secundum aliam rationem non bonum. Et ideo voluntas alicuius, si velit illud esse, secundum quod habet rationem

[16] *Glossa ordin.*; id. LOMBARDI: ML 191,325; cf. AUGUSTINUM, *Enarr. in Psalm.* ps.32,1 serm.1: ML 36,277.

boni, est bona; et voluntas alterius, si velit illud idem non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona. Sicut iudex habet bonam voluntatem, dum vult occisionem latronis, quia iusta est: voluntas autem alterius, puta uxoris vel filii, qui vult non occidi ipsum, inquantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona.

Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communius. Sicut patet in exemplo proposito: nam iudex habet curam boni communis, quod est iustitia, et ideo vult occisionem latronis, quae habet rationem boni secundum relationem ad statum communem; uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiae, et secundum hoc vult maritum latronem non occidi.—Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum a Deo, qui est universi factor et gubernator: unde quidquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quae est bonum totius universi. Apprehensio autem creaturae, secundum suam naturam, est alicuius boni particularis proportionati suae naturae. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem universalem, aut e converso, ut dictum est. Et ideo contingit quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem, et e converso. Et inde est etiam quod possunt diversae voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonae, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse vel non esse.

Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem: cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis

Como la voluntad está condicionada por el conocimiento de la razón o del entendimiento, si la razón percibe un bien general, la voluntad tenderá asimismo al bien común. Esto se hace patente en el ejemplo propuesto, pues el juez que tiene el cuidado de la justicia y del bien común quiere la muerte del malhechor porque es un bien con relación a la comunidad; mas la esposa debe considerar el bien privado de la familia, y en este aspecto no quiere que su marido sea muerto.—Y de modo semejante, Dios comprende el bien de todo el universo, pues lo ha creado y lo gobierna; por eso, todo lo que Dios quiere es desde el punto de vista del bien común, que es su bondad y el bien de todo el universo. En cambio, la percepción de la criatura es de un bien particular proporcionado a su naturaleza. Acontece, pues, que lo que es bueno bajo un aspecto particular, no lo es desde el punto de vista universal, y a la inversa. He ahí por qué una voluntad puede ser buena queriendo algo bajo un aspecto particular que Dios no lo quiere en su razón universal, y viceversa. Como también que las voluntades diversas de varios hombres puedan ser buenas respecto de objetos opuestos, si bajo aspectos diferentes quieren que una cosa sea o no sea.

Sin embargo, la voluntad de un individuo no es recta queriendo el bien particular si no lo refiere, como a su fin, al bien común; pues que el apetito natural de cada parte se ordena al bien común del todo. Y como del fin deriva la razón formal de querer lo que a él se ordena, para que alguien quiera con voluntad recta un bien particular es menester que el bien común divino sea querido for-

malmente, mientras ese bien particular lo sea materialmente. Así, pues, la voluntad humana está obligada a conformarse con la divina en el motivo formal—pues está obligado a querer el bien común divino—, mas no en lo que quiere materialmente, por la razón indicada. Sin embargo, aun en los dos sentidos hay una cierta conformidad de la voluntad humana con la divina, porque debe conformarse en el mismo motivo formal y universal del querer de Dios, que es el fin último. Y aun en la misma divergencia con la voluntad divina en el objeto material que quiere, debe conformarse a ella en razón de causa eficiente, porque recibe de Dios esta propia inclinación natural que tiende a tales bienes particulares. Por eso suele decirse que la voluntad del hombre se conforma en esto con la voluntad divina, en el sentido de que quiere lo que Dios quiere que él quiera.

Hay todavia otro modo de conformidad, en razón de la causa formal, consistente en que el hombre quiera un objeto por caridad, como Dios lo quiere. Mas ésta se reduce a la conformidad puramente formal del motivo supremo o fin último, que es el objeto propio de la caridad.

Soluciones. 1. Podemos saber de una manera general cuál es el objeto querido por Dios, pues sabemos que todo lo que Dios quiere, lo quiere en cuanto bien. Por eso, todo el que quiere alguna cosa por este mismo motivo, tiene una cierta conformidad con la voluntad divina en cuanto al motivo de querer. Pero, en particular, ignoramos lo que Dios quiere, y en este aspecto no estamos obligados a conformar nuestra voluntad con la de Dios.—Sin embargo, en el estado de gloria todos verán la relación de todo lo que han de querer en concreto con lo que Dios quiere acerca de ello. En-

ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari divinae voluntati in volito formaliter, tenetur enim velle bonum divinum et commune: sed non materialiter, ratione iam dicta.—Sed tamen quantum ad utrumque aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinae. Quia secundum quod conformatur voluntati divinae in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo. Secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundum rationem causae efficientis: quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam, vel apprehensionem particularem huius rei, habet res a Deo sicut a causa effectiva. Unde consuevit dici quod conformatur, quantum ad hoc, voluntas hominis voluntati divinae, quia vult hoc quod Deus vult eum velle.

Est et alius modus conformitatis secundum rationem causae formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex caritate, sicut Deus vult. Et ista etiam conformitas reducitur ad conformitatem formalem quae attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium obiectum caritatis.

Ad primum ergo dicendum quod volitum divinum, secundum rationem communem, quale sit scire possumus. Scimus enim quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni. Et ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinae, quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus quid Deus velit. Et quantum ad hoc, non tenemur conformare voluntatem nostram divinae voluntati.—In statu tamen gloriae, omnes videbunt in singulis quae volent, ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc vult. Et ideo non so-

lum formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt.

Ad secundum dicendum quod Deus non vult damnationem alicuius sub ratione damnationis, nec mortem alicuius inquantum est mors, quia ipse "vult omnes homines salvos fieri" (1 Tim. 2,4): sed vult ista sub ratione iustitiae. Unde sufficit circa talia quod homo velit iustitiam Dei, et ordinem naturae servari.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad primum vero quod in contrarium obiiciebatur, dicendum quod magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinae quantum ad rationem voliti, quam qui conformat quantum ad ipsam rem volitam: quia voluntas principalius fertur in finem, quam in id quod est ad finem.

Ad secundum dicendum quod species et forma actus magis attenditur secundum rationem obiecti, quam secundum id quod est materiale in obiecto.

Ad tertium dicendum quod non est repugnantia voluntatum, quando aliqui diversa volunt non secundum eandem rationem. Sed si sub una ratione esset aliquid ab uno volitum, quod alius nollet, hoc induceret repugnantiam voluntatum. Quod tamen non est in proposito.

tonces conformarán en todo su voluntad con la voluntad divina, no sólo formalmente, sino materialmente también.

2. Dios no quiere la condenación de alguno bajo este aspecto ni su muerte en cuanto tal, porque "Dios quiere que todos los hombres se salven". Todo esto lo quiere por el motivo de justicia. En tales cosas basta al hombre querer que la justicia de Dios y el orden de la naturaleza sean conservados.

3. Con esto se hace evidente la solución al tercer argumento.

1. A la primera dificultad propuesta en sentido contrario, respondemos que quiere más lo que Dios quiere el que conforma su voluntad con la de Dios en cuanto al motivo formal que quien lo hace respecto del objeto material, porque la voluntad se dirige más al fin que a los medios.

2. La especie y forma del acto se toma más bien de la razón formal de un objeto querido que de la realidad material del mismo.

3. No hay divergencia de voluntades entre individuos que quieren cosas diferentes por diversas razones. Esta divergencia existiría si, por el mismo motivo, uno quisiera una cosa que otro no quiere. Mas esto no hace al caso.

INTRODUCCION A LA CUESTION 20

LA MORALIDAD DEL ACTO EXTERIOR

1. Sentido y orden de la cuestión

Siguiendo el esquema trazado, Santo Tomás continúa con el estudio de la bondad y malicia del acto externo. La cuestión era también tratada por otros escolásticos, y el Santo la había estudiado ya en obras anteriores [1]. En esta cuestión vuelve sobre el tema con análisis más profundos y sistemáticos.

En tres partes o aspectos principales puede dividirse toda la cuestión: 1) *La comparación del acto externo con el interno,* es decir, los principios de la moralidad del mismo (a.1-3). 2) *La moralidad del acto externo,* o la bondad y malicia que añade el acto exterior sobre el interno (a.4). 3) *La moralidad de los efectos del acto externo* (a.5). El artículo 6 se refiere de nuevo al primer aspecto de la cuestión, como una consecuencia del mismo.

El *acto exterior,* pura y estrictamente tal—*praecise sumptus*—, comprenderá sólo los elementos exteriores de la acción humana en su ejecución, todos los actos que la integran distintos de los actos de la voluntad y que son imperados por ésta. Se contrapone al puro acto interior, formado por los actos elícitos de la voluntad. No es preciso que sea siempre una acción exterior del hombre. A veces se constituirá por las operaciones intelectuales, del apetito sensible, etc., que, si bien se desarrollan en el interior del hombre, son externas al acto de la voluntad.

Así al menos se considera el acto exterior en el punto principal de la cuestión (a.4). Mas no siempre conserva este sentido restricto de la pura exterioridad del acto humano. Aun en el mismo texto del Aquinate su significación es varia y mudable. Así, lo entiende también como el acto externo *completive sumptus,* es decir, con los elementos interiores voluntarios, con una moralidad propia distinta de la moralidad del acto interno de intención. Esta consideración del acto externo, como contradistinto sólo del acto de intención del fin, se presenta en el artículo 3.

Y aun aparece en el Angélico un tercer sentido, más amplio, de acto exterior, equivalente a *la acción humana perfecta y externa en su ejecución,* sobre la que se refunden los elementos de moralidad, tanto de la intención del fin como de la elección del objeto. El acto interno será entonces, comparado al acto externo, como la parte al todo, dice Cayetano.

Tal es la acepción más general, que obra en los artículos 1, 2, 6,

[1] *In Sent.* 2 d.35 a.1; d.40 a.3; *De malo* q.2 a.2 ad 5.8.

si ya no es que, bajo distintos aspectos, se considera a la vez el acto externo de los dos modos, en éste y en el sentido estricto, como indica Cayetano, quien se extiende en largas sutilidades sobre este asunto [2].

2. Los principios morales del acto externo (a.1-3)

Santo Tomás establece sutiles comparaciones entre el acto exterior y el acto interior de la voluntad, para fijar sus mutuas influencias y derivación de moralidad.

El *acto exterior* puede poseer doble bondad o malicia: una, la bondad del fin; otra, la bondad del objeto o materia exterior con sus circunstancias. En primer lugar, también la moralidad del acto exterior deriva de la *intención del fin.* Nuestra acción de socorrer con la limosna a un pobre no será buena si es motivada enteramente por una intención mala, de vana ostentación, de seducción, etc. Tal moralidad de la intención se encuentra ante todo en el acto interior de la voluntad, y de ella se comunica a la acción externa. Pues que ésta depende de la voluntad como de causa eficiente y de ella participa la razón de voluntario, así también la moralidad.

Otra es la derivación de la bondad o malicia objetivas. Considerada la acción externa en la intención, empieza por ser objeto del acto interior de la voluntad; entonces la bondad o malicia objetivas se encuentran *primariamente* en el acto exterior y *de él se comunica por la vía intencional a la voluntad interior.* El deseo interno del robo, de la fornicación, son malos por la malicia de esas acciones exteriores, tomadas como objeto del acto interior.

Santo Tomás llama a esta comunicación de la bondad o malicia objetivas a la voluntad *derivación por vía de la razón,* pues, en efecto, la razón, que propone el objeto moral, es el principio formal del bien y el mal en los actos voluntarios.

A su vez, en el orden real o ejecutivo, toda la bondad o malicia de ese acto interior, que es intención objetiva, *se deriva de la voluntad a la acción exterior.* Esta es la comunicación real del bien y mal morales, ya que la moralidad formal sólo se encuentra intrínseca en los actos de la voluntad, y de ella se deriva por comunicación accidental a los actos imperados de las facultades sensibles y ejecutivas, las cuales, como participan de la moción voluntaria, así también participan de un modo real de moralidad [3].

Fluyen de aquí dos consecuencias aclaradas en los artículos 2-3: que la bondad del acto exterior puede ser la misma que la bondad del acto

[2] CAIET., *In* 1-2 q.21 a.1 n.1; a.2 n.4.

[3] Cf. a.3 ad 3. Este texto en que explica el Angélico la derivación de la moralidad intrínseca desde la voluntad al acto exterior por una analogía de atribución, no debe interpretarse como si en los actos de las facultades inferiores, ejecutoras del acto externo, se encontrara el bien o el mal moral por pura denominación extrínseca. Como ya dijimos, los actos del apetito sensitivo reciben, con la moción e impresión real de la voluntad, una participación real del voluntario y del bien o del mal moral. Ni tampoco el sutil comentario de Cayetano in a.2 n.4-8, que tantas veces emplea el término *denominative,* tiene el sentido en que suele entenderse de *denominación extrínseca,* sino de moralidad derivada, denominada por otro principio. Afirma, en efecto, que la bondad del fin se encuentra *formaliter* en la voluntad y *denominative* en el acto exterior; a su vez, que la bondad del objeto se halla *formaliter* en el acto exterior y *denominative* en la voluntad. Pero es bien patente que ambos aspectos de bien moral se encuentran *formaliter intrinsece* en el acto de la voluntad

interno, cuando es indiferente por su objeto y sólo se moraliza por la intención del fin; o bien es diversa de la bondad del fin, cuando ese acto externo se halla constituído en su especie por el objeto. Ello se entiende de la especie *propia* del acto interno y del externo, puesto que hace el Santo observar que la bondad del fin redunda en el acto exterior y la de éste se comunica a la intención interior.

Asimismo es lógica la otra consecuencia: que la acción externa no podrá ser buena sino por la integridad moral de los dos principios. Para su bondad moral se requiere que sea orientada a un fin bueno y sea, a la vez, buena o al menos moralmente indiferente por el objeto; mientras que la misma acción exterior deviene mala, sea por la intención de un fin malo, sea por la malicia del medio escogido.

Se vuelve así a las reglas morales del acto humano en general y de la intención del fin en la elección de los medios, que antes expusimos. Dichas reglas generales se aplican lógicamente al acto externo, que representa la acción humana en su integridad.

3. *La moralidad propia del acto exterior (a.4-6)*

La doctrina del artículo 4; en que el Angélico dictamina sobre la moralidad propia del acto externo, la había expuesto de modo uniforme y constante en ocasiones anteriores, contra la corriente de opinión que parece iniciarse con San Buenaventura, y fué después seguida por Escoto y la escuela escotista [4]. Estos atribuyen al acto externo un aumento de grado esencial, de bondad o malicia, sobre la moralidad del acto interno. La mera ejecución de la obra externa añadiría nuevo valor moral absoluto a la intención eficaz y ya pronta, pero impedida, de dar una limosna. Trátase, como es obvio, del acto exterior estricto, sin los elementos internos de los actos de voluntad. La doctrina de Santo Tomás puede condensarse en la siguiente *proposición:*

El acto externo no añade, de suyo, un grado de bondad o malicia, esencial e intrínseca, a la moralidad del acto interno eficaz, sino sólo un complemento de perfección accidental (a.4).

Es una *verdad cierta,* y no sólo común entre los teólogos, sino también en el sentido moral de los hombres, que la expresa con el antiguo axioma: *Voluntas pro facto reputatur, ubi factum excludit necessitas.*

La Sagrada Escritura la ha enseñado repetidas veces, como en la aprobación de la obediencia de Abrahán en la voluntad de sacrificar a su hijo (Gen. 22,16); en la sentencia del Señor de que el deseo malo de una mujer es ya adulterio en el corazón (Mt. 5,28), expresada aún con más crudeza en el texto de San Juan: *El que odia a su hermano es homicida* (1 Io. 3,5; cf. 2 Cor. 8,12).

Y del mismo modo *los Santos Padres* la han expresado con igual precisión al comentar diversos textos evangélicos, como el de la viuda que deposita las dos monedas en el erario. Así San Ambrosio, San Juan Crisóstomo, San Agustín, San León, etc. «La voluntad sola es remunerada, decía San Juan Crisóstomo, bien sea buena en las cosas buenas o mala en las malas; las obras son testimonio de esa voluntad» [5].

[4] S. TH., *In Sent.* 2 d.35 a.4; d.40 q.1 a.3; *De malo* q.2 a.2 ad 8; S. BONAVENT., *In Sent.* 2 d.40 a.2 q.1; d.42 a.1 q.2; SCOTO, *In Sent.* 2 d.42 a.2; *Quodl.* 18 a.3.—Cf. FRINS, *De actib. hum.* II n.332.

[5] Io. CHRYSOST., *Hom. 19 in Mt.*: MG 57,274. Cf. S. AMBROSIUS, *De offic.* 1.2 c.30; S. AUGUST., *Epist. ad Deogratias* q.4 n.26.

El *fundamento racional* de este aserto del Angélico es bien claro. Si el acto exterior es indiferente, arguye, entonces es bien cierto que nada de bondad adiciona a la voluntad interna, porque no la tiene en sí. Si yo converso y paseo con un hombre para convertir su alma, la perfección moral de tal acto está toda en la intención; la obra exterior es mera ocasión de manifestarse esa voluntad interna y sólo por denominación extrínseca deriva a ella la bondad de la intención. Pero también esto es cierto cuando el acto externo posee bondad o malicia objetiva. La especie moral del objeto ya se ha comunicado previamente a la voluntad por la vía intencional. La voluntad firme de dar tal limosna ha recibido ya, al formarse, la bondad de ese acto de caridad; si ahora un obstáculo involuntario impide su realización, por la no ejecución del acto nada se ha perdido del valor moral específico de aquella intención.

La *razón última* está en que la moralidad es *propiedad inscrita* en el acto libre y voluntario. Mas el acto externo no tiene voluntariedad distinta del acto interno. Santo Tomás insiste en que la voluntad interior y la acción externa constituyen un solo acto moral y voluntario, como la del acto imperante y el imperado (q.20 a.6; q.17 a.4). Por eso, también la bondad o malicia de nuestros actos es única, la cual, como la voluntariedad, se encuentra toda, formal y esencialmente, en el acto de la voluntad, y sólo por *participación extensiva,* en el acto exterior de ejecución.

Con todo, puesto que el movimiento de la voluntad tiende a su término y consumación natural por la realización exterior de la obra, el acto exterior añade un complemento y perfección accidental de moralidad respecto del acto interno. Es un *complemento específico* en razón de acto moral externo, consumado en su especie, por lo que siempre obligá la acusación de la comisión externa del acto para la declaración de las especies morales en la confesión. Pero constituye sólo perfección accidental de la moralidad formal, ya que es *simple extensión* de la bondad o malicia de la voluntad eficaz. Santo Tomás notaba que al acto exterior se debe *un aumento de premio o de pena accidental,* no aumento del mérito o *premio esencial,* que corresponde a la moralidad formal intrínseca de los actos [6].

Esta doctrina moral es válida en sí misma, y de hecho se verificará, observaba el Angélico, «si la voluntad interior es igualmente intensa», aun sin la realización del acto. Se trata de una *intención plenamente eficaz* y resuelta a realizar el acto bueno, que sólo por falta de ocasión no realiza. Otras intenciones sinceras, pero desproporcionadas con los efectos que se desea conseguir, como el deseo de convertir muchos infieles, de socorrer a todos los pobres, y *a fortiori* las intenciones ineficaces, no pueden tener el valor moral de las obras mismas. De ellas vale la frase de que el infierno está lleno de buenos deseos...

Por eso, *de ordinario, si bien indirectamente—per accidens—, la acción exterior hace que la bondad o malicia del acto interno aumente esencialmente.* Tal es el complemento obligado de la precedente doctrina, puesto ya por Santo Tomás. Las obras externas son como la materia a la que debe extenderse la virtud del acto interior para informarla. Y la extensión de la intención de la voluntad a la ejecución de

[6] *In Sent.* 2 d.40 q.1 a.3; *De malo* q.2 a.2 ad 8. Estas expresiones del premio o de la pena esencial y accidental, sin duda han desaparecido aquí en la *Suma,* porque, concerniendo al mérito sobrenatural de nuestras obras, no son aptas para designar la moralidad en general de los actos.

la obra aumentará casi siempre el vigor y eficacia del acto voluntario, de tres modos: *Por la mayor intensidad y vehemencia* que debe poner la voluntad para superar las dificultades de la obra exterior y, sobre todo, en la posesión real del objeto. *Por la mayor duración* y más aún *por la multiplicación* de los actos de la voluntad en la ejecución de una obra exterior prolongada. Estas razones, aducidas por el Angélico, obrarán de ordinario en la realización del acto externo y aumentarán la bondad o malicia *formal* del acto voluntario.

Los numerosos efectos, buenos o malos, que suelen ir ligados al acto externo, como la ejemplaridad y especiales frutos de indulgencias, etc., en la buena acción; los escándalos, daños materiales al prójimo, la mayor obstinación, alevosía, audacia y adhesión al pecado inherentes a la ejecución de la obra mala, amén de las penas especiales eclesiásticas, como excomunión e irregularidad, o civiles, que sólo se incurren por el acto exterior, contribuyen a que *prácticamente se multiplique* la bondad y el mérito de la voluntad con las obras buenas, o se agrave sobremanera la responsabilidad y demérito de la misma con los actos malos exteriores.

Como puede apreciarse, en esta síntesis de la moralidad del acto exterior se hace patente la *primacía* otorgada por la doctrina moral del Aquinate a la *vida interior* sobre la actividad exterior. «El valor moral de una vida debe estimarse, no por el rendimiento exterior de sus obras, sino por las disposiciones del alma. En la apreciación de los valores morales, la actividad exterior debe medirse por la perfección de los actos internos; toda la acción exterior debe subordinarse al acto interior, pues que sólo es un medio puesto al servicio de éste» [7]. Es la doctrina común de los libros sagrados y autores espirituales, de que Dios mira más para sus juicios las intenciones secretas y afectos del corazón que la materialidad de nuestras obras; de que todas las prácticas exteriores, del culto y la religión sirven de simples medios al cultivo y fomento y ejercicio de la vida interior, alma de todo el culto religioso...

Pero, contra las desviaciones quietistas, esta síntesis moral mantiene en pie y en todo su vigor *la necesidad de las obras exteriores.* Sin ellas, toda vida interior normalmente languidece y muere. Obras, obras, grita Santa Teresa, son necesarias para erigir el edificio de toda vida interior y de toda perfección de la vida moral.

4. *La moralidad de los efectos del acto externo (a.5)*

La moralidad de nuestros actos no se termina siempre con el acto exterior. Todavía puede extenderse a los efectos del mismo. Estos pueden ser, como antes indicábamos, muy diversos, y contribuir en grande escala al aumento de la bondad y malicia de nuestras acciones. Es el problema que surge bajo distintos aspectos en moral. Sobre todo es también tratado en la cuestión del *voluntario indirecto,* de los efectos del acto voluntario. Santo Tomás la considera aquí como elemento parcial de la moralidad del acto externo, y vuelve de nuevo a suscitarla al hablar de los efectos o daños que se siguen del pecado y agravan su malicia (q.73 a.8).

[7] O. LOTTIN, *Principes de morale* I p.192

De estos efectos se dice especialmente que son *imputables* al agente, y son también considerados bajo el epígrafe de la *imputabilidad* de los efectos del acto moral.

Santo Tomás no es extraño a esta noción moral, pues que en seguida (q.21 a.2) va a expresar con precisión el concepto de la *imputación* moral. «Los actos son laudables o culpables, dice, en cuanto su bondad o malicia *es imputada* al agente que tiene poder y dominio sobre ellos». Al agente voluntario le son imputables sus actos y los efectos de ellos, por ser libre causa y autor de los mismos. *Imputabilidad* se define, pues, como una «propiedad consiguiente a todo acto voluntario, en virtud de la cual todos los actos libres y sus efectos son atribuídos al agente como a su causa y autor responsable». De ella se deduce la noción de *responsabilidad.* Por ser dueño de sus obras y serle éstas imputables debe responder de las mismas ante los demás.

La imputabilidad es ante todo propiedad del acto voluntario. Antes de ser moralmente bueno o malo, fuente de mérito o demérito, el acto libre es imputable al hombre como su autor responsable. Mas Santo Tomás la considera, bajo la «razón de laudable o culpable», como *propiedad del acto moral.* Esta imputabilidad moral tiene su raíz y causa en aquella imputabilidad física; por lo mismo que los actos libres le son imputados al hombre, también la bondad o malicia de ellos le es imputable como a su autor y causa moral. Sin embargo, como diremos, no es relación adecuadamente distinta del mismo ser moral de nuestros actos; expresa la misma moralidad de ellos, en tanto es atribuída al sujeto como la causa eficiente de donde emanan. Con mayor razón la imputabilidad *jurídica* de los actos humanos ante la sociedad se basa sobre aquella primera imputabilidad física.

Como propiedad de todo acto voluntario y moral, le son imputables al agente libre, ante todo, los propios actos y luego los efectos, buenos o malos, de éstos. Pero de manera especial se aplica la noción de imputabilidad a estos efectos morales. Se dice que los efectos son imputables al agente moral cuando pueden atribuírsele como *a su causa.* Santo Tomás distingue aquí las dos suertes de conexión causal de los efectos subsiguientes con el acto exterior. Pueden emanar tales efectos de nuestros actos como de causa *per se,* cuando de ella se siguen comúnmente, *ut in pluribus;* así el escándalo y corrupción de otros son consiguientes a los crímenes y pecados públicos. O bien pueden resultar, como *efectos accidentales,* ciertos eventos que se siguen de nuestros actos como de causa *per accidens, ut in paucioribus* [8].

Según esto, la doctrina moral de la imputabilidad de los efectos, buenos o malos, de la acción exterior, ha de formularse siguiendo al Angélico, en las dos siguientes reglas morales:

[8] Estas expresiones del Angélico para designar las causas *per se* y *per accidens* son verdaderas, aunque no sean admitidas por todos. Los efectos de la causa moral *per se* se siguen *ut in pluribus*—comúnmente—de ella, y los efectos de la causa accidental se siguen raras veces. Téngase en cuenta que se trata de causa *per se moral,* que no ha de producir su efecto, aunque orientada a él, con física y universal constancia. El Angélico se limita a designarlas así, aunque conoce perfectamente su noción metafísica. La causa *per se,* la que de suyo, por su naturaleza, está orientada mediata o inmediatamente a producir su efecto; causa *per accidens,* la que no tiende por sí a producir ese efecto, sino que éste sobreviene por el concurso accidental de otra causa, bien que este encuentro accidental de la otra causa se produzca, o con la causa misma, *ut musicus cantat,* o con su acto—*fodiens in terra invenit thesaurum*—o bien con el efecto directo, v. gr., la casa construída se convierte en lugar de pecados. *In Physic.* 2 l.8 n.8; l.9 n.4; *In Sent.* 1 d.46 q.1 a.2 ad 3.

1.ª *Los efectos consiguientes a la acción, si son previstos, se imputan al agente y aumentan la bondad o malicia del acto, bien se sigan «per se», bien «per accidens».*

2.ª *Los efectos no previstos sólo se imputan al agente y aumentan su bondad o malicia si se siguen de suyo y comúnmente de tales actos, mas no si resultan como puros efectos «per accidens».*

Es evidente la fundamentación de esta imputabilidad moral de los efectos. Las consecuencias previstas de nuestros actos son voluntarias como los actos mismos, pues que están ligadas a la voluntad por la advertencia y por el influjo físico sobre ellas, ya que proceden del acto voluntario, como efectos suyos; si, pues, a la voluntad se ha de imputar la bondad o malicia de los actos como a su causa y propio autor, del mismo modo las consecuencias de ellos, según el axioma *causa causae est causa causati*. Como observa aquí el Angélico, «mejor será en su género el acto del cual pueden seguirse mayores bienes, y peor aquel acto del que se siguen mayores males». Y la voluntad interior se hace más o menos buena o mala por esta mayor bondad o malicia del acto exterior, al que ella tiende.

Santo Tomás engloba como efectos voluntarios e imputables al agente todas aquellas consecuencias que hubieran sido previstas: *Eventus praecogitatus* [9]. La sola previsión y conciencia de los daños o bienes que van a seguirse de nuestra acción, los liga ya a nuestras obras y nos hace responsables de ellos. Esto es patente en los efectos *per se*. Pues que la voluntad al obrar es causa directa de ellos, y si a la vez son advertidos, se tienen las dos condiciones del voluntario pleno.

El Angélico no hace distinción entre los efectos buenos y malos. También la bondad de aquéllos se comunica a la voluntad, si son previstos y de algún modo se siguen de nuestra acción. El axioma *bonum non contrahitur nisi intendatur* se verifica también con una intención implícita o indirecta. Si uno intenta directamente el bien o la ruina de su prójimo por su acción, tendremos entonces el escándalo directo, los efectos que aumentan directamente la bondad o malicia de sus actos. Mas también los escándalos indirectos, o los buenos ejemplos y los frutos consiguientes a la enseñanza del doctor, a la labor del apóstol, etc., se imputan al agente y aumentan el valor moral de sus actos, aunque no sean directamente intentados [10].

Mas la conclusión de Santo Tomás no es admitida íntegramente por los moralistas modernos respecto de los efectos *per accidens*. Estos sostienen concretamente que no todos los efectos malos accidentales de nuestra acción, aun previstos, son imputables al agente. Dichos efectos, añaden, no están contenidos virtualmente en la causa, y sería inhumano obligarnos a evitar todas las consecuencias malas accidentales de nuestras obras. Por eso, la conclusión formulada por Santo Tomás es substituída por *la regla de las tres condiciones* requeridas, según ellos, para que un efecto malo nos sea imputable:

1.ª Que el efecto malo haya sido previsto, al menos en confuso.

2.ª Que pudiera ser impedido, no sólo física, sino moralmente, sin grave incomodo.

[9] Q.20 a.5. Más tarde (q.73 a.8) usa ya la expresión moderna, llamando a los efectos malos *nocumentum praevisum*.

[10] Q.73 a.8; q.20 a.5 ad 2: «Bona quae auditores faciunt, consequuntur ex praedicatione doctoris...; unde redundant ad praemium praedicatoris: et *praecipue quando sunt praeintenta*».

3.ª Que debiera ser impedido. Mas para esto último afirman que se requiere un precepto positivo especial que obligue a evitar la causa precisamente para que no se siga tal efecto; precepto contenido ciertamente en algunas virtudes; v. gr., de piedad y caridad, en los padres para impedir los daños de sus hijos; de justicia, en los administradores o en quienes por empleo deben guardar vidas y bienes de otros; de religión, en quienes cuidan por oficio del culto de Dios. Mas no en los demás casos, en que no tendremos que preocuparnos de los daños causados por nuestra acción negligente a nuestro prójimo. Tal interpretación es sostenida principalmente por los autores de la escuela suareciana, que invocan como autor de ella a Suárez [11].

Pero en numerosos estudios modernos [12] se vuelve con particular energía a defender la posición neta, aquí formulada por Santo Tomás: Todos los efectos previstos, aun accidentales, son de suyo imputables al agente que conscientemente con su acción los provoca. ¿Es que entonces el que conduce un vehículo con grave negligencia y desprecio de las leyes de circulación y con previsión general de posibles consecuencias funestas de su temeridad no es responsable de los daños de un accidente de choque con otro rectamente conducido? No lo sería en la opinión suareciana, y esto es plenamente falso. Los efectos *per accidens* no están contenidos totalmente en la causa, puesto que son producidos por el concurso fortuito con otra, pero sí lo son parcialmente y en cierta cuantía moral; en nuestro caso, la responsabilidad se vuelve sobre el conductor temerario, aunque el choque y los daños consiguientes no hubieran sido producidos sin el concurso fortuito del vehículo debidamente conducido. Es un caso claro de culpabilidad, no identificable con el choque puramente fortuito entre dos vehículos con prudencia y rectitud conducidos, lo que entonces da un *effectus malus non praevisus*.

Creemos que en la opinión adversa hay confusión del verdadero voluntario *in causa*, en que se incluye también el efecto de la causa *per accidens*, con el voluntario puramente indirecto de Santo Tomás (q.6 a.3; q.77 a.7), que es el voluntario negativo o de omisión. Para que los males o daños que se siguen de una omisión sean culpables, preciso es un precepto positivo o un deber de oficio, como en los guardas, administradores, etc.; según se detalla en las reglas de la cooperación negativa. La voluntad no es causa positiva de tales efectos dañosos, sino negativa, por la omisión de ese precepto y el deber de impedirlos. Pero en nuestro caso es siempre causa positiva de efectos malos previstos, los cuales siempre tiene el deber de evitar.

En consecuencia, admitimos esas tres condiciones de los autores modernos como aptas para definir la imputabilidad de los efectos de la acción, mas con restricciones que impongan su equivalencia a las conclusiones del Aquinate. La primera, *quod effectus sit praevisus, vel praevidendus*, como añaden ya todos los buenos autores; pues, como expresa la segunda conclusión del Santo, todos los efectos que se sigan *per se, ut in pluribus*, deben ser previstos al menos en confuso, porque estas

[11] SUÁREZ, *De actib. hum.* tr.2 d.1 sect.4 n.8.9; VERMEERSCH, *Theologiae moralis principia* I n.133; MONS. LANZA, *Theologia moralis* I n.171ss.

[12] O. LOTTIN, *Principes de morale* II p.155-162; C. KISELSTEIN, *La causalité accidentel en théologie morale*; Ephem. Theol. Lovan., 3 (1926) p.493-502; quienes citan otros trabajos en el mismo sentido de E. Leroux, E. Ranwez, etc. Con razón Mons. Lanza (o.c., n.178) critica la incongruencia de algunos autores que, como Merkelbach (*Theol. moralis* I n.172), Génicot (*Theologia moralis* I, 13) admiten sin discusión las tres condiciones y no modifican luego, como ellos, el principio del voluntario indirecto.

consecuencias «pertenecen en cierto modo a la naturaleza del acto», como su prolongación, y aumentan su bondad o malicia. Así, el escándalo o ejemplaridad buena de actos realizados en público. Sólo, pues, los efectos *per accidens* e imprevistos, por no mediar alguna negligencia o motivo culpable en la causa, se substraen a toda imputabilidad.

La tercera condición en rigor sobra, puesto que en cada virtud existe tal precepto de evitar los efectos malos, contrarios a la misma. Así, la castidad y la templanza prohibirán la embriaguez, que tiende, como causa, a provocar actos impuros.

En consecuencia, creemos que es más exacta la formulación del Angélico de la imputabilidad de los efectos del acto externo, contenidas en las dos anteriores conclusiones. Todos los efectos de nuestros actos, previstos o que deben preverse, aumentan la bondad o malicia del acto moral. Si son efectos malos, todos ellos de suyo deben evitarse, y es pecado aceptarlos o provocarlos en su causa, aun parcial y accidental.

Sólo pueden ser permitidos y no se imputan a pecado cuando van ligados a una acción buena que produce efectos buenos mayores, es decir, por una causa proporcionalmente grave, según la famosa *regla del voluntario indirecto*.

Esta regla es la *única* restrictiva de las dos anteriores, que define los casos en que el agente no está obligado a evitar los efectos malos de su acción y puede lícitamente permitirlos. El principio del voluntario indirecto, o de la *moralidad del acto con doble efecto*, bueno y malo, tiene, por lo tanto, aquí su propio lugar, como modificación o complemento de esta doctrina sobre la moralidad de los efectos del acto exterior. Santo Tomás no la propone aquí, si bien él mismo la ha enunciado a otro propósito [13] en la materia de justicia, y los requisitos que él señala concuerdan en todo con las cuatro condiciones con que es formulada la regla:

1.ª La acción buena o al menos indiferente.

2.ª Que el fin del agente sea honesto, es decir, no se intente sino el efecto bueno.

3.ª El efecto bueno ha de seguirse al menos *aeque immediate*, nunca mediante el efecto malo.

4.ª Se dé una causa proporcionada que compense el mal permitido [14].

Los moralistas se han extendido ampliamente en el análisis de esas condiciones, sobre todo en las aplicaciones a los ejemplos más típicos de causas con doble efecto, como el caso de la legítima defensa, el aborto indirecto, etc. Santo Tomás señala tres condiciones en su texto, justamente redactado para justificar la licitud de la legítima defensa: la licitud de la acción, la causa proporcionada y la intención honesta. Sobreentiéndase en su caso la tercera condición. Tales efectos malos, así permitidos, sobrevendrán *praeter intentionem*, y realmente respecto a la intención del sujeto inciden en la condición de efectos *per accidens* [15].

---

[13] 2-2 q.64 a.7. Santo Tomás admite, en general, un mayor bien como causa justificante para permitir los males indirectos de nuestra acción; así *In Ethic.* 3 l.2 n.393; *Quodl.* 3 a.11 ad 5.

[14] Véase su explicación en MERKELBACH, o.c., n.173, y PRÜMMER, *Man. theologiae moralis* I n.57, quien no admite que pueda seguirse el efecto malo *aeque immediate*. Sin embargo, esto es reconocido por la generalidad de los autores.

[15] 2-2 q.64 a.7. Los autores de la opinión anterior, como Vermeersch (o.c., I n.117), y en pos de él Mons. Lanza (o.c., I n.177), modifican la clásica formulación del principio del voluntario indirecto, pues para ellos hay efectos malos *per accidens* simplemente permitidos que, aun sin causa ninguna, no se imputan al agente, puesto que no hay precepto de evitarlos. Tal condición de la causa proporcionada no se requiere en todo caso. Ya hemos indicado lo infundado de esta teoría, y, por lo mismo, rechazamos la modificación que proponen del *principio de doble efecto*. Ni es verdad tampoco que este principio se refiera siempre a la causa *per accidens*. Pueden los efectos malos seguirse de la causa tan comúnmente y *per se* como el efecto bueno y estar permitidos, en virtud del principio, por causa grave. El bombardeo de una plaza provoca tan frecuente y directamente la muerte de los inocentes como de los defensores, o la medicina el aborto y la curación. Cf., MERKELBACH, o.c., I n.173; O. LOTTIN, *Principes* I n.197. Si Santo Tomás llama efecto *per accidens* y *praeter intentionem* al efecto malo, se refiere a la intención del agente, no a la tendencia objetiva—*finis operis*—de la causa misma.

[16] Véase óptima exposición de esto en MERKELBACH, o.c., n.174.

Por fin, la *naturaleza y grado de imputabilidad de los efectos malos* se define *tanto por la gravedad* de dichos efectos malos como, sobre todo, por *el mayor o menor influjo de la causa* en los mismos. Los moralistas distinguen con gran fundamento un *influjo próximo, grave o inmediato* de la causa, que se dará ante todo sobre los efectos *per se;* y un *influjo leve y remoto,* distinción de gran interés para determinar la culpabilidad de las ocasiones próximas y remotas del pecado y de todas las formas de cooperación al mal. De ordinario no será gravemente culpable por su efecto sino aquel acto que *influye próximamente* sobre un *efecto gravemente pecaminoso* [16].

CUESTION 20

(In sex articulos divisa)

De bonitate et malitia exteriorum actuum humanorum

De la bondad y malicia de los actos humanos exteriores

Deinde considerandum est de bonitate et malitia quantum ad exteriores actus (cf. q.18 introd.).

Et circa hoc, quaeruntur sex.

Primo: utrum bonitas et malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.

Secundo: utrum tota bonitas vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis.

Tertio: utrum sit eadem bonitas et malitia interioris et exterioris actus.

Quarto: utrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem.

Quinto: utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad actum exteriorem.

Sexto: utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus.

A continuación trataremos de la bondad o malicia de los actos exteriores. Y sobre esto se ofrecen seis preguntas.

Primera: si la bondad y malicia se encuentran primero en el acto de la voluntad que en el acto exterior.

Segunda: si toda la bondad y malicia del acto exterior depende de la bondad y malicia de la voluntad.

Tercera: si es una misma la bondad y malicia del acto interior y la del acto exterior.

Cuarta: si el acto exterior añade alguna bondad o malicia al acto interior.

Quinta: si el efecto resultante del acto exterior añade algo a su bondad o malicia.

Sexta: si el mismo acto exterior puede ser bueno y malo.

ARTICULO 1

Utrum bonitas vel malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori [a]

Si la bondad o malicia se encuentra en el acto de la voluntad antes que en el acto exterior

Dificultades. Parece que el bien y el mal se encuentran antes en el acto exterior que en el acto de la voluntad.

1. La voluntad deriva su bondad del objeto, como se dijo. Mas el acto exterior es el objeto del acto interior de la voluntad; así hablamos de querer el hurto o querer dar limosna. Luego el bien y mal se encuentran en el acto externo antes que en el acto de la voluntad.

2. El bien conviene al fin antes de convenir a los medios, que son buenos por relación al fin. Mas el acto de voluntad, como se ha probado, no puede ser un fin; y pueden, en cambio, serlo los actos de las otras potencias. Por lo tanto, el bien se encuentra con prioridad en los actos de otras potencias que en el acto de la voluntad.

3. El acto de voluntad es como forma respecto del acto exterior. Pero lo formal es posterior, pues la forma sobreviene a la materia. Luego el bien y el mal se encuentran en el acto exterior con prioridad al acto de la voluntad.

Por otra parte, dice San Agustín que "la voluntad es por la que se peca y se vive rectamente". En consecuencia, el bien y el mal se encuentran antes en la voluntad.

Respuesta. Ciertos actos exteriores pueden ser buenos o malos por un doble aspecto. Ante todo, por su género y por las circunstancias inherentes a ellos; así, el dar limosna, guardadas todas las circunstancias,

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum et malum per prius consistat in actu exteriori quam in actu voluntatis.

1. Voluntas enim habet bonitatem ex obiecto, ut supra dictum est (q.19 a.1.2). Sed actus exterior est obiectum interioris actus voluntatis: dicimur enim velle furtum, vel velle dare eleemosynam. Ergo malum et bonum per prius est in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

2. Praeterea, bonum per prius convenit fini: quia ea quae sunt ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Actus autem voluntatis non potest esse finis, ut supra dictum est (q.1 a.1 ad 2): actus alicuius alterius potentiae potest esse finis. Ergo per prius consistit bonum in actu potentiae alterius, quam in actu voluntatis.

3. Praeterea, actus voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem, ut supra dictum est (q.18 a.6)). Sed id quod est formale, est posterius: nam forma advenit materiae. Ergo per prius est bonum et malum in actu exteriori quam in actu voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "Retract." [1], quod "voluntas est qua peccatur, et recte vivitur". Ergo bonum et malum morale per prius consistit in voluntate.

Respondeo dicendum quod aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo, secundum genus suum, et secundum circumstantias in ipsis consideratas: sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem: sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam, dicitur esse malum. Cum autem finis sit proprium obiectum voluntatis, manifestum est quod ista ratio boni vel mali quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem. Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se, propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde si consideretur bonitas exterioris actus secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis: sed si consideretur secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quae est principium eius.

Ad primum ergo dicendum quod actus exterior est obiectum voluntatis, inquantum proponitur voluntati a ratione ut quoddam bonum apprehensum et ordinatum per rationem: et sic est prius quam bonum actus voluntatis. Inquantum vero consistit in executione operis, est effectus voluntatis, et sequitur voluntatem.

Ad secundum dicendum quod finis est prior in intentione, sed est posterior in executione.

Ad tertium dicendum quod forma, secundum quod est recepta in materia, est posterior in via generationis quam materia, licet sit prior natura: sed secundum quod est in causa agente, est omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem sicut causa efficiens. Unde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus, sicut in causa agente existens.

[a] *De malo* q.2 a.3.

[1] L.1 c.9: ML 32,596.

es acción buena. En segundo lugar, por relación al fin, como dar limosna por vanagloria es acción mala. Siendo el fin objeto propio de la voluntad, es evidente que el bien y mal que la acción exterior contiene por relación al fin se encuentra antes en el acto de voluntad y de él se deriva a la acción exterior. En cuanto a la bondad o malicia que el acto exterior posee en sí misma, por su materia y circunstancias propias, ésta no la deriva de la voluntad, sino más bien de la razón. De suerte que, considerada la bondad del acto exterior en tanto se halla en el conocimiento y ordenación de la razón, es antes que la bondad del acto de la voluntad. Mas, si se considera en la realización del acto, es consiguiente a la bondad de la voluntad, la cual supone como principio.

Soluciones. 1. El acto exterior es objeto de la voluntad en cuanto le es propuesto por la razón que lo percibe y lo ordena; en este sentido es antes el bien que el acto de la voluntad. Mas en cuanto a su realización es efecto de la voluntad y posterior a ella.

2. El fin es primero en la intención, pero último en la ejecución.

3. La forma, en cuanto recibida en la materia, tiene prioridad de naturaleza sobre ésta, aunque le es posterior en orden de generación; mas en tanto está en la causa agente, es primera bajo todos los conceptos. Y la voluntad es respecto del acto exterior la causa eficiente. Por eso la bondad del acto de la voluntad es la forma del acto exterior en cuanto está en el agente.

ARTICULO 2

Utrum tota bonitas et malitia exterioris actus dependeat ex bonitate voluntatis [1]

Si toda la bondad y malicia del acto exterior depende de la bondad y malicia de la voluntad

Dificultades. Parece que toda la bondad y malicia del acto exterior depende de la voluntad.

1. Se dice en San Mateo: "El árbol bueno no puede producir malos frutos, ni el árbol malo buenos frutos"; y explica la Glosa que por el árbol se entiende la voluntad y por el fruto sus obras. Por lo tanto, no es posible que la voluntad interior sea buena y el acto exterior sea malo, o viceversa.

2. Dice San Agustín que no se peca sino por la voluntad. Si, por lo tanto, no hubiera pecado en la voluntad, tampoco lo habría en el acto exterior, y así toda la bondad y malicia de éste depende de aquélla.

3. El bien y el mal de que hablamos aquí son diferencias del acto moral. Pero las diferencias, según el Filósofo, dividen esencialmente el género. Siendo, pues, el acto moral en tanto que es voluntario, parece que la bondad y malicia de un acto no pueden provenir sino de la voluntad.

Por otra parte, dice San Agustín: "Hay actos que ni por algún fin bueno ni por la buena voluntad pueden hacerse buenos".

Respuesta. En el acto exterior, como se ha dicho, puede considerarse doble bondad o malicia: la una, derivada de su materia propia y circunstancias; la otra, por el orden al fin. Esta última bondad depende toda de la voluntad, mas la primera depende de la razón, de la cual depende a su vez toda la bondad de la voluntad en la medida que tiende a ella.

Por otra parte se ha de observar, como dijimos antes, que, para que sea mala una acción, basta un solo defecto; mas para ser absolutamente buena, debe poseer la bondad integral. En consecuencia, si la voluntad es buena por el objeto y el fin, el acto exterior será bueno. Mas para ello no basta la sola bondad que la voluntad deriva del fin, sino, al contrario, el acto exterior será malo si la voluntad es mala, ya por intención del fin, ya por el objeto que se quiere.

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod tota bonitas et malitia actus exterioris dependeat ex voluntate.

1. **Dicitur enim Mt. 7,18: "Non potest arbor bona malos fructus facere, nec arbor mala facere fructus bonos". Per arborem autem intelligitur voluntas, et per fructum opus, secundum Glossam** [2]. **Ergo non potest esse quod voluntas interior sit bona, et actus exterior sit malus; aut e converso.**

2. **Praeterea, Augustinus dicit, in libro "Retract." (nt.1), quod non nisi voluntate peccatur. Si ergo non sit peccatum in voluntate, non erit peccatum in exteriori actu. Et ita tota bonitas vel malitia exterioris actus ex voluntate dependet.**

3. **Praeterea, bonum et malum de quo nunc loquimur, sunt differentiae moralis actus. Differentiae autem per se dividunt genus, secundum Philosophum, in VII "Metaphys."** [3]. **Cum igitur actus sit moralis ex eo quod est voluntarius, videtur quod bonum et malum accipitur in actu solum ex parte voluntatis.**

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "Contra mendacium" [4], **quod "quaedam sunt quae nullo quasi bono fine, aut bona voluntate, possunt bene fieri".**

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est (a.1), in actu exteriori potest considerari duplex bonitas vel malitia: una secundum debitam materiam et circumstantias; alia secundum ordinem ad finem. Et illa quidem quae est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate. Illa autem quae est ex debita materia vel circumstantiis, dependet ex ratione: et ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur.

Est autem considerandum quod, sicut supra dictum est (q.19 a.6 ad 1), ad hoc quod aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus: ad hoc autem quod sit simpliciter bonum non sufficit unum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona et ex obiecto proprio, et ex fine, consequens est actum exteriorem esse bonum. Sed non sufficit ad hoc quod actus exterior sit bonus, bonitas voluntatis quae est ex intentione finis: sed si voluntas sit mala sive ex intentione finis, sive ex actu volito, consequens est actum exteriorem esse malum.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas bona, prout significatur per arborem bonam, est accipienda secundum quod habet bonitatem ex actu volito, et ex fine intento.

Ad secundum dicendum quod non solum aliquis voluntate peccat, quando vult malum finem; sed etiam quando vult malum actum.

Ad tertium dicendum quod voluntarium dicitur non solum actus interior voluntatis, sed etiam actus exteriores, prout a voluntate procedunt et ratione. Et ideo circa utrosque actus potest esse differentia boni et mali.

Soluciones. 1. La voluntad buena, significada por el árbol bueno, debe entenderse la que posee la bondad completa del fin y del objeto querido.

2. Un hombre no solamente peca cuando persigue un fin malo, sino cuando quiere un acto malo.

3. No sólo el acto interior de la voluntad es voluntario, sino también los actos exteriores que proceden de la voluntad y de la razón. Por lo tanto, acerca de ambos actos puede existir diferencia de bien y mal.

ARTICULO 3

Utrum bonitas et malitia sit eadem exterioris et interioris actus

Si la bondad y malicia del acto exterior y del acto interior es una misma

Dificultades. Parece que no es la misma la bondad y malicia del acto interior y la del exterior.

1. El acto interno tiene por principio una facultad del alma, cognosci-

Ad tertium sic procedítur. Videtur quod non eadem sit bonitas vel malitia actus interioris voluntatis, et exterioris actus.

1. **Actus enim interioris principium est vis animae interior**

[1] *Sent.* 2 d.40 a.2.
[2] *Gloss. ordin.* ex AUGUST., *Contra Iulian.*, l.1 c.8: ML 44,667.
[3] L.6 c.12 n.5 (BK 1038a9); S.TH., l.7 lect.12.
[4] C.7: ML 40,528.

tiva o afectiva; y el acto exterior procede de la potencia motriz. Mas donde hay diversos principios de acción hay diversidad de actos, pues el acto es el sujeto de la bondad o malicia, y una misma cualidad accidental no puede hallarse en diversos sujetos. Luego no puede ser la misma bondad la del acto interior y del exterior.

2. Como se dice en la "Etica" de Aristóteles, "la virtud es la que hace bueno al hombre y hace su obra buena". Pero una es la virtud intelectual en la potencia imperante, y otra la virtud moral en la facultad imperada, según el mismo Aristóteles. Luego la bondad del acto interior, que emana de la facultad imperativa, es distinta de la del acto exterior o de la facultad imperada.

3. No puede darse identidad de causa y efecto, porque nadie puede ser causa de sí mismo. Mas la bondad del acto interior es causa de la bondad del acto externo, o a la inversa, como se ha explicado. Luego no puede ser la misma la bondad de ambos.

Por otra parte, hemos mostrado antes que el acto interior es como lo formal con relación al acto exterior. Mas de la unión de los elementos, formal y material, resulta una sola cosa. Por lo tanto, es una la bondad del acto interior y la del exterior.

Respuesta. Se ha probado también antes que, en el orden de la moralidad, el acto interior de la voluntad y el acto externo constituyen un solo acto. Puede acontecer, por otra parte, que un acto subjetivamente uno sea susceptible de dos bondades o malicias, o que a veces sólo tenga una. Por ello se debe concluir que unas veces la bondad y malicia del acto interior y la del acto exterior es la misma, y otras diferente. Como se ha dicho antes, ambas bondades o malicias deben estar mutuamente subordinadas. Y sucede que en las

apprehensiva vel appetitiva: actus autem exterioris principium est potentia exequens motum. Ubi autem sunt diversa principia actionis, ibi sunt diversi actus. Actus autem est subiectum bonitatis vel malitiae. Non potest autem esse idem accidens in diversis subiectis. Ergo non potest esse eadem bonitas interioris et exterioris actus.

2. Praeterea, "virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit", ut dicitur in II "Ethic." [5]. Sed alia est virtus intellectualis in potentia imperante, et alia virtus moralis in potentia imperata, ut patet ex I "Ethic." [6]. Ergo alia est bonitas actus interioris, qui est potentiae imperantis: et alia est bonitas actus exterioris, qui est potentiae imperatae.

3. Praeterea, causa et effectus idem esse non possunt: nihil enim est causa sui ipsius. Sed bonitas actus interioris est causa bonitatis actus exterioris, aut e converso, ut dictum est (a.1.2). Ergo non potest esse eadem bonitas utriusque.

Sed contra est quod supra (q.18 a.6) ostensum est quod actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem. Ex formali autem et materiali fit unum. Ergo est una bonitas actus interioris et exterioris.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.17 a.4), actus interior voluntatis et actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus. Contingit autem quandoque actum qui est unus subiecto, habere plures rationes bonitatis vel malitiae; et quandoque unam tantum. Sic ergo dicendum quod quandoque est eadem bonitas vel malitia interioris et exterioris actus; quandoque alia et alia. Sicut enim iam dictum est (a.1.2), praedictae duae bonitates vel malitiae, scilicet interioris et exterioris actus, ad invicem ordinan-

[5] C.6 n.2 (Bk 1106a15); S.Th., lect.6.
[6] C.13 n.19.20 (Bk 1103a3); S.Th., lect.20.

tur. Contingit autem in his quae ad aliud ordinantur, quod aliquid est bonum ex hoc solum quod ad aliud ordinatur: sicut potio amara ex hoc solo est bona, quod est sanativa. Unde non est alia bonitas sanitatis et potionis, sed una et eadem. Quandoque vero illud quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni, etiam praeter ordinem ad aliud bonum: sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis, praeter hoc quod est sanativa.

Sic ergo dicendum quod, quando actus exterior est bonus vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas vel malitia actus voluntatis, qui per se respicit finem, et actus exterioris, qui respicit finem mediante actu voluntatis. Quando autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantias, tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntatis quae est ex fine, est alia: ita tamen quod et bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiae et circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut iam dictum est (a.1.2).

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa probat quod actus interior et exterior sunt diversi secundum genus naturae. Sed tamen ex eis sic diversis constituitur in genere moris, ut supra dictum est (q.17 a.4).

Ad secundum dicendum quod sicut dicitur in VI "Ethic." [7], virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines: prudentia autem quae est in ratione, ad ea quae sunt ad finem. Et propter hoc requiruntur diversae virtutes. Sed ratio recta de ipso fine virtutum non habet aliam bonitatem quam bonitatem virtutis, secundum quod bonitas rationis participatur in qualibet virtute.

Ad tertium dicendum quod, quando aliquid ex uno derivatur in alterum sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est quod est

[7] C.12 n.6 (Bk 1144a8); S.Th., lect.10.

cosas así subordinadas, la una no sea buena sino en virtud de su subordinación a la otra; así, en el caso de la medicina amarga, sólo deseable y buena porque cura; la salud y el remedio amargo tienen la misma bondad. A veces, al contrario, lo que es subordinado a otro posee alguna bondad en sí, aun prescindiendo de ese orden a otro, como la medicina sabrosa que es agradable, además de tener su eficacia para curar.

En consecuencia, hemos de afirmar que, si el acto exterior es bueno o malo sólo por el orden al fin, entonces es la misma esta bondad o malicia del acto interior de la voluntad que tiende al fin y del acto exterior. Al contrario, cuando el acto externo tiene bondad o malicia también por sí mismo, por su materia y circunstancias, entonces la bondad del acto exterior es una y la bondad de la voluntad derivada del fin, es otra; mas en tal forma que esta bondad del fin redunde de la voluntad al acto exterior, y la voluntad del objeto y las circunstancias refluya sobre el acto de la voluntad, como ya se dijo.

Soluciones. 1. La objeción prueba que los dos actos—interno y externo—son diversos en su ser físico; pero ello no impide que de ambos pueda constituirse un todo moral, como ya se ha dicho.

2. Las virtudes morales, como dice el Filósofo, tienen por fines los propios actos virtuosos, y la prudencia, que reside en la razón, se refiere a los medios. Por eso se requieren virtudes diferentes. Mas la recta razón relativa al fin de las virtudes no importa una bondad diferente de la propia virtud, puesto que en la virtud se participa la bondad de la razón.

3. Cuando una cosa se deriva de otra como de causa agente unívoca, entonces en las dos hay distinta realidad; así, cuando un cuerpo calienta

a otro, la cualidad de calor es distinta numéricamente en ambos, aunque la misma en especie. Mas, si se trata de una derivación de orden analógico y proporcional, entonces es la misma realidad numérica. Así, la salud que está en el cuerpo del animal se atribuye a la medicina y a la orina, sin que sean distinta salud, sino la misma del animal que la orina significa y la medicina produce. De este modo se deriva la bondad del acto exterior de la bondad de la voluntad, y recíprocamente, en virtud de su relación mutua.

in utroque: sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, et calor calefacti, licet idem specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam vel proportionem, tunc est tantum unum numero: sicut a sano quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam et urinam; nec alia sanitas est medicinae et urinae, quam sanitas animalis, quam medicina facit, et urina significat. Et hoc modo a bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, et e converso, scilicet secundum ordinem unius ad alterum.

ARTICULO 4

Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate et malitia supra actum interiorem [a]

Si el acto exterior añade alguna bondad o malicia al acto interior

Dificultades. Parece que el acto exterior no añade alguna bondad o malicia sobre el acto interior.

1. Dice San Crisóstomo: "La voluntad es la que es recompensada por el bien y condenada por el mal". Mas las obras son testimonio de la voluntad. Por lo tanto, Dios no busca las obras por sí mismas, para saber cómo juzgar, sino a causa de los otros, para que todos entiendan que El es justo. Y pues que el bien y el mal deben ser apreciados más bien según el juicio de Dios que el de los hombres, síguese que el acto exterior no añade nada de bondad o malicia al acto interior.

2. La misma es la bondad del acto interior y la del exterior, como se ha dicho. Pero el aumento se verifica por adición de uno al otro. Luego no añade el acto exterior bondad o malicia al acto exterior.

3. La bondad entera de la creación no añade nada a la bondad divina,

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod exterior actus non addat in bonitate vel malitia supra actum interiorem.

1. Dicit enim Chrysostomus, "Super Matth." [b]: "Voluntas est quae aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo". Opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo quaerit Deus opera propter se, ut sciat quomodo iudicet; sed propter alios, ut omnes intelligant quia iustus est Deus. Sed malum vel bonum magis est aestimandum secundum iudicium Dei, quam secundum iudicium hominis. Ergo actus exterior nihil addit ad bonitatem vel malitiam super actum interiorem.

2. Praeterea, una et eadem est bonitas interioris et exterioris actus, ut dictum est (a.3). Sed augmentum fit per additionem unius ad alterum. Ergo actus exterior non addit in bonitate vel malitia super actum interiorem.

3. Praeterea, tota bonitas creaturae nihil addit supra bonitatem

[a] *Sent.* 2 d.40 a.3; *De malo* q.2 ad 8.
[b] Homil.19: MG 57,274.

divinam, quia tota derivatur a bonitate divina. Sed bonitas actus exterioris quandoque tota derivatur ex bonitate actus interioris, quandoque autem e converso, ut dictum est (a.1,2). Non ergo unum eorum addit in bonitate vel malitia super alterum.

Sed contra, omne agens intendit consequi bonum et vitare malum. Si ergo per actum exteriorem nihil additur de bonitate vel malitia, frustra qui habet bonam voluntatem vel malam, facit opus bonum, aut desistit a malo opere. Quod est inconveniens.

Respondeo dicendum quod, si loquamur de bonitate exterioris actus quam habet ex voluntate finis, tunc actus exterior nihil addit ab bonitatem, nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis, vel peiorem in malis. Quod quidem videtur posse contingere tripliciter. Uno modo, secundum numerum. Puta, cum aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, et tunc quidem non facit, postmodum autem vult et facit: duplicatur actus voluntatis, et sic fit duplex bonum vel duplex malum. — Alio modo, quantum ad extensionem. Puta, cum aliquis vult facere aliquid bono fine vel malo et propter aliquod impedimentum desistit; alius autem continuat motum voluntatis quousque opere perficiat; manifestum est quod huiusmodi voluntas est diuturnior in bono vel malo, et secundum hoc est peior vel melior.—Tertio, secundum intensionem. Sunt enim quidam actus exteriores qui, inquantum sunt delectabiles vel poenosi, nati sunt intendere voluntatem vel remittere. Constat autem quod quanto voluntas intensius tendit in bonum vel malum, tanto est melior vel peior.

Si autem loquamur de bonitate actus exterioris quam habet secundum materiam et debitas circumstantias, sic comparatur ad voluntatem ut terminus et finis. Et hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis: quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem,

porque deriva enteramente de ésta. Pero la bondad de la acción a veces deriva entera de la bondad del acto interior, y otras veces ésta de aquélla, como se ha dicho. Luego ninguna de las dos añade nada de bondad o malicia a la otra.

Por otra parte, todo agente intenta conseguir un bien y evitar el mal. Mas, si el acto exterior no añadiera nada de bondad o malicia, en vano una voluntad buena o mala realizaría una obra buena o se abstendría de una obra mala, lo que es absurdo.

Respuesta. Si hablamos de la bondad del acto exterior que recibe de la bondad del fin, el acto exterior entonces nada añade a esta bondad, excepto si ocurre que esta voluntad se trueque mejor haciendo el bien o peor haciendo el mal. Esto parece que puede acontecer de tres modos: Primero, desde el punto de vista numérico, como si uno quiere hacer algo con buen o mal fin, y de momento no lo hace, pero luego, acordándose, lo quiere y lo hace; el acto de la voluntad se duplica y se tiene así un doble mal o un doble bien.—Segundo, por la duración, cuando uno quiere hacer algo por buen o mal fin, y por algún obstáculo desiste; pero otro prosigue en su acto de voluntad hasta realizar la obra; es evidente que tal voluntad es más perseverante en el bien o en el mal, y bajo este aspecto se hace mejor o peor.—Tercero, por razón de la intensidad, pues hay ciertos actos exteriores que, por ser agradables o penosos, por su naturaleza tienden a intensificar o a debilitar la voluntad. Y es patente que una voluntad es tanto mejor o peor cuanto con más intensidad se dirige al bien o al mal.

Si, al contrario, hablamos de la bondad del acto exterior, recibida de la materia y circunstancias debidas, entonces se relaciona con la voluntad como su término y fin, y de esta manera aumenta la bondad o malicia del acto de la voluntad. Porque, en efecto, la perfección de todo movimiento

o inclinación está en conseguir el fin o alcanzar el término. Por eso, no hay voluntad perfecta si, llegado el momento oportuno, no obra. Mas, si no hay posibilidad y la voluntad sigue igualmente perfecta y dispuesta a obrar si pudiera, el defecto de perfección de la acción exterior es del todo involuntario. Y como lo involuntario no merece pena ni recompensa en la realización del bien o del mal, tampoco disminuye el premio o la pena del hombre que involuntariamente desiste de hacer el bien o el mal.

Soluciones. 1. San Crisóstomo habla del caso de una voluntad humana perfecta que no cesa de obrar sino por imposibilidad de hacerlo.

2. La objeción se refiere a la voluntad del acto exterior, derivada de la voluntad del fin. Mas la bondad que recibe de la materia y circunstancias es distinta de la bondad del fin, sin ser, no obstante, distinta de la bondad que la voluntad deriva del mismo acto querido, de la cual puede ser considerada como su razón y causa, según se dijo.

3. Con ello se hace ya patente la solución al argumento tercero.

vel attingit terminum. Unde non est perfecta voluntas, nisi sit talis quae, opportunitate data, operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate existente perfecta, ut operaretur si posset; **defectus** perfectionis quae est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarium. Involuntarium autem, sicut non meretur poenam vel praemium in operando bonum aut malum, ita non tollit aliquid de praemio vel de poena, si homo involuntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malum.

Ad primum ergo dicendum quod Chrysostomus loquitur, quando voluntas hominis est consummata, et non cessatur ab actu nisi propter impotentiam faciendi.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de bonitate actus exterioris quam habet a voluntate finis. Sed bonitas actus exterioris quam habet ex materia et circumstantiis, est alia a bonitate voluntatis quae est ex fine: non autem alia a bonitate voluntatis quam habet ex ipso actu volito, sed comparatur ad ipsam ut ratio et causa eius, sicut supra (a.1.2) dictum est.

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

ARTICULO 5

Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad exteriorem actum [a]

Si el efecto resultante del acto exterior añade algo a su bondad o malicia

Dificultades. Parece que el efecto subsiguiente añade algo a la bondad o malicia del acto.

1. El efecto preexiste virtualmente en la causa. Pero hay eventos que son consecuencia de nuestros actos, como los efectos de su causa. Luego preexiste virtualmente en ellos. Mas cada cosa se juzga buena o mala por su virtud, ya que la "virtud es la que

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod eventus sequens addat ad bonitatem vel malitiam actus.

1. Effectus enim virtute praeexistit in causa. Sed eventus consequuntur actus sicut effectus causas. Ergo virtute praeexistunt in actibus. Sed unumquodque secundum suam virtutem iudicatur bonum vel malum: nam "virtus

[a] Infra q.73 a.5; *De malo* q.1 a.3 ad 15; q.3 a.10 ad 5.

est quae bonum facit habentem", ut dicitur in II "Ethic." [b]. Ergo eventus addunt ad bonitatem vel malitiam actus.

2. Praeterea, bona quae faciunt auditores, sunt **effectus** quidam consequentes ex praedicatione doctoris. Sed huiusmodi bona redundat ad meritum praedicatoris: ut patet per id quod dicitur Phil. 4,1: "Fratres mei carissimi et desideratissimi, gaudium meum et corona mea". Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

3. Praeterea, poena non additur nisi crescente culpa: unde dicitur Deut. 25,2: "Pro mensura peccati, erit et plagarum modus". Sed ex eventu sequente additur ad poenam: dicitur enim, Ex. 21,3: "Quod si bos fuerit cornupeta ab heri et nudius tertius, et contestati sunt dominum eius, nec recluserit eum, occideritque virum aut mulierem; et bos lapidibus obruetur, et dominum eius occident". Non autem occideretur, si bos non occidisset hominem, etiam non reclusus. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

4. Praeterea, si aliquis ingerat causam mortis percutiendo vel sententiam dando, et mors non sequatur, non contrahitur irregularitas. Contraheretur autem si mors sequetur. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Sed contra, eventus sequens non facit actum malum qui erat bonus, nec bonum qui erat malus. Puta si aliquis det eleemosynam pauperi, qua ille abutatur ad peccatum, nihil deperit ei qui eleemosynam fecit: et similiter si aliquis patienter ferat iniuriam sibi factam, non propter hoc excusatur ille qui fecit. Ergo eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus.

hace bueno al hombre". Luego los eventos subsiguientes aumentan la bondad o malicia del acto.

2. El bien que practican los oyentes es consecuencia de la predicación del doctor. Mas tal clase de bienes redunda en mayor mérito del predicador, como se desprende de las palabras del Apóstol: "Hermanos míos muy amados y deseados, mi alegría y mi corona". Luego los eventos subsiguientes aumentan la bondad o malicia del acto.

3. No aumenta la pena sino en proporción de la culpa, como se dice en el Deuteronomio: "Según la medida del pecado, será el número de los azotes". Mas el evento subsiguiente al acto puede traer aumento de pena, como se lee en el Exodo: "Si el buey hiriera con el cuerno desde largo tiempo y, advertido de ello el amo, no lo hubiera encerrado, y matare un hombre o mujer, el buey será apedreado y se matará también al hombre". Pero el amo no sería muerto si el buey, aun no estando encerrado, no matase a un hombre. Luego los eventos subsiguientes aumentan la bondad o malicia del acto.

4. Si uno produce una causa de muerte hiriendo o sentenciando y la muerte no se sigue, no se incurre en irregularidad, como la contraería si ocurriera la muerte. Luego las consecuencias de un acto aumentan su bondad o malicia.

Por otra parte, el efecto resultante de un acto no hace a éste malo si era bueno, ni bueno si era malo; por ejemplo, si alguno da a un pobre una limosna, de la cual éste abusa para pecar, nada pierde de mérito el que hizo la limosna; de igual modo, la paciencia del que soporta las injurias no excusa por esto a quien le injurió. Por consiguiente, los efectos resultantes no añaden bondad o malicia al acto.

[b] C.6 n.2 (Bk 1106a15); S.Th., lect.6.

Respuesta. Los efectos resultantes de la acción, o son previstos o no; si son previstos, es evidente que aumentan su bondad o malicia. Cuando, en efecto, uno piensa en los males numerosos que pueden resultar de su acción y, a pesar de todo, no deja de realizarla, se evidencia con ello que su voluntad es más desordenada.

Pero, si el efecto subsiguiente no es premeditado, se ha de distinguir: Si es un efecto propio, que se sigue ordinariamente de tal acto, aumentará la bondad o malicia de tal acto. Porque un acto es evidentemente mejor si por su naturaleza es susceptible de muchas consecuencias buenas; y peor, si de él, de ordinario, se siguen muchos males.—Si, al contrario, es un efecto accidental, que se sigue raras veces, tal evento subsiguiente no aumenta la bondad o malicia del acto, porque no se juzga de una realidad por lo que le es accidental, sino por lo que conviene propiamente.

Soluciones. 1. La virtud de una causa se aprecia por sus efectos directos, no según sus efectos accidentales.

2. Las buenas obras que hacen los oyentes, provienen de la predicación del doctor como efectos propios y, por lo tanto, redundan en mérito del predicador, sobre todo si éste los hubiera previsto e intentado.

3. Tales efectos, por los cuales debía infligirse aquella pena, se siguen directamente de tal causa, y además eran previstos. Por eso se imputaban a pena.

4. La razón sería válida si la irregularidad estuviere ligada a la culpa. Pero no se sigue de la culpa, sino de un hecho; por ejemplo, por algún defecto de un sacramento.

Respondeo dicendum quod eventus sequens aut est praecogitatus, aut non. Si est praecogitatus, manifestum est quod addit ad bonitatem vel malitiam. Cum enim aliquis cogitans quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas eius esse magis inordinata.

Si autem eventus sequens non sit praecogitatus, tunc distinguendum est. Quia si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus: manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi; et peiorem, ex quo nata sunt plura mala sequi. Si vero per accidens, et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel ad malitiam actus: non enim datur iudicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se.

Ad primum ergo dicendum quod virtus causae existimatur secundum effectus per se: non autem secundum effectus per accidens.

Ad secundum dicendum quod bona quae auditores faciunt, consequuntur ex praedicatione doctoris sicut effectus per se. Unde redundant ad praemium praedicatoris: et praecipue quando sunt praeintenta.

Ad tertium dicendum quod eventus ille pro quo illi poena infligenda mandatur, et per se sequitur ex tali causa, et iterum ponitur ut praecogitatus. Et ideo imputatur ad poenam.

Ad quartum dicendum quod ratio illa procederet, si irregularitas sequeretur culpam. Non autem sequitur culpam, sed factum propter aliquem defectum sacramenti.

ARTICULO 6

Utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus [a]

Si el mismo acto exterior puede ser bueno y malo

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod unus actus possit esse bonus et malus.

1. "Motus" enim "est unus qui est continuus", ut dicitur in V "Physic." [10]. Sed unus motus continuus potest esse bonus et malus: puta si aliquis, continue ad ecclesiam vadens, primo quidem intendat inanem gloriam, postea intendat Deo servire. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

2. Praeterea, secundum Philosophum, in III "Physic." [11], actio et passio sunt unus actus. Sed potest esse passio bona, sicut Christi; et actio mala, sicut Iudaeorum. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

3. Praeterea, cum servus sit quasi instrumentum domini, actio servi est actio domini, sicut actio instrumenti est actio artificis. Sed potest contingere quod actio servi procedat ex bona voluntate domini, et sic sit bona; et ex mala voluntate servi, et sic sit mala. Ergo idem actus potest esse bonus et malus.

Sed contra, contraria non possunt esse in eodem. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo unus actus non potest esse bonus et malus.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse unum, secundum quod est in uno genere; et esse multiplex, secundum quod refertur ad aliud genus. Sicut superficies continua est una, secundum quod consideratur in genere quantitatis: tamen

Dificultades. Parece que un mismo acto puede ser bueno y malo.

1. Dice Aristóteles que "un movimiento continuo es uno". Pero un movimiento continuo puede ser bueno y malo, como si uno, yendo a la iglesia sin detenerse en ruta, comienza a ir por vana gloria y luego prosigue por agradar a Dios. Luego un mismo acto puede ser bueno y malo.

2. Dice Aristóteles que la acción y la pasión constituyen un solo acto. Pero puede ser a la vez la pasión buena, como la de Cristo, y la acción mala, como la de los judíos. Luego un mismo acto puede ser bueno y malo.

3. Siendo el siervo instrumento del amo, la acción del siervo es acción del amo, como la acción del instrumento es del artífice que lo utiliza. Pero puede acontecer que la acción del siervo proceda de la buena voluntad del amo, y en este sentido sea buena, a la vez que de la mala voluntad del siervo, y así ser mala. Por lo tanto, un mismo acto puede ser bueno y malo.

Por otra parte, los contrarios no pueden existir en el mismo sujeto. Mas el bien y el mal son contrarios. Por lo tanto, un mismo acto no puede ser bueno y malo.

Respuesta. Nada impide que una cosa sea algo uno en su género y múltiple si se refiere a otro género; así, la superficie continua es una considerada en el género de dimensión, pero múltiple referida al género de color, si es en parte blanca y en parte negra. En el mismo sentido, nada im-

[a] *Sent.* 2 d.40 a.4.
[10] C.4 n.9 (Bk 228a20); S.Th., lect.8.
[11] C.3 n.1 (Bk 202a18); S.Th., lect.4.

pide que un acto, considerado en su ser físico, sea uno, y no lo sea en su género moral, o a la inversa; así, un paseo ininterrumpido físicamente es un solo acto; pero puede dar lugar a varios actos morales si la voluntad del paseante, de la que dependen sus actos morales, se cambia durante el mismo.—En consecuencia, considerado el mismo acto en el orden moral, es imposible que sea bueno y malo moralmente. Pero si, físicamente uno, no lo es con unidad moral, entonces puede ser bueno y malo.

Soluciones. 1. Ese movimiento continuo que procede de intenciones diferentes, aunque sea uno con unidad de naturaleza, no lo es con unidad moral.

2. La acción y la pasión pertenecen al género moral en cuanto son voluntarias. Por eso, según la diversidad de voluntades que las inspiran, constituyen dos actos morales distintos, y puede en uno darse el bien y en otro el mal.

3. El acto del siervo, en cuanto procede de su voluntad, no es acto del señor sino sólo en tanto procede del mandato de su amo; de ahí que la mala voluntad del siervo no hace malo al amo.

est multiplex, secundum quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba, et partim nigra. Et secundum hoc, nihil prohibet aliquem actum esse unum secundum quod refertur ad genus naturae, qui tamen non est unus secundum quod refertur ad genus moris, sicut et e converso, ut dictum est (a.3 ad 1; q.18 a.7 ad 1). Ambulatio enim continua est unus actus secundum genus naturae: potest tamen contingere quod sint plures secundum genus moris, si mutetur ambulantis voluntas, quae est principium actuum moralium.—Si ergo accipiatur unus actus prout est in genere moris, impossibile est quod sit bonus et malus bonitate et malitia morali. Si tamen sit unus unitate naturae, et non unitate moris, potest esse bonus et malus.

Ad primum ergo dicendum quod ille motus continuus qui procedit ex diversa intentione, licet sit unus unitate naturae, non est tamen unus unitate moris.

Ad secundum dicendum quod actio et passio pertinent ad genus moris, inquantum habent rationem voluntarii. Et ideo secundum quod diversa voluntate dicuntur voluntaria, secundum hoc sunt duo moraliter, et potest ex una parte inesse bonum, et ex alia malum.

Ad tertium dicendum quod actus servi, inquantum procedit ex voluntate servi, non est actus domini: sed solum inquantum procedit ex mandato domini. Unde sic non facit ipsum malum mala voluntas servi.

INTRODUCCION A LA CUESTION 21

PROPIEDADES DE LA MORALIDAD DE LOS ACTOS HUMANOS

La cuestión, a pesar de su brevedad, es una de las más originales de todo el grupo. El Angélico trata en ella el tema de *las consecuencias* o *propiedades consiguientes a la bondad y malicia de los actos humanos.* Es el remate de todo lo tratado sobre la moralidad del acto humano.

Distingue el Aquinate cuatro aspectos consecuentes a la noción de bien y mal moral: 1) *La idea de rectitud o de pecado* (a.1). 2) *La razón de laudables o culpables,* consiguiente a los actos buenos o malos (a.2). 3) *La idea de mérito o demérito ante la sociedad* (a.3). 4) *El mérito o demérito de nuestros actos para con Dios* (a.4).

Los dos primeros conceptos no parece que sean adecuadamente distintos del *ser moral* de nuestros actos. En efecto, la noción de rectitud, muy usual entre los teólogos nominalistas para designar la entidad moral de los actos buenos, y la noción de pecado son coincidentes con las de bondad y malicia morales. En la Sagrada Escritura y en el lenguaje vulgar y filosófico son llamados rectos todos los actos buenos, y en toda la literatura bíblica y teológica el pecado es sinónimo de acción mala. Santo Tomás define aquí las nociones de rectitud y pecado por el orden o desviación de nuestros actos respecto del fin último o por su conformidad o disonancia con la ley eterna (a.1 et ad 2). Estos son también, como en otro lugar exponemos, los principios supremos, uno fundamental y formal otro, que determinan la moralidad buena o mala del acto humano. Son, pues, nociones idénticas a las de bondad y malicia. Sólo podría encontrarse en rigor una distinción *conceptual inadecuada:* el acto humano se hace bueno o malo por su relación a la regla moral próxima, que es la razón. Como recto o pecado expresaría su relación última y adecuada al principio supremo del orden moral. Pero más tarde se habrá de probar que no existe desorden moral o pecado filosófico que no sea a la vez pecado teológico y contrario a la ley eterna, ya que es una la regla moral adecuada: la razón humana regulada y dirigida por la ley eterna.

De igual suerte, los aspectos de laudable o culpable sólo entrañan nociones imperfectamente distintas de las de bondad y malicia. En otro lugar (*De malo* q.2 a.2), Santo Tomás analiza los conceptos de mal, pecado y culpa, y observa que sólo difieren entre sí como términos más o menos comunes. La noción de mal es más universal; el pecado es el mal o privación de rectitud en las acciones, aplicable también al hacer artístico, y culpa sólo designa el mal moral de nuestros actos voluntarios. Así, pues, termina, son sinónimos—*pro eodem sumuntur*—, pues que designan la misma realidad.

Otro tanto debe decirse de la idea de *laudable* en cuanto expresa el acto bueno. Sólo cabe una *imperfecta diferenciación conceptual,* entendi-

das ambas expresiones bajo la acepción genérica de *imputabilidad*, buena o mala, de nuestras acciones. Como explica el Angélico (a.3), laudable es la bondad del acto que se imputa al hombre, como su autor y causa; parejamente, culpabilidad es la imputación de la maldad de un acto y sus consecuencias al agente moral como a su dueño y causa. Mas ya notamos al exponer la noción de imputabilidad—según la cual se dice también que el hombre es responsable de sus actos buenos o malos—que se trata de un concepto consecuente y no esencialmente distinto de la bondad o malicia de los actos. Es bueno el acto imputable al agente como laudable, y malo el imputado como culpable o vituperable.

No pasa lo mismo con la tercera propiedad de nuestros actos, señalada por el Angélico: el ser *meritorios o demeritorios ante los demás*. Por el contexto se desprende que esta noción de mérito o demérito ante los otros debe identificarse con la idea de *responsabilidad civil*, inscrita en todas nuestras acciones. En uno de los textos más famosos y llenos de virtualidad de toda la *filosofía política del Aquinate* (a.3 c et ad 2; a.4 ad 3), el Santo declara que las acciones todas de la persona humana incluyen de algún modo orden de retribución, es decir, relación de mérito o de pena ante la sociedad. Como razón de esto aparece el famoso principio aquiniano de que cada individuo es «una parte o miembro del cuerpo social, de la comunidad política en que vive». Por tanto, todos sus actos, buenos o malos, han de tener repercusión en el bien o el mal de ese cuerpo social y merecer de él el premio o castigo. Los actos ordenados al bien propio o de otra persona particular, de una manera *indirecta*, ya que el bien o el mal de cada miembro social redundan en bienestar o daño de la sociedad. Los otros actos públicos y sociales ordenados directamente por la justicia legal al bien común, de un modo propio merecen su justa retribución de quien lleva el cuidado de la comunidad.

No olvida el Angélico templar su principio político de la ordenación de todos los individuos como partes y de todos sus actos al todo social, con el otro, no menos lapidario y famoso, en que señala los justos límites de aquél y marca magistralmente la limitación del mismo por los derechos de la persona: *Quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua* (a.4 ad 3).

Tenemos, pues, que este aspecto de la *responsabilidad civil* señala un concepto nuevo y nueva entidad moral, es decir, una relación real distinta de la pura bondad o malicia de nuestros actos.

Por fin, Santo Tomás coloca la razón de mérito y demérito o condignidad a la pena para con Dios, relación universal y consecuente a todos nuestros actos. Dios es el primer principio de nuestro ser, y nuestra actividad entera entraña orden de retribución a El, y de Dios ha de recibir su premio o castigo, condignos y eternos.

Este mérito moral de nuestras obras para con Dios es natural y sobrenatural. Pero en el estado actual sólo cuenta y tiene sentido el mérito sobrenatural o el demérito y sanción teológica de nuestras obras en la otra vida, por lo que esta cuestión es ampliamente tratada más tarde, y en cuanto mérito sobrenatural, como colofón de toda esta primera parte moral de la *Suma* (1-2 q.114).

CUESTION 21

(In quatuor articulos divisa)

De his quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis et malitiae

De las consecuencias de los actos humanos en razón de su bondad o malicia

Deinde considerandum est de his quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiae (cf. q.18 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

Secundo: utrum habeat rationem laudabilis vel culpabilis.

Tertio: utrum habeat rationem meriti vel demeriti.

Quarto: utrum habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

A continuación trataremos de las consecuencias de los actos humanos en razón de su bondad o malicia. Acerca de lo cual se han de examinar cuatro cosas:

Primera: si el acto humano, en cuanto bueno o malo, implica la noción de rectitud o pecado.

Segunda: si es laudable o culpable.

Tercera: si implica la noción de mérito o demérito.

Cuarta: si es meritorio o demeritorio ante Dios.

ARTICULO 1

Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati

Si el acto humano, en cuanto bueno o malo, implica la noción de rectitud o de pecado

Ad primum sic proceditur. Videtur quod actus humanus, inquantum est bonus vel malus, non habeat rationem rectitudinis vel peccati.

1. "Peccata" enim "sunt monstra in natura", ut dicitur in II "Physic." [1]**. Monstra autem non sunt actus, sed sunt quaedam res generatae praeter ordinem naturae. Ea autem quae sunt secundum artem et rationem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, ut ibidem** [2] **dicitur.**

Dificultades. Parece que el acto humano, en cuanto bueno o malo, no implica la noción de rectitud o de pecado.

1. Dícese en Aristóteles que "los pecados son monstruos en la naturaleza", y los monstruos no son actos, sino ciertos seres engendrados fuera del orden de la naturaleza. Ahora bien, las obras del arte y de la razón son a imitación de las cosas de la naturaleza. Luego un acto, por el hecho

[1] C.8 n.8 (Bk 199b4); S.Th., lect.14.
[2] Ibid. n.5 (Bk 199a16); S.Th., lect.13.

de su desorden o malicia, no equivale a un pecado.

2. El pecado, según Aristóteles, tiene lugar en la naturaleza y el arte cuando no es alcanzado el fin intentado por ellas. Mas precisamente la bondad y malicia del acto humano consisten en la intención del fin o en su realización. Parece, pues, que la malicia del acto no implica la noción de pecado.

3. Si la malicia del acto implicara el pecado, siempre que el mal existe existiría el pecado; pero esto es falso, pues la pena es un mal y no es pecado. No se sigue, pues, que todo acto malo envuelva en sí un pecado.

Por otra parte, la bondad del acto humano, como hemos demostrado, depende principalmente de la ley eterna, y, por consiguiente, su malicia consiste en estar en desacuerdo con la ley eterna. Pero esto constituye el pecado, pues dice San Agustín que "el pecado es un dicho, hecho o deseo contrarios a la ley eterna". Luego el acto humano, por el hecho de ser malo, incluye la noción de pecado.

Respuesta. La noción de mal es más amplia que la de pecado, como la noción de bien más amplia que la de rectitud. El mal es toda privación de bien en cualquier sujeto, mientras que el pecado consiste en el acto que, realizado por un fin determinado, no guarda el orden debido a ese fin. Todo orden se constituye por una cierta regla. En los seres que obran según la naturaleza, esta regla es la misma virtud natural que los inclina al fin. Por eso, el acto que en estos seres procede según esa inclinación natural al fin, conserva la rectitud debida, pues, a igual distancia de los extremos, señala la relación del principio activo al fin. Y cuando el acto se separa de tal rectitud, incluye entonces la noción de pecado.

Pero, en los seres que obran por voluntad, su regla próxima es la razón humana; la regla suprema, la ley eterna. Por eso, cuando un acto humano tiende al fin según el orden de la razón y de la ley eterna, el acto es recto; cuando, al contrario, se aparta de esta rectitud se llama pecado. Ahora bien, es evidente, según lo dicho, que todo acto voluntario es malo en tanto se aparta del orden de la razón y de la ley eterna; y es bueno todo acto que es conforme a este orden de la razón y de la ley eterna. Síguese, en consecuencia, que todo acto bueno o malo implica la noción de rectitud o de pecado.

Soluciones. 1. Los monstruos merecen el nombre de pecados porque son el producto de un pecado inherente al acto de la naturaleza.

2. El fin es doble, último y próximo. En el pecado de la naturaleza, el acto, ciertamente, falta a su fin último, que es la perfección del ser producido; mas no falta a algún fin próximo, ya que la naturaleza llega a formar un ser. Paralelamente, en el pecado de la voluntad siempre hay defecto respecto del fin último, porque ningún acto voluntario malo guarda la debida ordenación a la bienaventuranza o fin último, si bien no falla en el fin próximo que la voluntad intenta y realiza. Y como esta intención de un fin próximo se subordina, a su vez, al fin último, se puede encontrar en esta intención alguna rectitud o pecado.

3. Cada cosa se relaciona con su fin por medio de su acto, y es por lo que la noción de pecado, que con-

Ergo actus ex hoc quod est inordinatus et malus, non habet rationem peccati.

2. Praeterea, peccatum, ut dicitur in II "Physic."[3], accidit in natura et arte, cum non pervenitur ad finem intentum a natura vel arte. Sed bonitas vel malitia actus humani maxime consistit in intentione finis, et eius prosecutione. Ergo videtur quod malitia actus non inducat rationem peccati.

3. Praeterea, si malitia actus induceret rationem peccati, sequeretur quod ubicumque esset malum, ibi esset peccatum. Hoc autem est falsum: nam poena, licet habeat rationem mali, non tamen habet rationem peccati. Non ergo ex hoc quod aliquis actus est malus, habet rationem peccati.

Sed contra, bonitas actus humani, ut supra (q.19 a.4) ostensum est, principaliter dependet a lege aeterna: et per consequens malitia eius in hoc consistit, quod discordat a lege aeterna. Sed hoc facit rationem peccati: dicit enim Augustinus, XXII "Contra Faustum"[4], quod "peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum aliquid contra legem aeternam". Ergo actus humanus ex hoc quod est malus, habet rationem peccati.

Respondeo dicendum quod malum in plus est quam peccatum, sicut et bonum in plus est quam rectum. Quaelibet enim privatio boni in quocumque constituit rationem mali: sed peccatum proprie consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum. Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur. Quae quidem regula in his quae secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturae, quae inclinat in talem finem. Quando ergo actus procedit a virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu: quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem. Quando autem a rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati.

In his vero quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna. Quando ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus: quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur esse peccatum. Manifestum est autem ex praemissis (q.19 a.3,4) quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis aeternae: et omnis actus bonus concordat rationi et legi aeternae. Unde sequitur quod actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

Ad primum ergo dicendum quod monstra dicuntur esse peccata, inquantum producta sunt ex peccato in actu naturae existente.

Ad secundum dicendum quod duplex est finis: scilicet ultimus, et propinquus. In peccato autem naturae, deficit quidem actus a fine ultimo, qui est perfectio generati; non tamen deficit a quocumque fine proximo; operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis, semper est defectus ab ultimo fine intento, quia nullus actus voluntarius malus est ordinabilis ad beatitudinem, quae est ultimus finis: licet non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit et consequitur. Unde etiam cum ipsa intentio huius finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsa intentione huiusmodi finis potest inveniri ratio rectitudinis et peccati.

Ad tertium dicendum quod unumquodque ordinatur ad finem per actum suum: et ideo ratio

[3] Ibid. n.6 (BK 199a33); S.TH., lect.14.

[4] C.27: ML 42,418.

siste en desviarse del orden al fin, se realiza propiamente en el acto. La pena se refiere a la persona que peca, como se ha probado en la Primera Parte.

peccati, quae consistit in deviatione ab ordine ad finem, proprio consistit in actu. Sed poena respicit personam peccantem, ut in Primo dictum est (q.48 a.5 ad 4; a.6 ad 3).

ARTICULO 2

Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem laudabilis vel culpabilis

Si el acto humano, en cuanto bueno o malo, implica la noción de laudable o culpable

Dificultades. Parece que el acto humano, en cuanto bueno o malo, no implica la noción de laudable o culpable.

1. "El pecado, dice el Filósofo, acontece en las cosas hechas por la naturaleza". Pero las cosas naturales no merecen alabanza o vituperio. Luego el acto humano malo o pecaminoso no es culpable, ni, por lo tanto, el acto bueno implica la noción de laudable.

2. El pecado acontece tanto en los productos del arte como en los actos morales, pues dice el Filósofo que "el gramático peca por escribir mal, como el médico por no dar un buen remedio". Pero un artista no es culpable porque haga su obra mal, pues es propio del artista poder hacer una obra, buena o mala, a voluntad. Luego parece que un acto moral, si es malo, no es culpable.

3. Dice Dionisio que malo es "lo enfermo e impotente". Mas la enfermedad o impotencia destruye o disminuye la culpa. Por lo tanto, un acto

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actus humanus, ex hoc quod est bonus vel malus, non habeat rationem laudabilis vel culpabilis.

1. "Peccatum" enim "contingit etiam in his quae aguntur a natura", ut dicitur in II "Physic." [5]. Sed tamen ea quae sunt naturalia, non sunt laudabilia nec culpabilia, ut dicitur in III "Ethic." [6]. Ergo actus humanus, ex hoc quod est malus vel peccatum, non habet rationem culpae: et per consequens nec ex hoc quod est bonus, habet rationem laudabilis.

2. Praeterea, sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita et in actibus artis: quia, ut dicitur in II "Physic." [7], peccat grammaticus non recte scribens, et medicus non recte dans potionem". Sed non culpatur artifex ex hoc quod aliquod malum facit: quia ad industriam artificis pertinet quod possit et bonum opus facere et malum, cum voluerit. Ergo videtur quod etiam actus moralis, ex hoc quod est malus, non habeat rationem culpabilis.

3. Praeterea, Dionysius dicit, in 4 cap. "De div. nom." [8], quod malum est "infirmum et impotens". Sed infirmitas vel impotentia vel tollit vel diminuit ra-

[5] C.8 n.8 (BK 199a35); S.TH., lect.14.
[6] C.5 n.15 (BK 111a23); S.TH., lect.12.
[7] C.8 n.8 (BK 199a33); S.TH., lect.14.
[8] § 31: MG 3,732; S.TH., lect.22.

tionem culpae. Non ergo actus humanus est culpabilis ex hoc quod est malus.

Sed contra est quod Philosophus dicit [9], quod "laudabilia sunt virtutum opera; vituperabilia autem, vel culpabilia, opera contraria". Sed actus boni sunt actus virtutis, quia "virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit", ut dicitur in II "Ethic." [10]: unde actus oppositi sunt actus mali. Ergo actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habet rationem laudabilis vel culpabilis.

Respondeo dicendum quod, sicut malum est in plus quam peccatum, ita peccatum est in plus quam culpa. Ex hoc enim dicitur aliquis actus culpabilis vel laudabilis, quod imputatur agenti: nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc autem actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus. Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis: quia per voluntatem homo dominium sui actus habet, ut ex supradictis patet (q.1 a.1.2). Unde relinquitur quod bonum vel malum in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis vel culpae; in quibus idem est malum, peccatum et culpa.

Ad primum ergo dicendum quod actus naturales non sunt in potestate naturalis agentis: cum natura sit determinata ad unum. Et ideo, licet in actibus naturalibus sit peccatum, non tamen est ibi culpa.

Ad secundum dicendum quod ratio aliter se habet in artificialibus et aliter in moralibus. In artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem excogi-

humano no es culpable por el hecho de ser malo.

Por otra parte, dice el Filósofo: "Laudables son las obras de virtud; vituperables las obras contrarias". Mas los actos buenos son actos de virtud, ya que la virtud se define "la que hace bueno al hombre y hace buena su obra"; por lo mismo, los actos opuestos son los actos malos. El acto humano, por ser bueno o malo, implica, pues, la noción de laudable o culpable.

Respuesta. Como la noción de mal es más amplia que la de pecado, así la idea de pecado es más amplia que la de culpa. Un acto se califica de laudable o culpable porque es imputable al agente; pues no es otra cosa alabar o inculpar que imputar a alguien la bondad o malicia de su acto. Ahora bien, el acto es imputable al agente cuando está en poder del mismo de tal suerte que el sujeto conserve el dominio de su acto. Pero éste es el caso de todos los actos voluntarios, ya que, como se dijo, por la voluntad el hombre conserva dominio de sus actos. Se sigue, pues, que el bien y el mal incluyen la noción de alabanza y de culpa sólo en los actos voluntarios, en los cuales el mal, el pecado y la culpa es todo uno.

Soluciones. 1. Los actos naturales no están en poder del agente natural, dado el determinismo de la naturaleza. Por eso, aunque en los actos naturales se dé el pecado, no hay, sin embargo, culpa.

2. La función de la razón es distinta en el arte y en la moral. En las obras de arte, la razón ordena a un fin particular, que es un producto de la misma razón; en los actos morales, la ordenación es al fin común

[9] *Ethic.* 3 c.1 n.1 (BK 1109b31); cf. *De virt. et vit.* c.1 n.2 (BK 1249a18).
[10] C.6 n.2 (BK 1106a15); S.TH., lect.6

de toda la vida humana; y siempre un fin particular se subordina al fin común. Como el pecado consiste en una desviación del orden al fin, según se dijo, la obra de arte puede incluir un doble pecado: Uno, por desviación del fin particular intentado por el artífice, y es el pecado propio al arte; como cuando el artífice intenta hacer una obra buena y le sale mal, o a la inversa. Otro es por desviación del fin común de la vida humana; así, el artista peca cuando intenta hacer una obra mala y la hace, y por ello escandaliza a otro. Pero este pecado no es propio del artista, sino del hombre. De ahí que en el primer caso el pecado es imputable al artista como tal; en el segundo, al hombre.—Al contrario en moral, en que el orden de la razón se define por relación al fin común de la vida humana; el pecado siempre consiste en la desviación de este orden al fin último; por tal pecado siempre él es culpable, como hombre y como ser moral. Por eso declara el Filósofo que "en el arte es preferible el que peca voluntariamente; pero en la prudencia es al contrario, y lo mismo en las virtudes morales", de las cuales es directiva la prudencia.

3. En las acciones voluntarias malas, la enfermedad en cuestión está sometida al poder del hombre. Y por eso no destruye ni disminuye la culpa.

tatum. In moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanae vitae. Finis autem particularis ordinatur ad finem communem. Cum ergo peccatum sit per deviationem ab ordine ad finem, ut dictum est (a.1), in actu artis contingit dupliciter esse peccatum. Uno modo, per deviationem a fine particulari intento ab artifice: et hoc peccatum erit proprium arti; puta si artifex, intendens facere bonum opus, faciat malum, vel intendens facere malum, faciat bonum. Alio modo, per deviationem a fine communi humanae vitae; et hoc modo dicetur peccare, si intendat facere malum opus, et faciat, per quod alius decipiatur. Sed hoc peccatum non est proprium artificis inquantum artifex, sed inquantum homo est. Unde ex primo peccato culpatur artifex inquantum artifex: sed ex secundo culpatur homo inquantum homo.—Sed in moralibus, ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanae vitae, semper peccatum et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanae vitae. Et ideo culpatur ex tali peccato homo et inquantum est homo, et inquantum est moralis. Unde Philosophus dicit, in VI "Ethic." [11], quod "in arte volens peccans est eligibilior; circa prudentiam autem minus, sicut et in virtutibus moralibus", quarum prudentia est directiva.

Ad tertium dicendum quod illa infirmitas quae est in malis voluntariis, subiacet potestati hominis. Et ideo nec tollit nec diminuit rationem culpae.

[11] C.5 n.7 (Bk 1140b22); S.Th., lect.4

ARTICULO 3

Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti

Si el acto humano, en cuanto es bueno o malo, implica la noción de mérito o demérito

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actus humanus non habeat rationem meriti et demeriti, propter suam bonitatem vel malitiam.

1. Meritum enim et demeritum dicitur per ordinem ad retributionem, quae locum solum habet in his quae ad alterum sunt. Sed non omnes actus humani boni vel mali sunt ad alterum, sed quidem sunt ad seipsum. Ergo non omnis actus humanus bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti.

2. Praeterea, nullus meretur poenam vel praemium ex hoc quod disponit ut vult de eo cuius est dominus: sicut si homo destruat rem suam, non punitur, sicut si destrueret rem alterius. Sed homo est dominus suorum actuum. Ergo ex hoc quod bene vel male disponit de suo actu, non meretur poenam vel praemium.

3. Praeterea, ex hoc quod alliquis sibi ipsi acquirit bonum, non meretur ut ei bene fiat ab alio: et eadem ratio est de malis. Sed ipse actus bonus est quoddam bonum et perfectio agentis: actus autem inordinatus est quoddam malum ipsius. Non ergo ex hoc quod homo facit malum actum vel bonum, meretur vel demeretur.

Sed contra est quod dicitur Isaiae 3,10-11: "Dicite iusto quoniam bene: quoniam fructum adinventionum suarum comedet. Vae impio in malum: retributio enim manuum eius fiet ei".

Respondeo dicendum quod meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem quae fit

Dificultades. Parece que el acto humano no implica la noción de mérito o demérito por su bondad o malicia.

1. El mérito y el demérito dicen relación a la recompensa, la cual sólo tiene lugar en los actos ordenados a otro. Pero no todos los actos humanos dicen relación a otro, sino que algunos se refieren al sujeto mismo. Luego no todo acto humano, bueno o malo, implica la noción de mérito o demérito.

2. Nadie merece pena o recompensa a causa del poder que tiene de disponer como dueño de lo que le pertenece; si un hombre, por ejemplo, destruye su posesión, no es castigado como cuando destruye la de otro. Pero el hombre es dueño de sus actos. Por lo tanto, el que dispone bien o mal de sus actos no merece pena ni recompensa.

3. Por el hecho de que uno se haga a sí mismo bien, no merece que otro le beneficie, y lo mismo vale para el mal. Pero el acto bueno es un bien y perfección del agente, y el acto malo un mal del mismo. Por consiguiente, el que hace un acto bueno o malo no merece ni desmerece por ello.

•

Por otra parte, se lee en Isaías: "Decid al justo que habrá bien, que él comerá el fruto de sus obras; ¡ay del impío!, mal lo pasará, pues le caerá el pago de sus obras".

Respuesta. El mérito y el demérito se definen por relación a la recompensa que se hace según justicia. Una

tal retribución en justicia se otorga a alguien cuando hace algo en daño o en provecho para otro. Ahora bien, se ha de notar que un individuo, viviendo en sociedad, constituye en cierto modo una parte o un miembro de esta sociedad. Por eso, el que obra algo en bien o en mal de uno de sus miembros, esto redunda en toda la sociedad, como el que hiere la mano, hiere al hombre mismo. Así, pues, cuando alguien obra en bien o en mal de toda la sociedad, se encuentra en ello un doble motivo de mérito o demérito: uno, porque se le debe retribución de parte de la persona singular a quien favoreció o bien ofendió; otro, por la retribución que le es debida de toda la sociedad. Por otra parte, cuando alguno ordena su acción directamente en bien o en mal de la sociedad, es la sociedad misma quien primera y principalmente le debe retribuir, y secundariamente los miembros de la misma.—Mas cuando a sí mismo se hace el bien o el mal, una retribución le es aún debida, porque su acción tiene repercusión sobre el bien común en cuanto él es miembro de la sociedad, no en razón del bien o el mal que se ha hecho a sí mismo como persona singular, identificada con el autor mismo del acto; a no ser por cierta analogía, en cuanto puede hablarse de justicia en el hombre para consigo mismo.

Queda, pues, manifiesto que un acto bueno o malo implica la noción de laudable o culpable en cuanto está en poder de la voluntad; la noción de rectitud o pecado, por el orden que incluye al fin; la idea de mérito o demérito, según el aspecto de retribución de justicia para con otro.

Soluciones. 1. Aun cuando, a veces, los actos de un hombre bueno o malo vayan en bien o en mal de una persona particular, tienen, sin embargo, repercusión sobre el bien o el mal de la comunidad.

secundum iustitiam. Retributio autem secundum iustitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius. Est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem: sicut qui laedit manum, per consequens laedit hominem. Cum ergo aliquis agit in bonum vel malum alterius singularis personae, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti. Uno modo, secundum quod debetur ei retributio a singulari persona quam iuvat vel offendit. Alio modo, secundum quod debetur ei retributio a toto collegio. Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum vel malum totius collegii, debetur ei retributio primo quidem et principaliter a toto collegio: secundario vero, ab omnibus collegii partibus.—Cum vero aliquis agit quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, inquantum etiam hoc vergit in commune, secundum quod ipse est pars collegii: licet non debeatur ei retributio inquantum est bonum vel malum singularis personae, quae est eadem agenti, nisi forte a seipso secundum quandam similitudinem, prout est iustitia hominis ad seipsum.

Sic igitur patet quod actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero rectitudinis et peccati, secundum ordinem ad finem: rationem vero meriti et demeriti, secundum retributionem iustitiae ad alterum.

Ad primum ergo dicendum quod quandoque actus hominis boni vel mali, etsi non ordinantur ad bonum vel malum alterius singularis personae, tamen ordinantur ad bonum vel ad malum alterius quod est ipsa communitas.

Ad secundum dicendum quod homo, qui habet dominium sui actus, ipse etiam, inquantum est alterius, scilicet communitatis, cuius est pars, meretur aliquid vel demeretur, inquantum actus suos bene vel male disponit: sicut etiam si alia sua, de quibus communitati servire debet, bene vel male dispenset.

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum bonum vel malum quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem, ut dictum est (in c).

2. El hombre que tiene dominio de sus actos, no pertenece menos a la comunidad, de la que es parte, y en este concepto merece o desmerece según que disponga de sus actos bien o mal, como si usara bien o mal de sus otros bienes que deben servir a la comunidad.

3. El mismo bien o mal que uno se hace a sí mismo con sus actos, refluye sobre la comunidad, como hemos dicho.

ARTICULO 4

Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum [a]

Si el acto humano, en cuanto bueno o malo, tiene mérito o demérito ante Dios

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod actus hominis bonus vel malus non habeat rationem meriti vel demeriti per comparationem ad Deum.

1. Quia, ut dictum est (a.3), meritum et demeritum importat ordinem ad recompensationem profectus vel damni ad alterum illati. Sed actus hominis bonus vel malus non cedit in aliquem profectum vel damnum ipsius Dei: dicitur enim Iob 35,6-7: "Si peccaveris quid ei nocebis? Porro si iuste egeris, quid donabis ei?" Ergo actus hominis bonus vel malus non habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

2. Praeterea, instrumentum nihil meretur vel demeretur apud eum qui utitur instrumento: quia tota actio instrumenti est utentis ipso. Sed homo in agendo est instrumentum divinae virtutis principaliter ipsum moventis: unde dicitur Isaiae 10,15: "Numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea? Aut exaltabitur serra contra eum a quo trahi-

Dificultades. Parece que los actos del hombre, en cuanto buenos o malos, no tienen mérito o demérito delante de Dios.

1. Como hemos dicho, el mérito o el demérito se definen por el orden a la recompensa de un beneficio o daño inferido a otro. Pero los actos buenos o malos del hombre no redundan en daño o provecho del mismo Dios, pues leemos en Job: "Si tú pecas, ¿qué daño le causarás? Y si obrares la justicia, ¿qué beneficio le reportarás?" Luego los actos humanos, buenos o malos, no tienen mérito o demérito para con Dios.

2. El instrumento nada merece ni desmerece para con aquel que de él se sirve, pues que todo lo que hace es de quien de él se sirve. Pero el hombre, al obrar, es instrumento de la virtud divina, que lo mueve como causa principal, y por eso se lee en Isaías: "¿Se gloriará el hacha en contra del que lo maneja? O ¿se ensoberbecerá la sierra frente al que la

[a] Infra q.114 a.1.

mueve?"; donde manifiestamente compara al hombre en su acción con el instrumento. Luego el hombre, al obrar bien o mal, no merece ni desmerece ante Dios.

3. El acto humano contiene mérito o demérito por el hecho de ordenarse a otro. Mas no todos los actos humanos se ordenan a Dios. Por lo tanto, no todos los actos humanos son meritorios o demeritorios ante Dios.

Por otra parte, dícese en el Eclesiástico: "Todo lo que se hace, bueno o malo, Dios lo revelará y lo juzgará". Pero el juicio exige la retribución correspondiente al mérito o demérito. Por lo tanto, todo acto humano, bueno o malo, es meritorio o demeritorio delante de Dios.

Respuesta. Un acto humano es meritorio o no, según se ha dicho, por su relación a otra persona, sea al individuo, sea a la comunidad. De ambos modos nuestros actos morales implican también mérito o demérito delante de Dios. Ante todo, por razón de Dios mismo, como último fin, porque es, en efecto, un deber referir todos nuestros actos al fin último, como se ha dicho. Por eso el que comete un acto malo, que no es referible a Dios, no tributa a Dios el honor debido como fin último.—En segundo lugar, por razón de toda la comunidad del universo, ya que, en toda comunidad, aquel que la gobierna tiene el cuidado principal del bien común y a él le corresponde recompensar todo lo que se hace, bueno o malo, en la comunidad. Ahora bien, Dios es el que gobierna y dirige todo el universo, especialmente las criaturas racionales, como se ha mostrado en la Primera Parte. Es, por lo tanto, evidente que todos nuestros actos implican noción de mérito o demérito delante de Dios; de lo contrario, seguiríase que Dios no tiene providencia de los hombres.

tur?" ubi manifeste hominem agentem comparat instrumento. Ergo homo, bene agendo vel malo, nihil meretur vel demeretur apud Deum.

3. Praeterea, actus humanus habet rationem meriti vel demeriti, inquantum ordinatur ad alterum. Sed non omnes actus humani ordinatur ad Deum. Ergo non omnes actus boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Sed contra est quod dicitur Eccle. ult., 14: "Cuncta quae fiunt adducet Deus in iudicium, sive bonum sit sive malum". Sed iudicium importat retributionem, respectu cuius meritum et demeritum dicitur. Ergo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.3), actus alicuius hominis habet rationem meriti vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum, vel ratione eius, vel ratione communitatis. Utroque autem modo actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, inquantum est ultimus hominis finis: est autem debitum ut ad finem ultimum omnes actus referantur, ut supra habitum est (q.10 a.10). Unde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur.—Ex parte vero totius communitatis universi, quia in qualibet communitate ille qui regit communitatem, praecipue habet curam boni communis: unde ad eum pertinet retribuere pro his quae bene vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator et rector totius universi, sicut in Primo habitum est (q.103 a.5): et specialiter rationalium creaturarum. Unde manifestum est quod actus humani habent rationem meriti vel demeriti per comparationem ad ipsum: alioquin sequeretur quod Deus non haberet curam de actibus humanis.

Ad primum ergo dicendum quod per actum hominis Deo secundum se nihil potest accrescere vel deperire: sed tamen homo, quantum in se est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet, cum servat vel non servat ordinem quem Deus instituit.

Ad secundum dicendum quod homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium, ut ex supradictis patet (q.9 a.6 ad 3). Et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum.

Ad tertium dicendum quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua: et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum: et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum quantum est ex ipsa ratione actus.

Soluciones. 1. Por los actos humanos, a Dios en sí mismo nada se le puede dar ni quitar; no obstante, el hombre, en cuanto depende de él, algo substrae a Dios o le ofrece cuando guarda o no el orden establecido por El.

2. El hombre es movido por Dios como instrumento, sin que esto excluya que él se mueva a sí mismo por el libre albedrío, como se ha indicado. Y por eso con sus actos merece o no delante de Dios.

3. El hombre no se ordena a la comunidad política según todo su ser y todas las cosas que le pertenecen, y por eso no es necesario que todos sus actos sean meritorios o no respecto de la sociedad. En cambio, todo lo que hay en el hombre, lo que puede y lo que posee, debe ordenarse a Dios; de ahí que todos sus actos, buenos o malos, por su misma naturaleza tengan mérito o demérito delante de Dios.

TRATADO DE LAS PASIONES

(1-2 q.22-48)

INTRODUCCION AL TRATADO DE LAS PASIONES

Encarecer la importancia que en la vida individual y colectiva del hombre juegan las pasiones resulta a todas luces innecesario. Despojemos la vida política, cultural, social y religiosa del hombre o de la colectividad de sus elementos emocionales y afectivos y la habremos convertido en un conjunto inexpresivo, cuando no ininteligible, de símbolos y respuestas. Los inspirados movimientos de la imaginación en los artistas, las nobles aspiraciones del hombre en el orden social, moral y religioso; las actividades de grupos bien organizados en el orden económico, industrial o profesional de un pueblo, etc., nunca hubieran tenido lugar en un mundo carente de sentimientos y afectos.

Pero, con ser los fenómenos y estados de la vida afectiva tan manifiestos a la observación y experiencia, ofrecen no pocas dificultades cuando se trata de analizarlos científicamente. Los manuales de psicología y los de ciencias morales tienen, en general, la tendencia a no destacar la realidad objetiva y compleja de las pasiones humanas. El psicólogo, igual que el moralista, se siente fascinado por la unidad armónica del hombre y tiende a simplificar el conjunto de sus vivencias. Sin embargo, cualquiera puede dar testimonio de que sus reacciones emocionales son a veces tan sutiles que llegan a hacerse casi imperceptibles, de que insidiosamente influyen en sus juicios *objetivos* y en sus disposiciones y reacciones. La inagotable complejidad de las pasiones ha hecho desistir a más de un hombre de poder llegar a entenderse a sí mismo o a sus amigos. La inestabilidad y frecuentemente el confuso, a la vez que rico, contenido de nuestros sentimientos, no son tan simples como se nos presentan teóricamente en los libros de psicología y moral. Los hechos de experiencia son claros y ciertos, pero el análisis y el método inductivo científicos están muy lejos de poder ofrecer algo más que una mínima parte del contenido total con que las pasiones humanas se presentan.

Esta universalidad y complejidad de las pasiones ha hecho que desde todos los tiempos se hayan ocupado de ellas la ciencia, la filosofía y el arte. El médico, por ejemplo, considera las pasiones en cuanto son causa o efecto de ciertas enfermedades. En la actualidad, toda una orientación de la medicina, llamada psicosomática, se ocupa del estudio de enfermedades relacionadas con los estados emocionales. Y, sin llegar a la categoría de causa, bien conocido es el papel que el estado afectivo de los pacientes juega en el desarrollo de su enfermedad. El fisiólogo considera, por su parte, las pasiones como procesos dependientes del sistema nervioso y de las llamadas glándulas de secreción interna. Para el psicólogo, el estudio e investigación de la naturaleza de las pasiones, sus formas de expresión, relaciones mutuas, clasificación, etc., constituye uno de los capítulos más interesantes de la ciencia de la vida psíquica.

Al político y al gobernante le interesa el conocimiento de las pasiones humanas en cuanto son causa de «movimientos de opinión» capaces de influir en la vida social y política de su país. Y así como la prudencia personal debe encontrar el justo medio por el que se regulan y ordenan las propias pasiones, así el político debe estar especialmente dotado de prudencia gubernativa, que le permita dirigir las pasiones de la multitud en orden al bien de la comunidad. El conocimiento de las pasiones es necesario al militar para conducir sus ejércitos con una moral de victoria; al pedagogo, para poder educar al hombre del mañana; al jurista, para discernir la culpabilidad de los actos punibles y determinar el influjo que los súbitos movimientos pasionales pudieron ejercer en la conducta de un sujeto; al orador, para poder cautivar, como dice Aristóteles, al auditorio y despertar en él aquel estado de ánimo que más contribuya a aceptar la verdad de sus proposiciones. El artista, pintor, escultor, actor o poeta debe conocer los matices pasionales de la vida del hombre para representarlos en toda su riqueza de contenido.

El filósofo moralista no considera las pasiones como meras reacciones vitales, sino en cuanto actos del hombre que pueden darse en forma de movimientos antecedentes del apetito sensitivo, es decir, como reacciones primarias de la sensualidad; o como actos deliberados, es decir, imperados por la razón y, por tanto, plenamente *humanos*. El moralista estudia las pasiones en cuanto acciones buenas o malas, regulables por las virtudes morales o cardinales. Y al analizar estos aspectos, no se queda en una mera consideración teórica, sino que los ordena a la formulación de reglas normativas de la conducta práctica.

Finalmente, el teólogo moralista considera las pasiones en cuanto actos humanos que, aunque menos perfectos que los propios de la inteligencia y voluntad, que son los actos humanos por esencia, de alguna manera caen bajo el imperio y regulación de estas potencias racionales en orden a la consecución de la eterna bienaventuranza. Las pasiones no son, para el teólogo, sólo la materia propia de las virtudes morales naturales, como lo eran para el filósofo moralista, sino que son movimientos sometidos a la triple decadencia del hombre—ignorancia, concupiscencia y enfermedad—, sobre los cuales recae la acción de la gracia por medio de las virtudes sobrenaturales morales, informadas por las virtudes teologales, principalmente por la caridad. En este sentido, las pasiones son consideradas por Santo Tomás a manera de antecedentes de las virtudes morales y teologales; y por eso dice que los tratados del amor y del odio y el de la delectación sirven como de introducción al tratado de la caridad; y los tratados de la concupiscencia y del temor, de la esperanza y la desesperación, son auxiliares del tratado de la virtud teológica de la esperanza; de la misma manera que la consideración del temor, pasión humana, ayuda a una mejor comprensión de la doctrina sobre el temor de Dios, don del Espíritu Santo. Claro está que todos los conceptos psicológicos y filosóficos de las pasiones humanas son análogos con relación al orden teológico, por cuanto que teológicamente éstas no son consideradas en su aspecto material, es decir, como actividades psicofisiológicas, ni siquiera como operaciones del alma, sino en cuanto acciones regulables por las facultades intelectuales del hombre, como imagen de Dios y capaz de la bienaventuranza sobrenatural. Por consiguiente, todo lo que es fundamental en el estudio psicológico y filosófico de las pasiones, es secundario y material en el tratado teológico de las mismas; de igual manera que todo lo que es primordial bajo el aspecto orgánico y fisiológico es accesorio y subordinado para el que estudia las pasiones desde el punto de vista psicológico. Por esta razón, el tratado de las pasiones de Santo Tomás, aunque tenga semejanza con la doctrina de Aristóteles y Avicena, difiere radicalmente, puesto que se separan entre sí tanto como la filosofía de la ciencia sagrada. El estudio psicofisiológico de las pasiones es secundario para la teología moral; lo mismo se puede decir de los tratados éticos; todo lo cual está muy lejos de querer significar que el teólogo o moralista deba desestimar el conocimiento de estas disciplinas subordinadas, que debe cultivar situándolas en su debido lugar.

1. Concepto genérico de las pasiones humanas

El término *pasión*, debido al sentido peyorativo con que es usado en el lenguaje común, apenas se utiliza en las modernas corrientes psicológicas. En la terminología científica actual no existe ningún vocablo que corresponda exactamente a la *passio* de los antiguos, ya que la psicología moderna distingue, dentro de la vida afectiva, estados y reacciones que los antiguos incluían en aquel término. La pasión, según los escolásticos, incluye indistintamente todos los movimientos del apetito sensitivo, mientras que ahora los psicólogos restringen el término a las inclinaciones y tendencias que rompen el equilibrio de la vida psíquica. La pasión, para éstos, es un fenómeno de desorganización de la vida afectiva, bajo el influjo de determinados factores mentales y fisiológicos.

Los modernos psicólogos se han ocupado muy poco de ellas. Las características psicológicas de la pasión han sido resumidas en los siguientes términos: son fenómenos acompañados de un elevado tono afectivo; son tan bruscas en su aparición como en sus manifestaciones, y son más llamativas en sus formas de expresión que las mismas emociones. Las pasiones, dicen, representan un estado de ulterior desarrollo de las emociones, acompañado de un elevado tono hedónico. Durante el desarrollo de una pasión, las actividades mentales puede decirse que están totalmente absorbidas por ellas. Al contrario de lo que ocurre con los estados de humor, la pasión se objetiva en una persona, cosa o suceso. Aunque en la reacción del sujeto a la situación provocadora se ha hablado de «dispersión de la conducta», sin embargo, en el movimiento pasional se da una respuesta, aunque inadecuada, a dicha situación.

En las emociones, el proceso ideativo constituye una parte integrante de las mismas. Las emociones pueden llegar a despertar incluso una serie asociada de ideas. En la pasión, por el contrario, el flujo normal de la ideación queda oculto; por eso, cuando se reflexiona sobre el contenido mental de una pasión, se comprueba que las ideas presentes en la conciencia son escasas y a menudo incoherentes, sobre todo si se comparan con el desarrollo normal ideativo del sujeto.

Uno de los términos de la psicología actual que más se acerca al concepto que de pasión tenían los escolásticos es el de *emoción*. La emoción es una perturbación profunda, aunque transitoria, de la vida afectiva, en virtud de la cual la sensibilidad parece proyectarse fuera de sí misma *(e-movere)*. La brusquedad de su aparición denuncia su parentesco con antecedentes instintivos, automáticos o reflejos. La emoción va acompañada de un elevado grado de atención que absorbe hacia sí la actividad consciente del sujeto.

Otros términos, más o menos afines al contenido que la escolástica ponía en la palabra *passio*, se alejan más de su significación precisa. Así, la palabra *sentimiento*, que expresa los apetitos, tendencias, impulsos, etc., propios del complejo humano psicofisiológico, no distingue claramente lo que es manifestación propia del apetito racional de lo que depende del psiquismo inferior o sensorial. Los sentimientos son estados en los que se conjugan actividades cognoscitivas, de imaginación y pensamiento, junto con un componente de carácter afectivo. Este tono afectivo modula, por así decir, las actividades mentales del sujeto, y se manifiesta en su actitud y formas de expresión. Al sentimiento acompaña cierto grado de abstracción, en virtud del cual, de la situación u objeto percibido, es desglosado algún aspecto parcial, destacado por el sujeto en virtud del intenso tono afectivo determinado por el sentimiento. Algunos psicólogos calificaron los sentimientos como *la forma más sutil de la reacción emotiva*.

Otra de las manifestaciones más características de la vida afectiva la constituyen los llamados estados de *humor*, considerados por algunos autores como secuela de las reacciones emocionales o como emociones incompletamente desarrolladas. El humor tiene de común con la emoción el tono afectivo general y alguno de los síntomas de la conmoción corpórea, pero participa de ambas cualidades de una manera muy atenuada. En contraste con la emoción, el humor no surge bruscamente y se prolonga durante un período de tiempo considerable. No va acompañado de ningún componente cognoscitivo especial; muchas veces no se puede descubrir hacia quién o hacia qué cosa va dirigido. No reclama para sí la atención consciente ni va acompañado de motivaciones que impulsen a la acción. Desde el punto de vista fisiológico resulta difícil determinar su naturaleza, y, sin embargo, podemos afirmar que está más ligado a circunstancias fisiológicas que a una experiencia psicológica inmediata; aunque también se dan estados de humor claramente ligados a experiencias psíquicas. Los psicólogos experimentalistas han formulado infinidad de hipótesis identificando ciertos estados de humor con el predominio o deficiencia de determinadas glándulas endocrinas. Estas teorías tienen sus antecedentes en la doctrina de los humores formulada por Hipócrates, desarrollada por Galeno y después muy cultivada por los escolásticos.

El término *afecto* o *afección* se refiere también indistintamente a los actos de la voluntad y a los de la sensibilidad. El afecto evoca especialmente los actos de amor, ternura, simpatía, es decir, un grupo restringido de pasiones. Los llamados *estados afectivos* tienen un significado demasiado estático para poder convenir al concepto de pasión, que consiste esencialmente en un movimiento o conmoción.

El concepto de *inclinación* connota más las *tendencias* o disposiciones habituales de un sujeto a proyectarse hacia un objeto que los movimientos actuales de la afectividad sensible. El *instinto*, término que ha querido asumir el significado de pasión, indica un movimiento profundo que expresa la tendencia autónoma, innata en el sujeto, a la supervivencia. Finalmente, la *impresión* es una modificación transeúnte de las facultades cognoscitivas matizada por un movimiento de carácter afectivo.

Recientemente se ha traducido el contenido psicológico de las pasiones por el concepto de *pulsión*, pero este término, un tanto impreciso,

no sugiere el carácter pasivo que posee el movimiento pasional en la concepción de los antiguos.

Los autores neoescolásticos distinguen, en general, el término *pasión*, que reservan a los movimientos del apetito sensitivo, del *sentimiento*, *afección*, *afecto* y *apetición*, que refieren exclusivamente al apetito racional, con la particularidad de que *sentido* y *afecto* dicen algo meramente subjetivo, mientras que *apetición* añade la tendencia hacia un objeto apetecido. Además, el *sentido* se manifiesta en forma de una reacción emocional suave, mientras que la *afección* sería un movimiento vehemente del apetito hacia un objeto apetecido.

Santo Tomás emplea el nombre de *pasión* en distintos sentidos. Así para designar una de las diez categorías aristotélicas, la correlativa a la *acción*, significando el acto o movimiento en cuanto recibido por un sujeto; también para denominar la tercera especie de la cualidad: *passio et patibilis qualitas*; otras veces, para significar una inmutación pasiva intencional, que en el entendimiento se realiza mediante las especies inteligibles impresas y en el apetito mediante la aprehensión de una forma buena o mala; o bien significa una propiedad de cualquier esencia, al modo que se dice de los transcendentales que son «pasiones del ser».

Estos significados de la palabra pasión guardan entre sí una determinada analogía, que se basa en el concepto común a todos de *recepción*. Todo lo que en cualquier género de movimiento o en cualquier modo de alteración tiene carácter de recepción pasiva, recibe el nombre de pasión. Y por cuanto las propiedades de la esencia se consideran como brotando pasivamente de ésta, también a ellas se les puede llamar pasiones.

Sobre esta significación común se establece la acepción propia de pasión: recepción con pérdida en el sujeto de una cualidad o disposición que tenía; y si ésta era conveniente a la naturaleza, viéndose desplazada por otra cualidad o disposición contraria y nociva al sujeto, entonces se da la pasión en sentido propísimo [1].

En relación con estas acepciones está su significado etimológico, del griego πάθος, con traducciones diversas dentro de la corriente estoica latina y de los Santos Padres, más o menos próximas a la original de *sufrimiento* o *dolor*: perturbaciones, afecciones o afectos, enfermedades del alma y movimientos del alma. En este tratado, Santo Tomás toma el nombre de pasión, dentro de este sentido etimológico, por movimiento del apetito sensitivo, o acto elícito de la potencia sensitiva apetitiva que sigue a la aprehensión de una forma por los sentidos.

En el desarrollo de nuestro comentario usaremos indistintamente los términos pasión, emoción y afección, ya que para Santo Tomás significan indistintamente lo mismo que afecciones [2].

2. *Evolución del concepto de pasión hasta Santo Tomás*

Las obras modernas de psicología que tratan del tema de las emociones y de la vida afectiva, suelen dedicar muy poca atención a su desarrollo histórico. Casi todos coinciden en afirmar que la psicología de las emociones ha tenido que esperar pacientemente hasta fines del

[1] Cf. I-2 q.22 a.1.
[2] Ibid., a.2.

siglo pasado para recibir un tratamiento verdaderamente científico. Señalan como uno de los principales obstáculos que impidieron el desarrollo de las teorías sobre las emociones el hecho de que los psicólogos consumieron la mayor parte de sus energías inquiriendo acerca de los procesos racionales característicos del hombre como ser distinto de los animales. Por otra parte, la orientación ética predominante en ellos desorientó, a juicio de muchos modernos, el análisis científico e impidió el avance de los estudios psicológicos.

Pero el estudio de las doctrinas sobre las pasiones en los filósofos y psicólogos antiguos pone bien de manifiesto que estas apreciaciones son superficiales y erróneas, y que nacen de una falta de conocimiento y de una carencia de sentido crítico para saber interpretar el verdadero valor científico de los escritos antiguos [3].

La fisiología griega nos presenta dos corrientes en torno al tema de las pasiones: entre ellas, señalando la cima en el desarrollo del pensamiento helénico, Platón y Aristóteles, los grandes maestros. En el pensamiento prearistotélico aparece clara la tendencia a relacionar las emociones con el mundo cosmológico, como resultado del antropomorfismo e hylozoísmo de la época. El placer y el dolor son relacionados con la doble reacción psíquica de amor y odio, que se encuentran en los seres sensibles y que atribuyen incluso a los seres inanimados. Otra tendencia destacó el aspecto moral de las pasiones como guías del recto vivir. Sobre este punto ya Heráclito se expresaba: «Las pasiones son muy difíciles de gobernar; es costoso luchar contra ellas. Cualquier cosa que deseen la adquieren al precio del alma». Esta tendencia a considerar las pasiones desde el punto de vista moral será seguida después y desarrollada por los pensadores romanos.

Empédocles y Anaxágoras afirmaron que la causa del placer es todo aquello que es similar a nuestro cuerpo, y la causa del dolor, todo aquello que le es desemejante. Parece ser Diógenes de Apolonia el primero que relacionó las pasiones con los estados humorales del cuerpo: la mezcla de aire con sangre en una proporción determinada y abundante originaría el placer; en cambio, el dolor sería producido por la escasez de estos elementos.

Pero en realidad es con Hipócrates con quien aparece el primer testimonio definido de un intento de localizar en algún órgano tanto la vida afectiva como la cognoscitiva. La acción de los humores sobre el cerebro es la causa de las reacciones afectivas: así, el exceso de calor producido por la acumulación de la sangre en el cerebro causa el miedo; el exceso de frío, por acumulación de la flema, tristeza y ansiedad. Finalmente, cuando la bilis negra invade el cerebro, se produce melancolía. Las reacciones que acompañan a los estados de alegría y tristeza no tendrían una localización determinada, sino que se difundirían por todo el cuerpo; estas sensaciones afectivas, generalizadas a todo el cuerpo, no serían más que reverberaciones de los movimientos originarios que tienen lugar en el cerebro.

La concepción platónica de los estados afectivos supone un gran avance sobre estas doctrinas. Platón considera todas las pasiones en función de la doble sensación de placer y dolor. La alegría y la esperanza son especies de placer, mientras que el miedo y la tristeza lo son del

[3] Véase una más amplia exposición de las doctrinas antiguas y modernas sobre las pasiones en M. UBEDA PURKISS, O. P., *Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones:* Ciencia Tomista, 248 y 249 (1953).

dolor. El dolor es causado por un proceso en el cual se rompe la armonía de los principios constitutivos del organismo; en cambio, el placer es causado por el proceso inverso, que restituye aquellos elementos a su natural equilibrio. El dolor es causado por todo agente contrario a la naturaleza, y el placer, por un agente conforme a ella. Existen dos clases de placer y dolor: el corpóreo y el espiritual; y entre ambos se dan numerosos estados compuestos. Platón también se preocupó de establecer la localización corpórea de los movimientos afectivos y de la inteligencia. El órgano correspondiente a los movimientos de amor, pasión y valor le sitúa en el pecho; otros apetitos residirían en el diafragma y, finalmente, la cabeza sería la sede de la inteligencia.

ARISTÓTELES.—La doctrina de Aristóteles en lo que se refiere al concepto de pasión está íntimamente unida al desarrollo de su pensamiento en torno al placer. El placer es un estado concomitante al ejercicio normal de todas las facultades, y así se da en toda sensación como en toda contemplación, y cuanto más perfectas, mayor será el placer que las acompaña. El placer que sigue al ejercicio de las facultades tiene distinto origen de aquel que acompaña al que sentimos cuando después del ejercicio corporal nos entregamos al descanso, al sueño, a la comodidad, etc. La magnitud del corazón y la calidad de la sangre, con otros factores orgánicos descritos por Aristóteles, ejercen, según él, una gran influencia sobre las pasiones.

El verdadero tratado aristotélico de las pasiones se encuentra en la *Retórica* [4], donde estudia las condiciones que deben adornar al orador, sea político o forense, el cual ha de conocer las pasiones humanas para presentar sus argumentos de tal manera que despierten en su auditorio una disposición de ánimo propicia a su oración.

La ira se define: «Un impulso acompañado de dolor, como respuesta, desagravio o reacción exteriormente manifestada hacia un desprecio que nos infieren a nosotros o a un amigo». Por lo tanto, la ira se siente siempre hacia un individuo en particular y no contra el hombre en general. Va acompañada de cierto placer, aquel que nace del desagravio esperado y de los pensamientos de represalia que se acarician o de las imágenes que éstos sugieren. Tres son las condiciones requeridas para el conocimiento de la pasión de la ira, a saber: disposición del ánimo que la provoca; qué personas son las que nos provocan a ira; por qué razones las personas se aíran. Disposiciones de ánimo para la ira son todas aquellas en las que se siente algún trastorno o daño; de ahí que la gente que padece pobreza o tiene un amor no correspondido, o cualquier deseo insatisfecho, esté predispuesta a reaccionar con ira, especialmente contra aquellos que menosprecian su desgracia. Las personas que nos provocan a ira son aquellas que se mofan de nosotros, se ríen o nos insultan, y, sobre todo, las que nos injurian. Los que cuidan mucho de aparentar alguna cualidad, se aíran por los que muestran desprecio por ella; o los que sospechan que realmente carecen, o piensan que la gente cree que carecen, de una cualidad de la que presumen. Nos airamos con los que nos desprecian delante de las siguientes personas: nuestros rivales, aquellos a quienes admiramos, aquellos que desean admirarnos, los que sienten reverencia por nosotros y aquellos por quienes sentimos reverencia. Finalmente, la desconsideración y olvido de nuestra persona o cosas son también motivos de ira.

[4] *Rhetor.* 2-12.

La tranquilidad es una pasión contraria a la ira. Se define como el apaciguamiento del ánimo. Si la ira es provocada por aquellos que nos desprecian, la tranquilidad nos la proporcionan los que no hacen nada por despreciarnos o inquietarnos, o los que, si lo hacen, comprendemos es involuntariamente. Sentimos tranquilidad cuando vemos que alguien nos trata como se trata a sí mismo. También ante los que muestran dolor por habernos causado alguna injuria o los que confiesan merecer el castigo que les inferimos.

Los sentimientos de amistad son aquellos que experimentamos hacia quienes deseamos cosas que creemos buenas, y no en provecho nuestro, sino de ellos, estando además inclinados a proporcionárselas en cuanto nos sea posible. Un amigo es aquel que siente esto y provoca en correspondencia iguales sentimientos. Sentimos amistad hacia los que nos tratan bien, nos han cuidado o nos han ayudado en alguna necesidad, y hacia los que creemos nos desean algún bien o son amigos de nuestros amigos. Sentimos amistad hacia los hombres que son liberales, valientes y justos; hacia los que viven de sus propios medios y no del trabajo de los demás; hacia los que son sobrios y muestran tener buen temperamento. Sentimos también amistad hacia los que no están dispuestos a poner de manifiesto nuestras faltas, hacia aquellos que alaban nuestras buenas cualidades—las que conocemos tener y, más aún, las que no estamos muy seguros de poseer—. Finalmente, hacia los que tienen sentimientos apreciativos para con nosotros, tales como la admiración, y los que creen en nuestra bondad o gozan con nuestra compañía, especialmente si piensan como nosotros con respecto a la estima que se debe tener a otras personas y son afines a nosotros en carácter y ocupaciones, mientras no exista competencia en el trabajo.

La enemistad puede producirse por ira, desprecio o calumnia. Mientras que la ira nace por una ofensa personal, la enemistad puede nacer incluso sin ella. Podemos llegar a odiar a ciertas personas simplemente porque nos molesta su carácter. La ira va siempre dirigida hacia los individuos, mientras que la enemistad puede referirse a un grupo de personas. La ira desea e intenta causar daño a sus víctimas; el odio, no. Al que odia no le importa que sus víctimas sientan o no su odio. Puede suceder que el airado haga sufrir a aquellos que le ofendieron; pero el que odia, lo que desea es que los sujetos a quienes odia dejen de existir.

El temor se define como un dolor o trastorno causado por la presencia de la imagen de un mal futuro, pero de un mal destructor o doloroso, porque males como la debilidad o la limitación no nos causan temor. El temor se refiere sólo a grandes dolores o grandes pérdidas, y han de ser inminentes, porque los males que vemos como muy lejanos no nos causan temor. Son causa de temor aquellas cosas que sabemos tienen gran poder de destrucción y que, por lo tanto, nos pueden causar un gran dolor. Así, la proximidad de gente enemiga o airada y, además, dotada de poder, es causa de temor, puesto que sabemos que pueden llegar a inferirnos el mal que nos desean. Lo mismo puede decirse de la injusticia cuando está en el poder, porque la voluntad del injusto—lo que le constituye en tal—es hacer el mal. Los ultrajados son de temer cuando están en el poder, pues sabemos que desean y pueden vengarse del ultraje que les fué inferido. Como la mayoría de los hombres son malos—esclavos del que manda y cobardes en el peligro—, es cosa terrible, cuando se ha obrado el mal, depender de la misericordia de otro hombre que se encuentra en el secreto de nuestra falta, pues viviremos en una constante amenaza de ser descubiertos o traicionados.

Contraria al temor es la confianza, y es, por tanto, causa de sentimientos opuestos. Se puede definir como la sensación, asociada con la imagen, de la proximidad de algo que nos hace sentirnos seguros y alejados de todo peligro. Sentimos confianza cuando en nuestras manos tenemos los medios para alejar el peligro; cuando no hemos inferido ningún mal a otro u otros no nos lo han hecho a nosotros; si no tenemos rivales, o si los que tenemos son débiles, o, siendo fuertes, los hemos tratado bien. Son confiados aquellos a quienes las cosas siempre les han salido bien, no han tenido infortunios o han sabido escapar al peligro. Hay dos razones que hacen que el hombre se enfrente tranquilamente con el peligro: la falta de experiencia y el poseer medios para evitarlo.

La vergüenza es definida como el estado de ánimo causado por las cosas malas, ya sean pasadas, presentes o futuras, que van en descrédito propio; y la desvergüenza, como el desprecio o indiferencia en relación con esas mismas cosas. Estos males se refieren primordialmente al orden moral; tales son, por ejemplo, el arrojar el escudo y huir en la guerra, por lo que esto indica de cobardía; o el defraudar a personas en materia de dinero. Lo mismo puede decirse de la alabanza que se hace en presencia de una persona con el fin de obtener de ella un favor, o el adular con extravagancia. Debe sentirse avergonzado el que no toma para sí un trabajo que de lo contrario han de realizar personas ancianas, más débiles o de mayor categoría, o menos capaces, porque esta actitud es signo de afeminamiento. Lo mismo puede decirse del hecho de aceptar beneficios, especialmente si se reciben de la misma persona abusando de su confianza, porque todo esto indica una disposición poco noble. Otra clase de mal moral, del cual debemos sentirnos avergonzados, es el de carecer de cosas o costumbres honorables, de las que están dotados aquellos que son de nuestra misma condición.

La amabilidad se define como la solicitud hacia quien está en alguna necesidad sin esperar recompensa ni obtener ventaja alguna. La amabilidad es más grande cuando se demuestra ante una mayor necesidad, o cuanto más difícil de conseguir es lo que se necesita, o si el que proporciona lo necesario es el único, el primero o el más importante en poder proporcionarlo. Un acto puede ser amable por razón de alguna de estas circunstancias: cuando se trata de un favor muy especial, o por razón de su magnitud, o por su calidad, o porque haya sido proporcionado en un momento especial, o porque, aun siendo un acto en sí pequeño, antes no se ha querido hacer por otros, o porque con él se favorezca a los enemigos, ya que, en estos casos, bien claro está que el favor sólo se hace en razón y beneficio del que está necesitado.

El pesar, dice Aristóteles, es un estado de ánimo motivado por la presencia de un mal destructivo o doloroso que recae en quien no lo merece, o se piensa puede recaer sobre nosotros o sobre alguno de nuestros amigos. Por eso los que están completamente arruinados, por no poder sobrellevar más desgracias de las que ya padecen, no nos mueven tanto a pesar. Cualquier cosa que acabe de suceder o sea inminente, nos mueve especialmente a pesar. Así, por ejemplo, los lamentos y actos de los que sufren, las palabras de aquellos que están próximos a la muerte o los infortunios en personas de carácter noble o en inocentes.

La pasión más directamente opuesta al pesar es la indignación. El disgusto ante una situación afortunada inmerecida es, en cierto sentido,

opuesto al disgusto ante una mala situación inmerecida. Nuestro deber es sentir simpatía y pesar ante una desgracia inmerecida, e indignación ante la prosperidad inmerecida. La indignación se despierta ante la vista de que la riqueza, el poder y, en general, todas aquellas cosas debidas a los hombres buenos y en posesión de una naturaleza noble y bella, caen en manos de personas indignas. Y tanta mayor indignación producen cuanto menos dotadas estén para disfrutarlos.

La envidia es un dolor provocado por la vista de una buena fortuna en nuestros iguales, no por el hecho de que no podamos conseguirla, sino porque ellos la poseen. Por iguales se sobrentiende los que lo son por nacimiento, relaciones, edad, disposiciones, distinción o bienes. Sienten envidia aquellos que por creerse que todas las cosas les pertenecen, como sucede a las personas que viven en gran prosperidad y poder, piensan que todos los demás están disfrutando de lo que es suyo. El deseo de poseer y toda ambición; el amor a la repútación, al honor, a la fama y a los dones de fortuna, son cosas que predisponen a la envidia, especialmente si pensamos tener títulos para ello y nos encontramos por debajo de los demás. Envidiamos a aquellas personas cuya posesión o éxito supone un reproche para nosotros, sobre todo si son nuestros vecinos o iguales. Envidiamos a aquellos que tienen lo que nosotros debiéramos tener o tuvimos; por eso los viejos envidian a los jóvenes, y los hombres que no han conseguido una cosa envidian a los que la han conseguido rápidamente.

La emulación es una reacción causada por la presencia, en personas que son de nuestra condición, de cosas buenas, de alto valor y posibles de adquirir por nosotros. Este sentimiento brota, no porque estos bienes sean poseídos por otros, sino porque nosotros no los tenemos. Se trata, por tanto, de un sentimiento bueno experimentado por personas buenas; así como la envidia es un sentimiento malo que se da en personas malas. La emulación trae como consecuencia disponernos a adquirir aquello de que carecemos; no mira, como la envidia, a impedir que nuestros semejantes adquieran o disfruten de sus bienes. La emulación se da en quienes creen poder poseer bienes de los que no disfrutan en la actualidad, porque ya se entiende que nadie aspira a cosas que son imposibles. La emulación la experimentan especialmente los jóvenes y personas de buenas disposiciones. Se siente emulación ante los hechos singularmente honrosos de nuestros antecesores, parientes, amigos personales, raza o país, mirando a que en cierto modo nos pertenecen y que, por lo tanto, debemos trabajar por igualarlos. Todas las cosas altamente buenas y que son motivo de honor, son igualmente objeto de emulación: los bienes morales, en sus distintas formas, y las cosas útiles y provechosas para los demás; y lo mismo ocurre con los bienes cuya posesión puede proporcionar gozo a nuestros semejantes, tales como la belleza y, aún más, la salud. Sentimos emulación por los valientes, los sabios, los que ostentan cargos públicos—como generales y oradores—y los que disfrutan del poder para hacer algún bien al pueblo.

Los estoicos.—El avance que suponen las doctrinas de Aristóteles en la historia de las doctrinas sobre las pasiones, casi se pierde con su desaparición, y el tema de las pasiones vuelve por caminos ya recorridos y superados. Entre los estoicos fueron muchos los que escribieron sobre ellas. Así Zenón, Crisipo, Posidonio, Cleantes, Séneca, etc., que orientaron sus doctrinas preferentemente hacia el punto de vista moral. En contra de los peripatéticos, para quienes las pasiones eran de suyo indiferentes, y por eso deben ser dirigidas por la razón, los estoicos afirmaron que son movimientos malos y que, por lo tanto, deben ser extirpados. Las consideraron como movimientos desordenados de la mente, motivados por una excesiva producción de impulsos contrarios e insubordinados a la razón. La pasión es afín al instinto; éste constituye una respuesta natural, mientras que la pasión representa una respuesta exagerada. De los estoicos proviene la consideración de las pasiones como enfermedades de la mente, similares a las enfermedades del cuerpo. Para ellos las pasiones fundamentales son cuatro: apetito o deseo, que consiste en la inclinación irracional hacia un objeto; temor o repulsión irracional hacia un objeto; placer, o expansión irracional de la mente, y dolor, que es la depresión irracional de la mente.

Algunos entre los estoicos se ocuparon de la localización orgánica de las pasiones. Así, Crisipo las sitúa en el corazón. Sobre su naturaleza no estuvieron de acuerdo, pues mientras que para Posidonio son una operación de la facultad apetitiva, en sentir de Zenón la pasión consiste en la modificación orgánica que sigue a la representación de un objeto conveniente o inconveniente. Crisipo, en cambio, las hace consistir en el mismo juicio de conveniencia o disconveniencia de un objeto.

Galeno supone, en algún modo, un retorno a las doctrinas naturalistas y científicas de Aristóteles. Consideró que todas las personas de gran inestabilidad emotiva eran enfermos. El fué el responsable de la clasificación de los hombres en trece temperamentos diferentes. Los temperamentos dependen de la abundancia de sangre roja o azul. Se dice que Galeno, en cierta ocasión, tomó el pulso de una mujer mientras le leía una lista de nombres, y, cuando llegó a uno determinado, pudo diagnosticar la reacción emotiva de su paciente enamorada por la alteración percibida en el pulso.

Los escritores cristianos.—Entre los Santos Padres de la Iglesia se establece una corriente que centra el problema de las pasiones en la cuestión de si los apetitos concupiscible e irascible caen solamente bajo las actividades del apetito sensitivo o si también son ordenados por el apetito racional.

Nemesio de Emesa (segunda mitad del siglo IV), en su famosa obra *Peri physeos antropou*, considera las pasiones concupiscibles e irascibles como pertenecientes al apetito irracional, pero sometidas en cierto modo a la razón. Tertuliano ya se había levantado antes contra esta opinión.[5], argumentando que Dios tiene apetitos y que, por tanto, no pueden residir en la parte irracional. Y Firmiano Lactancio, en su obra *Institutiones divinae* [6], atribuye también a Dios las pasiones, con la única exclusión del placer que acompaña a la generación, negándoselas, en cambio, a los animales.

San Juan Damasceno, en la *Expositio fidei orthodoxae* [7], sigue la opinión de Nemesio de Emesa. En cuanto a la localización de las pasiones, este último autor acepta la opinión de Galeno. Lactancio enumera los órganos que han sido asignados a algunas pasiones, pero no adopta ninguna posición definitiva, por encontrar muy obscura la cuestión. San Gregorio Niseno [8] menciona la opinión según la cual el alma se localiza en el corazón, y la refutación de esta teoría le lleva a exponer una intere-

[5] *De anima* c.16.
[6] Lactancio, *Instit. div.* l.6 c.20 n.2.
[7] *De fide orth.* l.2 c.13-16.
[8] *De hominis opificio* c.12.

sante doctrina acerca del elemento material que interviene en la pasión.

San Agustín trata de las pasiones en los libros 9 y 14 de su obra *De civitate Dei*. No se detiene tanto en análisis psicológicos cuanto en la repercusión que tienen las pasiones en la vida moral. Se desenvuelve su doctrina dentro de la concepción estoica, aunque sin aceptarla totalmente. Deriva el nombre *passio* del griego *pathi*, y acepta para estos movimientos del alma la significación de perturbaciones. Las pasiones se deben llamar y son del alma aún más propiamente que del cuerpo, porque «el alma no sólo se altera y turba movida de la carne, de manera que desee, tema, se alegre y entristezca, sino que también de suyo y por sí misma puede moverse con esas pasiones» [9].

La división y distinción de las pasiones principales, las mismas ya dadas por los estoicos, las encuentra San Agustín en un verso de Virgilio: *Hinc metuunt, cupiuntque, dolent, gaudentque* [10].

Cuatro son, pues, las pasiones principales: temor, deseo, dolor y gozo. En qué consistan cada una de ellas, también nos lo dice: «Cuando nos conformamos deseando las cosas que queremos, se llama deseo, y cuando nos conformamos gozando de los objetos que nos son más agradables y apetecibles, se llama alegría, y, asimismo, cuando nos es menos conforme y huímos de lo que no queremos que nos acontezca, tal voluntad se llama miedo (temor), y cuando nos desconformamos y huímos de lo que contra nuestra voluntad nos sucede, tal voluntad es tristeza» [11].

El origen de todas las pasiones es el amor. «Pues el amor que desea tener lo que ama es codicia (deseo); y el que le tiene ya y goza de ello, alegría; el amor que huye de lo que le es contrario, es temor; y si lo que le es contrario le sucede, sintiéndolo, es tristeza» [12].

En general, cualquier afección, si es áspera, causa dolor; pero si es suave, deleite. San Agustín establece la distinción platónica entre el dolor de la carne y el dolor del alma, al que llama tristeza. A ésta las más de las veces le precede el miedo; en cambio, al dolor corporal no le precede ningún modo de miedo que se dé en la carne. Entre los deleites del cuerpo, el libidinoso—«apetito con que se incitan y mueven las partes más vergonzosas del cuerpo»—es el mayor y más intenso, y en su consumación impide todo ejercicio de la inteligencia. En el proceso de este deleite, los miembros no obedecen a la razón y a la voluntad, como ocurre en los demás miembros del cuerpo en las otras pasiones, de modo que, mientras el apetito hierve en el ánimo, el cuerpo queda inerte sin responder a su llamada. También el dolor corporal intenso impide el ejercicio normal de la inteligencia, aunque a este dolor aún se pueda sobreponer la fuerza de la contemplación.

En las *Confesiones* trata de las pasiones provocadas por los recuerdos [13] y de los estados afectivos mixtos de placer y de dolor [14]. La ira la define como «un apetito de venganza», aunque el hombre a veces también se aíre con las cosas inanimadas, donde no puede haber sentido de venganza, y así, por enojo y cólera rompe y arroja la pluma que no escribe bien. Esto, aunque no es propiamente ira, en cierto sentido está provocada por un apetito de venganza. La ira en el hombre es turbulenta y llena de tortura el ánimo. La misericordia implica cierta miseria de corazón, de donde toma en latín su nombre [15].

[9] *De civ. Dei* l.14 c.5.
[10] *Eneida* 4; cf. *De civ. Dei* l.14 c.3.5.8.
[11] *De civ. Dei* l.14 c.6.
[12] Ibid., c.7.
[13] *Confes*, l.10 c.14-21.
[14] *Confes.* l.4 c.5.10ss.

Pero donde San Agustín se detiene preferentemente es en la consideración ética de las pasiones. Conoce sobre el tema la doble corriente filosófica patrocinada por aristotélicos y estoicos. Para los primeros, la perturbación del ánimo producida por la pasión se da incluso en el sabio, aunque moderada y sujeta a la razón. Los estoicos, en cambio, opinan que de ningún modo las padece el sabio. La diferencia, sin embargo, entre unos y otros es, para San Agustín, que en esto sigue a Cicerón, solamente cuestión de palabras, pues también los estoicos reconocen que se dan representaciones horribles que mueven naturalmente a temor, agitando incluso el ánimo del sabio, de modo que se encoja algún tanto de miedo o le provoque un estado de melancolía, aunque se mantenga íntegra y firme la voluntad. No son bienes los que se temen perder, dicen los estoicos, sino comodidades.

Para San Agustín es exclusivamente la voluntad quien determina el carácter bueno o malo de las pasiones. Aún más, las mismas pasiones son voluntad. «Lo que importa—dice—es que tal sea la voluntad del hombre; porque, si es mala, estos movimientos serán malos, y si es buena, no sólo serán inculpables, sino dignos de elogio, por lo mismo que en todos ellos hay voluntad, o por mejor decir, todos ellos no son otra cosa que voluntad» [16]. Por esto San Agustín se opone a la doctrina de la indiferencia pasional, llegando incluso a decir que es peor que todos los vicios juntos.

3. *El concepto de pasión en Santo Tomás*

Santo Tomás analiza en *De veritate* [17] el concepto de pasión, y pone de manifiesto la relación existente entre estos tres elementos: pasión, movimiento y alteración. «Se habla de pasión en sentido propio—escribe—cuando la acción y la pasión consisten en un movimiento; es decir, cuando una cosa se recibe en el paciente por vía de movimiento *(per viam motus)*. Y por cuanto todo movimiento ocurre entre dos extremos contrarios, es preciso que aquello que se recibe en el paciente sea contrario a alguna otra cosa que se expulsa de él. Ahora bien, en el grado en que se recibe algo de él, el paciente es absorbido por el agente; por lo que, tomada la pasión en sentido propio, el agente contraría al paciente, y toda pasión le priva a éste de algo de su substancia». La pasión consiste, por tanto, en el movimiento de un sujeto corporal *(solum corpus movetur)* [18], que pasa de una cualidad a otra contraria como efecto de la acción de un agente. Ni en el movimiento local, por consiguiente, ni en la corrupción se da la pasión en sentido estricto. En el movimiento local no se recibe propiamente nada, sino que es el mismo motor quien se sitúa en otro lugar. La corrupción es un cambio o mutación en la que el sujeto es desprovisto de su ser por la acción de un agente, mientras que la pasión se reduce a la alteración cualitativa de un sujeto que permanece. La corrupción, en todo caso, puede considerarse como

[15] *De civ. Dei* l.14 c.15; *Quaest. ad Simpl.* l.2 c.2.
[16] *De civ. Dei* l.9 c.6.
[17] *De verit.* q.26 a.1.
[18] *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.1 sol.1.

una pasión llevada al extremo de desposeer al sujeto de sí mismo *(omnis passio magis facta abiicit a substantia)* [19].

El alma no es más que *per accidens* sujeto del movimiento de la pasión, pues «un ser incorpóreo no puede ser sujeto de pasión en sentido propio». La pasión se atribuye al alma accidentalmente de dos maneras [20]. Primera, en cuanto que la pasión se inicia en el cuerpo para terminar en el alma en tanto que unida a aquél en calidad de forma. Este es el tipo de la pasión *corporal;* es decir, el que tiene lugar cuando, por ejemplo, por lesión del cuerpo, el alma, unida substancialmente a él, sufre accidentalmente dicha lesión. Segunda, en cuanto que la pasión se inicia en el alma como principio motor del cuerpo y se consuma en él. Es la pasión *animal,* que tiene lugar por aprehensión y tendencia del alma, seguida de cierta alteración corporal, como en la cólera o en el temor. Del mismo modo que la modificación de un móvil resulta de la acción de un motor según las disposiciones de aquél con relación a la moción del motor.

Esta diferencia se ve más claramente relacionándola con algunos casos concretos, como el dolor y el placer. Cuando la aprehensión del objeto causa del dolor, por ejemplo, se hace por los sentidos internos—la estimativa principalmente—, es el mismo apetito sensitivo el inmutado, y entonces tenemos una pasión animal que llamamos tristeza. En el dolor aprehendido por el sentido del tacto—pasión corporal—, el alma misma sufre a causa de su unión substancial con el cuerpo [21]; el dolor es así pasión del alma *quantum ad esse quod habet in corpore* [22]. Pero en este dolor hay que distinguir entre la sensación—aspecto cognoscitivo—y la reacción afectiva. Parece que en sus primeros escritos Santo Tomás hacía consistir el dolor únicamente en la percepción sensorial, sin que el apetito sensitivo estuviera interesado. La percepción de una herida corporal —escribía en el *Comentario a las «Sentencias»*—afecta sólo al tacto; el dolor no sería pasión animal, ya que tiene lugar exclusivamente en el sentido [23]. El alma no intervendría en el dolor, sino en el fenómeno de la aprehensión, y el dolor no sería otra cosa que el *sensus laesionis* [24].

En la *Suma Teológica* Santo Tomás formuló su pensamiento con mayor madurez. El mal presente que, percibido por el sentido del tacto, afecta al cuerpo, *en cuanto mal,* es objeto del apetito. El movimiento se da, pues, en la parte apetitiva del alma; y si se dice que el dolor es revelado por un sentido, esto significa que consiste en el acto de una facultad sensible, pero que este acto del sentido se requiere sólo a título de preámbulo para que haya dolor [25]. Y lo mismo puede decirse del placer: *Affectio quaecumque ex apprehensione sensitiva procedens est motus appetitus sensitivi* [26]. La pasión corporal del alma, por consiguiente, no es distinta de la pasión animal sino en cuanto que, percibida sensorialmente, da lugar a otra pasión propia del apetito: la pasión animal. Y nada impide que, estando el dolor más ligado a la constitución física del sujeto, se diga más corporal que la tristeza.

Es interesante destacar que algunos psicólogos, como veremos, evolucionaron también en su pensamiento con respecto a este punto, y a la noción de sentimiento-sensación como única entidad sensorial, opusieron después la *afección* como función distinta de la *sensación* propiamente dicha.

[19] *Top.* 1.6 c.6 (145a3-4).
[20] Cf. *De verit.* q.26 a.2.
[21] Ibid., a.3.
[22] 3 q.25 a.4.
[23] *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.3 sol.2.
[24] *De verit.* q.26 a.4 ad 4.
[25] 1-2 q.35 a.1 ad 1 et 2.
[26] Ibid., q.31 a.1.

Finalmente, se debe advertir que estos modos de movimiento de pasión que afectan indirectamente o *per accidens* al alma, no deben considerarse como movimientos *secundum partem.* Podría entenderse que el alma, al ser parte del compuesto, padece, en cuanto tal, de los movimientos del sujeto. Sin embargo, ya advierte Santo Tomás [27] que el compuesto no padece bajo la razón de todo—*ratione totius*—, sino en razón del cuerpo, una de sus partes.

Naturaleza psicofisiológica de la pasión

Todas las facultades que posee el hombre pueden ser agrupadas en dos categorías: cognoscitivas, por las que se asimila la realidad del mundo exterior, y apetitivas, por las que se hace él mismo uno con la realidad ambiente. El conocimiento se completa cuando el objeto conocido existe en el acto cognoscitivo, cuando el acto de conocer y el objeto conocido son de alguna manera uno, en virtud de una misteriosa unión, cuya naturaleza es intencional [28]. La apetición, a su vez, no puede completarse hasta que el hombre posee físicamente el bien o hasta que físicamente se encuentra separado del mal.

Una simple mirada dirigida al interior de nosotros mismos, hacia aquellos movimientos vitales que llamamos pasiones, nos muestra que son actividades de una fuerza apetitiva. Son reacciones que nos inclinan hacia un objeto o nos alejan de él; son manifestaciones de nuestra afinidad por el bien o de la aversión al mal. Como toda apetición debe ser consecuencia de alguna clase de conocimiento, podemos distinguir dos clases de fuerzas apetitivas en el hombre: el apetito sensitivo y el apetito racional o voluntad. La palabra pasión se usa a menudo indistintamente para designar las reacciones de la voluntad o las del apetito sensitivo. Sin embargo, este término en un sentido estricto debe designar solamente los movimientos elícitos del apetito sensitivo que tienen lugar tanto independientemente como bajo el imperio de la voluntad.

Las pasiones son lo que San Juan Damasceno, y después los escritores escolásticos, llamaron movimientos del apetito sensitivo, que tienen lugar cuando imaginamos un bien o un mal [29]. Debe distinguirse no solamente de los actos de la voluntad, sino también de las respuestas motoras. Son meras adaptaciones de las actitudes psicológicas y del medio interno fisiológico al bien que nos atrae o al mal que nos repele, aprehendidos por los sentidos. Aristóteles y los escritores escolásticos distinguen claramente el apetito sensitivo *(vis appetitiva sensitiva),* que es el impulsor de las pasiones, y la potencia motora *(vis motiva),* impulsora de los movimientos corpóreos necesarios para la expresión de un deseo o la ejecución de un movimiento de huída, por ejemplo.

Al analizar las pasiones humanas debe por eso distinguirse cuidadosamente la pasión propiamente dicha de las reacciones motoras ejecutivas que la acompañan. Cuando un ratón ve a un gato, no solamente se altera por un movimiento de aversión y temor, sino que al punto emprende la huída. Las emociones que padece *necesariamente* ponen en juego la actividad propia de su naturaleza animal [30]. Las pasiones humanas, por el contrario, constituyen, como si dijéramos, un estado de

[27] *De verit.* q.26 a.2 ad 4.
[28] *De anima* 3 lect.9 n.724.
[29] San Juan Damasceno, *De fide orth.* 1.2 c.22: PG 94,941.
[30] 1 q.81 a.3.

expectación de un poder superior que impera la actividad externa o respuesta emocional [31]. Los estados emocionales de los animales, faltos de todo poder superior, no sólo disponen, sino que fuerzan al animal a actuar necesaria y exclusivamente en un solo sentido, es decir, de acuerdo con los instintos de su naturaleza.

El hombre, sin embargo, debe vivir su vida racionalmente, haciendo uso de sus más altas facultades, la inteligencia y el libre albedrío. Es decir, que las exigencias necesarias que encontrábamos en las emociones del animal han sido substituídas aquí por el imperio libre de la voluntad. La experiencia diaria nos pone de manifiesto cómo el hombre siente profundamente las incitaciones del celo, la pesadumbre del dolor, el ardor del amor, y, sin embargo, encuentra una gran dificultad para expresar de una manera adecuada todos estos sentimientos. Las emociones del hombre son fuertes, y, sin embargo, sus respuestas voluntarias y motoras son muy débiles. Los melancólicos, por ejemplo, viven bajo el influjo de emociones vibrantes ; no obstante, su voluntad indecisa hace que sean tardos y lentos en la acción. En cambio, los coléricos tienden a una actividad constante, aun sin estar bajo el influjo predisponente de las emociones. En el hombre, los estados emocionales son insuficientes para mover a una actividad externa, a menos que la voluntad libre, bajo cuyo imperio están, conceda su asentimiento [32].

Las pasiones son actividades vitales internas de una potencia corpórea llamada apetito sensitivo, que, como todas las potencias sensoriales, reside en un órgano corpóreo [33]. Esto no quiere decir que el apetito sensitivo esté limitado a un solo órgano corpóreo, porque las pasiones, sobre todo cuando son intensas, adquieren resonancias orgánicas que, por decirlo así, invaden todo nuestro cuerpo. Sin embargo, la expresión orgánica focal de las pasiones ha sido siempre referida al corazón, y así en lenguaje ordinario se dice que el corazón «arde» en el amor, «se rompe» en el dolor, «se ensancha» en la alegría, «se hiela» con el terror, etc. Los cambios casi imperceptibles que tienen lugar en los estados pasionales débiles, no pasan inadvertidos al registro preciso del cardiógrafo. Los filósofos medievales ya reconocieron esta primacía del corazón en los cambios pasionales, aunque para ellos la iniciación y reconocimiento de las pasiones fueran funciones localizadas en el cerebro [34]. Los psicólogos modernos, como más tarde veremos, siguen de cerca esta doctrina cuando analizan instrumentalmente las alteraciones del régimen cardiorespiratorio que acompañan a los estados emocionales y cuando localizan en los centros del diencéfalo el centro coordinador de la vida emocional. Interesantes investigaciones nos van descubriendo poco a poco los órganos en que radica el apetito sensitivo. El vasto campo de la psicofisiología ofrece oportunidades para la investigación de los centros específicos reguladores de cada reacción emocional.

Doble corriente emocional.—Pero no todas las emociones proceden de la misma potencia apetitiva [35]. Aunque las reacciones son de una gran complejidad, podemos clasificarlas dentro de dos grupos distintos por razón de los diferentes tipos de expresión emocional. En algunos tipos de emoción se reacciona ante la aprehensión de lo que nos es agradable o perjudicial sin que exista ningún elemento de agresividad. Cuando se

[31] Ibid.
[32] CAIET., *In* 1 q.81 a.3 n.5.
[33] 1 q.74 a.3.
[34] 1 q.78 a.4.
[35] 1 q.81 a.2 ; q.82 a.5.

imaginan cosas agradables, se experimentan sensaciones de complacencia, deseo o satisfacción. Hechos desagradables producen sensaciones de disgusto, aversión o dolor. Pero hay también otras emociones demasiado intensas para poder pasar inadvertidas. Son todas aquellas reacciones violentas ante cosas agradables que se alcanzan con dificultad o ante cosas desagradables que presentan dificultad para ser superadas. El deseo de unos días de descanso moverá indudablemente a una sensación de esperanza o al temor de no poder satisfacerlo ; cualquiera que intente impedir este deseo, puede provocar la ira ; la desesperación puede originar violentas reacciones de ira, de odio o de venganza.

El carácter integral unitario con que se presentan las reacciones emocionales ante el placer o el dolor, por ejemplo, indica la unidad de la potencia de la cual proceden. Se da el nombre de *apetito concupiscible* a esta potencia única, queriendo designar con este nombre la apetencia predominante de placeres sensibles que la caracteriza. La potencia agresiva, por la cual se intenta resistir al mal y superar los obstáculos que se oponen a la posesión del placer sensible, se denomina *apetito irascible*.

Las diferencias que motivan la distinción entre el apetito concupiscible y el irascible están suficientemente justificadas si se consideran desde el punto de vista filosófico. La potencia irascible trata de eliminar cualquier persona o cosa que pueda obstaculizar el camino hacia la satisfacción y perfección propias, hacia las cuales tendemos por medio de la potencia concupiscible. Son, pues, realmente dos potencias apetitivas distintas. La experiencia misma nos pone de manifiesto que el amor o el placer disminuyen la ira y que un hombre airado nunca pensará en un bocado exquisito [36].

Doble elemento integrante de la emoción.—Pero estos dos apetitos diferentes exigen órganos diferentes en los cuales puedan asentar y a través de los cuales puedan actuar. La psicofisiología, como se verá más tarde, se esfuerza hoy por encontrar respuesta a este problema de la localización del apetito concupiscible e irascible.

Cuando se habla del apetito concupiscible o del irascible, se debe tener en cuenta siempre que el apetito es una potencia vital que informa a un órgano corpóreo. La potencia junto con el órgano constituyen el principio único responsable de toda actividad emocional. Una pasión no es un estado psíquico puro, ni tampoco una mera función fisiológica. De igual modo que el apetito sensitivo es el resultante armónico de una potencia apetitiva y de un órgano corpóreo, así también su actividad vital, es decir, la emoción, es una operación integral que encubre la existencia de un estado psíquico y de un cambio fisiológico. «En la pasión del apetito sensitivo, escribe Santo Tomás, debemos considerar un elemento *quasi material*, es decir, la reacción o cambio corpóreo, y algo *quasi formal*, que pertenece propiamente al apetito» [37]. En toda respuesta emocional participan, por tanto, dos componentes : uno vital, la actividad inmanente, es decir, la reacción psíquica ante el placer o dolor aprehendidos ; el otro, concomitante a éste, consiste en una reacción fisiológica, en la cual participan la actividad nerviosa, secreciones endocrinas, la actividad circulatoria y respiratoria, etc. [38].

El elemento formal de un estado emocional es—como decimos—la actividad vital e inmanente de la potencia apetitiva. El acto inmanente, tan

[36] 1 q.81 a.2.
[37] 1 q.20 a.1.
[38] Cf. SYLV., *In* 1-2 q.22 a.1 c.3.

pronto como se inicia, completa y perfecciona una facultad. Esta actividad inmanente, iniciada por el conocimiento de algo que es agradable, inclina y despierta un afecto por aquella realidad que satisface las apetencias del orden sensorial. Si esta actividad es iniciada por el conocimiento de algo perjudicial, entonces se despertará un movimiento de retracción hacia ese mal, como si entre el sujeto y ese peligro se levantara una barrera. Siempre que se hable de emociones, ha de hacerse fijándose sobre todo en este elemento formal, es decir, en la reacción del apetito que sigue al conocimiento sensitivo de lo que es conveniente o perjudicial.

Aunque esta actividad inmanente es el aspecto principal de un estado emotivo y constituye, propiamente hablando, la pasión, no agota, sin embargo, todo el contenido de la experiencia emocional [39]. Concomitante a la actividad inmanente del *sentir* y como parte integral de la experiencia emocional, se da una reacción fisiológica que tiene lugar en nuestro cuerpo. Los estados emocionales no solamente encuentran su expresión en los cambios corpóreos que manifiestan adecuadamente nuestras sensaciones internas, sino que también dependen de aquel cambio corpóreo sin el cual no puede darse la emoción [40].

Lo fisiológico y lo psicológico en la emoción humana. — Aunque los cambios fisiológico y psicológico son partes integrantes o componentes parciales de toda experiencia emocional, su diversidad sigue siendo esencial. Los cambios fisiológicos o corpóreos son alteraciones sensibles, tienen lugar en el tiempo, son observables a los ojos de un testigo o, por lo menos, registrables por instrumentos científicos. Los cambios psicológicos, por el contrario, son actividades inmanentes, internas, hechos de experiencia personal no directamente observables por nadie. A la emoción humana no solamente antecede una deliberación racional, sino que debe ir seguida de una decisión voluntaria. Por esto una experiencia emocional no será plenamente humana a no ser que tenga lugar bajo la dirección de la voluntad.

Los estados psicológicos que se experimentan en la vida diaria, incluso aquellas reacciones rápidas, temperamentales, que anteceden a una consideración racional, son tan variados y complejos, que existe no pequeña dificultad para poder llegar a descubrir su naturaleza íntima. Y, sin embargo, cada sensación, cada tipo de estado emocional tiene su naturaleza propia, su función específica que cumplir en orden a salvaguardar y perfeccionar la vida sensorial. La finalidad de las emociones en el hombre, psicológicamente hablando, consiste en adaptar la naturaleza animal a la perfección de la racional. La naturaleza animal tiende a la posesión de los bienes materiales más convenientes para satisfacer, completar y perfeccionar la vida del cuerpo. Una vez que estos bienes sensibles son poseídos, los sentidos descansan en la posesión del placer corpóreo. El cuerpo de un hombre o de un animal tiende a la posesión de aquellas cosas de las que se seguirá el placer. La satisfacción sensorial, el placer, es el medio de que la naturaleza se vale para el cumplimiento de sus designios y para recompensar tal cumplimiento [41]. Podemos decir realmente que la naturaleza animal está preparada para experimentar el placer sensible y que el placer es lo más natural a las apetencias del cuerpo [42]. De hecho,

[39] Ibid.
[40] Ibid., a.2.
[41] Cf. *In Sent.* 2 d.38 q.1 a.2 ad 6.
[42] Cf. *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.2; 1-2 q.2 a.6 ad 1; CAIET., *In* 1-2 q.4 a.2 n.2; FERR., *In Contra Gentes* 3 c.26 n.12; BÁÑEZ, *In* 1-2 q.4 a.2 n.5.

toda emoción, en un sentido o en otro, directa o indirectamente, se consuma en un placer. El amor sensible establece una connaturalidad, una afección por aquello que es deleitable. El odio se levanta contra aquello que es perjudicial. El deseo conduce hacia la posesión. Por la aversión se rechaza aquello que puede infligir un daño. Las reacciones de irascibilidad suponen una actitud general en el apetito en orden a superar los obstáculos. Incluso el dolor debe convertirse también en placer [43].

Conocimiento y emoción.—Las emociones no pueden despertarse ni pueden tener ningún significado sin un previo conocimiento de aquello que las provoca. Los múltiples estados de experiencia emocional reciben su significación de la clase de conocimiento que los ha estimulado y motivado. Los apetitos sensitivos son tan ciegos como la voluntad. Y de la misma manera que la voluntad es dirigida por el juicio práctico del entendimiento, así también las emociones deben ser iniciadas y dirigidas por un juicio práctico concreto en la imaginación, indicativo de que alguna cosa particular y concreta es provechosa o perjudicial para el desarrollo de la naturaleza animal. Como quiera que ningún sentido externo puede aprehender su objeto bajo el aspecto de «provechoso» o «perjudicial», la psicología aristotélica reconoce la existencia de una facultad interna cuya función consiste en aprehender estas *intenciones no-sentidas* por los sentidos externos [44]. A esta facultad judicativa y discriminativa, capaz de valorar aquello que es útil o perjudicial, se le ha dado el nombre de *vis aestimativa*. Si se quiere llegar a entender los diferentes tipos de pasión, las manifestaciones naturales del temperamento, la profunda diferencia que existe entre las emociones humanas y las del animal, y, en particular, la moralidad de los estados emocionales primarios, ha de someterse antes a un cuidadoso análisis este «juicio de la imaginación». Los psicólogos modernos admiten esta misma facultad y la reconocen bajo el nombre de *instinto* animal.

Este juicio instintivo de los animales pende sumisamente de los designios del gobierno divino. Aunque la cigüeña no conoce por qué debe colocar su intrincado nido sobre la torre, ni la abeja el porqué de la maravillosa trama de su panal, estos animales conocen a la perfección la manera de crear estas obras maestras. Los teólogos escolásticos, con San Juan Damasceno, se complacían en decir: *Animalia magis aguntur quam agunt* [45], con lo cual querían significar el papel instrumental que los animales juegan en la ejecución de los designios de la Providencia divina.

La facultad para estos juicios instintivos participa de la sabiduría de la Providencia más que ninguna otra facultad sensorial; se aproxima al conocimiento intelectual en cuanto que aprehende las cosas bajo la razón de útil o perjudicial, dirigiendo así todas las actividades del animal; en ellos se inicia su actividad emocional y muscular o ejecutiva. Así lo dice Santo Tomás cuando afirma que el animal sólo juzga de aquellas cosas «que son el comienzo y el final de su propia actividad o pasividad» [46]. La naturaleza dota al animal de juicios instintivos con una sola finalidad: «que a través de ellos el animal pueda orientarse en su actividad o pasividad propias, persiguiendo lo que es útil y huyendo lo que es perjudicial» [47].

[43] Cf. 1-2 q.32 a.7 ad 2; ARISTÓTELES, *Ethic.* 7 c.14
[44] Cf. 1 q.77 a.3; q.8 a.1; *De anima* q.unic. a.13.
[45] SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.2 c.27; cf. *De verit.* q.5 a.9 ad 4.
[46] *De anima* 2 lect.13 n.398.
[47] Ibid.

La facultad instintiva por sí misma no supone una reserva de experiencias o de juicios ya hechos. Es una potencia sumamente activa, que recoge sus materiales de las sensaciones externas, de la imaginación y la memoria, moldeando todas las cosas bajo la luz de lo que es conveniente y de lo que es perjudicial. De todos los sentidos, el del tacto es el que más rápidamente despierta un sentimiento de placer o de dolor. «Lo que es conveniente al sentido del tacto, es también agradable al temperamento animal» [48]. Al instinto pertenece juzgar que tal cosa es agradable o desagradable al tacto.

Emoción animal y emoción humana.—En los animales, estos juicios instintivos dependen tan completamente de las disposiciones orgánicas, que cada cambio corpóreo produce necesariamente su correspondiente juicio instintivo o emoción. Las urgencias sexuales en la vida del animal indican claramente la total dependencia de su apetencia emocional de las disposiciones corpóreas. Siguiendo ciclos bien definidos, las glándulas gónadas se hacen activas y segregan sus hormonas; juicios instintivos indican que la copulación es agradable y conveniente en este momento. El período de celo ha sido establecido. Los cambios fisiológicos, pues, en los animales influencian necesariamente los juicios instintivos y, necesariamente también, provocan el correspondiente estado emocional. De acuerdo con los designios de la naturaleza, es imposible que un animal experimente la actividad fisiológica propia del apetito sensorial sin que experimente necesariamente un estado emocional que acompaña al cambio corpóreo. Estos dos cambios, fisiológico y psicológico, están tan íntimamente relacionados en los estados emocionales del animal, que no se puede dar el uno sin el otro.

Las emociones humanas también son producidas por un juicio instintivo, pero por un juicio que sobrepasa en naturaleza y en función al de los animales. El juicio que motiva el que un hombre experimente la profunda sensación de amor y el instinto que urge al animal a perseguir la hembra, distinguen tan radicalmente el amor humano de la afección animal, que sería un error grandísimo el reducir las emociones humanas, incluso los estados emocionales primarios, al nivel de una mera experiencia animal. Las emociones humanas son muy superiores a las de los animales; son humanas precisamente porque su refinamiento, elevación y perfección las reciben de la naturaleza humana.

Una vez reconocidas estas radicales diferencias entre el estado emocional del hombre y el del animal, estaremos en condiciones de interpretar correctamente la doctrina de Santo Tomás que se refiere a la moralidad de las emociones. Y si queremos entender las enseñanzas tomistas sobre este punto, debemos concentrar nuestra atención en el estudio de aquel juicio que inicia las emociones humanas y su participación en las altas funciones de la inteligencia y de la voluntad.

Aspecto dinámico de la pasión

La pasión sensible es un cierto movimiento del alma. No del alma misma e inmediatamente movida, porque el alma no es sujeto de movimiento; lo que el alma padece o recibe lo padece instantáneamente, sin ese progreso o desarrollo que se llama, en sentido propio, movimiento. El alma—como ya hemos dicho—no es afectada por el movimiento de la

[48] *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.3

pasión más que de una manera indirecta, *per accidens;* el movimiento pasional afecta esencialmente, *per se,* al cuerpo y, en razón de él, al compuesto humano: es un complejo psicofisiológico. Ahora bien, el elemento psíquico de la pasión no deja por eso de ser el primero. El deseo, el amor, la cólera, son primordialmente actos del alma, que reacciona ante una representación sensible. Esta reacción vital es registrada sincrónicamente en el cuerpo bajo la forma de un movimiento: es en él donde lo psíquico recibe la cualidad de pasión, *ibi primo accipit rationem passionis* [49]. La pasión es tomada entonces en sentido propio, en cuanto que implica movimiento, paso continuo entre dos contrarios. Así, al revés de lo que ocurre en la sensación, la intelección o el acto voluntario, el movimiento pasional se desarrolla en el tiempo, frente a su mismo objeto formal. El amor, el deseo, el odio, la aversión, etc., se desarrollan en el tiempo, se prolongan, pueden crecer o disminuir, se aproximan o alejan del término que las especifica en su movilidad vital. El desarrollo de una pasión es, ante todo, la actualización progresiva del apetito sensitivo. No implica necesariamente intensificación; cuando amo o deseo, al continuar haciéndolo no lo hago necesariamente. Sin embargo, experimento una pasión, soy el sujeto de un movimiento orgánico. ¿Cuál es entonces el final de este movimiento, puesto que no es acto que aumente indefinidamente de intensidad? No es otro para cada pasión que el último acto del apetito, la actualización última hacia la cual se encamina el ejercicio prolongado de esta pasión; y el movimiento consiste en cada uno de los actos intermedios—flujo o tendencia esencial—considerado a la vez en relación con aquello que viene a actualizar y por relación a la actualidad que la falta todavía en aquello hacia lo cual tiende.

Este proceso tiene un alma, que no es solamente un motor extrínseco, sino que *informa* y *vivifica* la reacción orgánica, dándole una significación y una finalidad. De tal suerte, que en el propio dinamismo de la pasión se revela una estructura compuesta, definida conjuntamente por el doble elemento motor-móvil y forma-materia.

Estos dos esquemas aristotélicos, que no tienen otra finalidad que sugerir una analogía de relaciones, son indispensables para la comprensión de la pasión, pero son insuficientes para darnos una idea clara de su realidad dinámica y compleja. Sobre todo si tenemos en cuenta que ese ser flúido está todo él bajo la dependencia de su objeto y de su fin. Que tienda hacia el bien o se aleje del mal, la pasión no se comprende más que por relación a este primer motor inmóvil que es el fin: *movens non motum.*

Este movimiento intencional de la pasión pone de manifiesto todo lo que es y tiene de imperfecto y potencial la tendencia emocional. El motor psíquico del cuerpo es movido, a su vez, por el objeto de la pasión *(movetur quadam intrinseca mollone)* [50]. Este objeto es, pues, el primer motor del apetito sensitivo: es motor al mismo tiempo que término, porque el objeto amado o deseado mueve atrayendo como fin. La tendencia pasional impulsa al sujeto hacia ese fin. En este nuevo aspecto del movimiento pasional, el móvil es siempre el apetito sensitivo afectado por la pasión, considerado esta vez no en su ser *entitativo* o de naturaleza, como modificación alterante del sujeto, sino en su ser *intencional,* en curso hacia la realidad que persigue, como movimiento hacia un fin, *motus ad finem.* El amor es como la primera etapa de este movimiento; el deseo

[49] *De verit.* q.26 a.2 ad 5.
[50] *Comp. theol.* c.45.

es la segunda; cuando la influencia del fin se consuma por la presencia efectiva del gozo, el movimiento ha terminado, el apetito ha alcanzado el fin de su curso. Es preciso considerar conjuntamente estos dos aspectos del movimiento pasional, so pena de transformar éste en algo cerrado, cuando es todo abierto, inclinación y tendencia hacia su término: el bien que ha de poseer realmente en el gozo. Es decir, que el bien mueve al apetito por el amor en un primer tiempo; después, por el deseo. Estos movimientos afectivos son como pasos del alma por los cuales avanza hasta el término amado, poseído al fin en la quietud del gozo. *Mutatis mutandis*, este mismo esquema vale para el odio, la aversión y la tristeza si consideramos motor del apetito el mal; como también en las pasiones del irascible.

La tristeza y el gozo son, pues, dos pasiones terminales. La tristeza consagra la victoria completa del mal sobre el apetito. En ella, por continuar repugnando el mal, no se puede hablar de verdadero reposo, aunque el movimiento intencional haya acabado, sino de *quies violenta*. El gozo, en cambio, termina el proceso de las pasiones que se dirigen al bien. En el gozo el bien es alcanzado, poseído. Por eso no se da el movimiento en él con igual sentido que en las otras pasiones, incluso la pasión terminal de la tristeza. Si la reaccional vital de expansionamiento y de paz no deja de producirse—*remanet immutatio appetitus*—, no se trata ahora de acercamiento, evolución o vía de realización, sino de cumplimiento. Su esencia se realiza toda a la vez, contrariamente a la esencia del movimiento, que está en producirse sucesivamente y adquirir mediante un proceso progresivo su realidad plena. El proceso intencional o de tendencia en orden al bien es movimiento de acceso al gozo. Cuando el gozo está presente, ya no hay desarrollo o movimiento, sino reposo final. Y si es verdad que el placer o el gozo son pasión—movimiento del apetito, vibración vital en el tiempo—, este movimiento implica menos de imperfección que el propio de las otras pasiones. Por eso dice de éstas Santo Tomás: *plus habent de ratione motus imperfecti quam delectatio* [51].

4. Moralidad de las pasiones

Los actos interiores y exteriores considerados por Santo Tomás en el tratado *De actibus humanis* convienen al hombre en cuanto hombre; es decir, son actos de la inteligencia y de la voluntad o actos en los que estas potencias se proyectan hacia fuera. Pero existen otros actos comunes al hombre y a los animales: las pasiones y sus efectos.

Estos actos, considerados en sí mismos, no pueden revestir ninguna moralidad, puesto que son ajenos a la razón y ésta es la regla moral. Sin embargo, la unidad del ser humano les hace estar sometidos en un cierto grado a la razón, «como bajo un dominio político», dice Aristóteles; y según él grado de esta dependencia es el de su moralidad participada; es decir, que las pasiones serán más o menos morales según que sus movimientos puedan ser más o menos voluntarios. La voluntad puede ejercer un influjo diverso sobre ellas: imperándolas, o empleándose en dominarlas cuando puede y debe hacerlo, o, finalmente, desligándolas de su dominio [52].

[51] 1-2 q.31 a.2 ad 3.
[52] Cf. 1-2 q.24 a.1.

Los estoicos, en contraposición a los peripatéticos, pretendieron que toda pasión era mala. Es de advertir, sin embargo, con San Agustín y Cicerón, que en muchas circunstancias, si bien los términos empleados por unos y otros son diversos, no así las realidades que quieren significar, muy afines, si es que en algunos casos no se identifican.

Los estoicos no distinguieron suficientemente la inteligencia y los sentidos, y, por consiguiente, tampoco establecían una diferencia bien marcada entre el apetito intelectual o voluntad y el apetito sensitivo. Los movimientos pasionales y los movimientos de la voluntad, cuya diferencia es para nosotros fundamental, en el sentir de los estoicos venían a confundirse. Siendo voluntarios todos los movimientos que gobierna la razón, los movimientos pasionales serían aquellos que escapan a su imperio. En este sentido no es de extrañar que llamaran a las pasiones «enfermedades del alma», como después recogió Cicerón, y que fueran juzgadas como malas.

Los peripatéticos denominan pasiones a los movimientos del apetito sensitivo, que son buenos cuando están bien regulados, es decir, conformados al orden de la razón, y son malos en el caso contrario, y entonces sí que pueden considerarse como enfermedades del alma [53].

Es verdad que las pasiones, por el solo hecho de que alteran la sensibilidad, pueden considerarse fisiológicamente como algo en cierto sentido anormal. Pero el juzgar las cosas así es considerarlas con demasiada estrechez. La sensibilidad no es un mecanismo rígido, y a veces puede ejercitarse excediendo los límites de su propio bien. Aquí es donde se presenta el verdadero problema para el moralista. Si el posible exceso está imperado por la razón o aprobado por ella, moralmente no se podrá hablar con propiedad de un exceso; se tratará en realidad de obediencia a la única norma moral.

En el fondo, los estoicos y sus seguidores se han olvidado de cuál es la verdadera naturaleza del hombre. Del hecho de que la razón pura es más perfecta en sí que la sensibilidad han concluído que esta última era algo deficiente. Pero una cosa es la perfección absoluta y otra la perfección de un ser determinado. Ahora bien, la naturaleza del hombre es tal que su bien está primordialmente en la razón, pero también en todo aquello que integra y constituye su ser. Los estoicos, en vez de perfeccionar el concepto del hombre, lo que hicieron fué mutilarle. La razón en sí misma será perfecta, pero también sabe salir de sí para expansionarse y extender su imperio sobre el apetito sensitivo. Y así la pasión bien regulada, lejos de disminuir el bien humano racional, lo aumenta y expansiona hacia una actividad exterior [54].

Participación de las emociones humanas en la libertad

El papel de la *participación* en la jerarquía de las creaturas es uno de los conceptos fundamentales en la metafísica aristotélica [55]. Para Santo Tomás, todo el universo participa en la belleza de Dios, reflejando algo de su infinita grandeza; las esencias creadas participan en la divina existencia por el mero hecho de existir; la materia participa en las perfec-

[53] Ibid., a.2.
[54] 1-2 q.24 a.3.
[55] Geiger, L. B., O. P., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (París 1942).

ciones de la forma; las potencias inferiores son elevadas o dignificadas bajo el influjo de las superiores.

La naturaleza superior perfecciona y eleva no solamente la naturaleza substancial inferior, como lo racional eleva a lo sensorial, sino que facultades operativas pueden también participar en una función superior. Un pintor eleva la dignidad de los pinceles cuando realiza una obra de arte. Pero las facultades inferiores son elevadas de una manera completamente diferente de la que se sigue de una mera causalidad instrumental. El hombre no es un compuesto de animalidad y racionalidad en el mismo sentido que un edificio está formado por una estructura y su correspondiente ornamentación. El hombre es una unidad única, un *unum per se* que posee una esencia única. La animalidad racional sobrepasa todas las otras naturalezas sensoriales y corpóreas; pero no sólo esto, sino que contiene de una manera *eminente* las cualidades propias de los seres inferiores. La animalidad racional, siendo una esencia única y completa, es un principio de operación que realiza las funciones de la vida vegetativa, sensorial y racional.

Aunque la función más noble del hombre es el pensar y el querer, es esta misma naturaleza suya la que vive, siente y se mueve [56]. Esto no obsta para que algunas facultades revelen más que otras la condición superior de sus operaciones. La naturaleza sensorial, aliada más íntimamente a la vida intelectual que la vegetativa, revela también más claramente el origen superior de la fuente que la irriga. Así, pues, la íntima afinidad entre los sentidos internos y la racionabilidad marca una huella que se descubre inconfundiblemente en el sentido común, en la imaginación, en la memoria, en la cogitativa, es decir, en los llamados sentidos internos, que constituyen la manifestación culminante de la vida psíquica, esencialmente dependiente del orden fisiológico o corpóreo.

Los sentidos internos del hombre están tan íntimamente unidos a la función intelectual, que gozan de una perfección intrínseca muy destacada, precisamente en cuanto que pertenecen a la naturaleza humana. El primate más perfecto puede gozar de una excelente memoria o de una maravillosa capacidad para aprender los trucos más difíciles; podrá incluso expresar los matices más sutiles de la vida emotiva; pero la memoria en los animales se refiere exclusivamente a una mera colección de sucesos pasados. En el hombre esta facultad implica una función mucho más alta, como es la de «inquirir, casi silogísticamente, el recuerdo de los sucesos pasados, teniendo en cuenta todos sus aspectos individuales» [57].

La sorprendente vitalidad de la *participación* es un hecho notable cuando el psicólogo se para a considerar las funciones de la potencia estimativa en el hombre. En él esta potencia estimativa, puente, como si dijéramos, entre el mundo sensorial y el espiritual, posee una importancia tan grande que sorprende el ver cómo los autores escolásticos contemporáneos no le han concedido una mayor atención, máxime cuando las modernas investigaciones psicofisiológicas están constantemente reclamando un estudio adecuado de la misma. El animal percibe lo que le es útil o perjudicial por una cierta inclinación natural, un instinto, por el cual ejecuta los designios de la Providencia. Pero el hombre percibe lo que le es provechoso o perjudicial comparando la experiencia pasada con las circunstancias presentes, trayendo a colación sucesos similares y sacando

[56] *De spirit. creat.* a.2 ad 2; *De anima* a.10; *In Sent.* 1 d.3 q.4 a.2 ad 1; q.77 d.1 ad 1; 2-2 q.48 a.unic.; q.120 a.2; 3 q.90 a.2.

[57] 1 q.78 a.4.

de ellos una conclusión singular y concreta. Y precisamente por razón de esta capacidad discursiva, la potencia estimativa del hombre se designa generalmente con el término más descriptivo de capacidad cogitativa *(vis cogitativa)*. Las elecciones voluntarias son ejecutadas a través del juicio sintético de la cogitativa. La voluntad encuentra su primer servidor obediente o su primer obstáculo en este juicio instintivo, el cual, aunque sujeto al libre albedrío, puede presentar una gran batalla para mantener su punto de vista. Este es el campo de lucha donde la carne pelea contra el espíritu.

Afortunadamente, la voluntad humana no tiene que luchar cada vez que decide realizar algún acto. El conflicto solamente surge cuando la razón resuelve seguir el curso de una actividad virtuosa y el juicio de la cogitativa induce a la voluntad a inclinarse ante las exigencias del placer sensual. Aun en este caso la voluntad humana es libre de escoger entre el juicio de la razón y el juicio del sentido; es libre de imperar el juicio del sentido controlando las emociones humanas. Todo acto imperado de la voluntad, todo juicio instintivo al servicio del imperio voluntario, participa indudablemente en la actividad volitiva.

San Alberto Magno reconocía solamente una clase de participación en la actividad racional: la participación de que goza la facultad cogitativa y las emociones humanas cuando siguen los mandatos de la razón [58]. Sin embargo, cuando Aristóteles y Santo Tomás hablan de una «participación de los estados emocionales en la razón», frecuentemente no quieren significar otra cosa que la libertad consiguiente a los mandatos del libre albedrío [59]. Sobre esta indudable participación descansa el significado total de las virtudes morales y de toda actividad meritoria. La castidad, como virtud, depende del dominio voluntario sobre los movimientos de la sensualidad. Un acto de castidad debe ser un acto imperado de la voluntad libre.

Un estudio detallado de este problema descubrirá otra clase de participación en la libertad, una participación que pertenece *intrínsecamente* a la cogitativa. Cuando los juicios instintivos sirven los mandatos de una libre elección, su libertad participada ha sido meramente prestada, de la misma manera que la inteligencia es instrumentalmente concedida o participada por un lápiz en las manos del escritor. Tal libertad no es intrínseca a la naturaleza de la facultad cogitativa. Pero el carácter *elevado* de esta potencia exige que no solamente goce de una excelencia extrínseca, derivada de la razón humana, sino que debe gozar también de una excelencia intrínseca. «Por razón de su naturaleza—dice Santo Tomás—está ordenada a obedecer a la razón» [60]. La facultad cogitativa *por sí misma* y *secundum se* inicia las emociones que son *quodammodo liberae* [61]. Por consiguiente, esta facultad humana, por naturaleza inferior a la voluntad, está ordenada a servir a las más altas facultades del hombre, a emitir juicios de acuerdo con los dictados de la voluntad libre. Que esta facultad cogitativa deba o no deba emitir un juicio, depende de la voluntad libre, porque «la razón puede impedir el uso de cualquier facultad cognoscitiva» [62]; que esta facultad deba juzgar si una cosa es conveniente y otra perjudicial, también depende de la voluntad libre, porque «el hombre puede usar su voluntad para prevenir

[58] *Sum. theol.* p.2.ª tr.15 q.92 n.3.

[59] ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.13; S.TH., lect.10; *De malo* q.7 a.1 ad 14.

[60] 1-2 q.74 a.3 ad 1.

[61] CAIET., *In* 1-2 q.74 a.4 n.4.

[62] *De malo* q.7 a.6 ad 8.

movimientos individuales desordenados, sobre todo si los presiente, y esto, por ejemplo, vertiendo sus pensamientos hacia otras cosas» [63]. Por consiguiente, el juicio instintivo de la cogitativa goza de una cierta *indeterminación*, que se deriva no de una naturaleza espiritual, como en los juicios intelectuales, sino «del mero hecho de que los estados emocionales están subordinados a la razón» [64].

Como los teólogos escolásticos observan, toda emoción antecedente, todo juicio instintivo, podía haber sido prevenido si se hubiese estado pensando en algo diferente [65]. Un movimiento ilícito de sensualidad, por ejemplo, podría haber sido prevenido si la mente y la imaginación hubiesen estado ocupadas en la consideración de la pasión de Cristo o en un acto de presencia divina. Esta es la razón por la cual los escritores espirituales, urgiendo la necesidad de la purificación activa, recomiendan la práctica de una constante vigilancia y de un continuo vivir con el corazón y la mente puestos en cosas espirituales.

Cuando Santo Tomás repite insistentemente que «todo movimiento desordenado podía haber sido prevenido», se debe cuidadosamente evitar el error de reducir tal libertad a un mero acto voluntario *in causa*. La culpabilidad de los movimientos primarios del apetito sensorial (emociones primarias) no depende de ninguna clase de consentimiento interpretativo de la razón, «porque, cuando los movimientos primarios anteceden al juicio de la razón, no existe consentimiento, ni interpretativo ni explícito; su culpabilidad nace del mero hecho de su *subordinabilidad* a la razón, incluso en el caso de que la precedan» [66]. Cuando Santo Tomás habla de esta subordinabilidad a la razón o de esta libertad intrínseca como algo «imperfecto», se refiere no a cierta clase de debilidad en el dominio sobre los estados emocionales primarios, sino a la extensión de este dominio. Todos y cada uno de los juicios instintivos, todas y cada una de las emociones primarias, caen bajo el dominio de la razón. Cada una de ellas, tomada individualmente, pudo haber sido prevenida. Todo acto participa intrínsecamente en la libertad y culpabilidad. «Mientras que un hombre entretiene su atención en alguna cosa, puede brotar acerca de ella un movimiento desordenado» [67]. El cultivo del placer intelectual puede prevenir los movimientos del placer carnal, pero puede también despertar sutiles movimientos de orgullo y vanidad.

Aunque cualquier estado emocional, individualmente considerado, puede ser prevenido, ningún hombre puede reprimirlos de tal manera que se vea completamente libre de movimientos desordenados. Por esta razón los estados emocionales primarios sólo están «imperfectamente» bajo el dominio de la voluntad libre; y no porque los juicios individuales o las emociones escapen a este dominio, sino porque el complejo total de los estados emocionales supera las posibilidades de una vigilancia total y simultánea. Por esto se dice también que la voluntad no tiene un dominio despótico, sino político, sobre el apetito sensitivo [68].

La experiencia de cada día y las modernas investigaciones psicológicas prueban la existencia de un dominio racional incluso sobre los estados emocionales antecedentes. Ya hemos explicado la dependencia necesaria por parte de las pasiones respecto de las disposiciones cor-

[63] 1-2 q.74 a.3 ad 2; *De malo* q.7 a.6 ad 2; SAN BUENAVENT., *In Sent.* 2 d.41 a.2 q.1.
[64] *De verit.* q.25 a.5 ad 5.
[65] 1-2 q.74 a.3 ad 2.
[66] *De verit.* q.25 a.5 ad 5.
[67] 1-2 q.74 a.3 ad 2.
[68] 1 q.81 a.3 ad 2.

póreas y de los cambios fisiológicos en los animales. Para un animal sería completamente imposible el experimentar la actividad fisiológica característica de un estado emocional sin experimentar la emoción misma. El juicio instintivo une con ligadura necesaria las disposiciones corporales a la pasión correspondiente. Y, sin embargo, es un hecho evidente y de observación diaria que un hombre puede padecer cambios fisiológicos sin que al mismo tiempo experimente las reacciones psicológicas a que ordinariamente dan lugar tales cambios. Las glándulas suprarrenales pueden ser activas en su secreción sin ir acompañadas de una sensación de temor en el sujeto; la glándula tiroides puede segregar sus correspondientes hormonas sin que se sigan los correspondientes movimientos de audacia, impaciencia o ira; la actividad de las glándulas gonadales puede darse sin un correspondiente impulso del apetito sexual. Un hombre puede sentir los fenómenos que ordinariamente acompañan a la sensación de sed o de hambre, pero no sentirse al mismo tiempo con deseos de beber o de comer. La psicología patológica recoge casos extremos, como el de individuos que lloran sin sentirse tristes, o que ríen sin sensación de alegría, o que tiemblan sin estar asustados. Las bien conocidas investigaciones de Marañón son claramente demostrativas con respecto a este fenómeno natural. Los pacientes, después de haber sido inyectados con una dosis elevada de adrenalina, mostraron toda la sintomatología *vegetativa* de las emociones—temblor de manos, opresión precordial, abundantes lágrimas, sudoración, etc.—sin que al mismo tiempo experimentasen las reacciones psíquicas que deberían corresponder a tales fenómenos vegetativos. Estos pacientes dan testimonio de su experiencia con frases como ésta: «Siento como si fuera a estar asustado»; «como si fuera a moverme»; «como si fuera a llorar sin saber por qué»; «como si fuera a experimentar una sensación de miedo, aunque me encuentro tranquilo» [69]. Es decir, que tanto la experiencia ordinaria como la investigación científica niegan claramente que los cambios fisiológicos en el hombre impliquen necesariamente un estado emocional concomitante. Es posible que en un hombre se manifiesten todos los síntomas biológicos propios de un estado emocional sin que al mismo tiempo experimente la emoción misma; pero el caso contrario nunca se da. Desde el momento que el apetito sensitivo radica en un órgano corpóreo, ningún hombre podría sentir ni la más ligera sensación emotiva sin ir acompañada del correspondiente cambio corpóreo [70]. En los animales no existe discontinuidad entre los cambios corpóreos y la experiencia psíquica. Pero el hombre no padece la conmoción de un estado emocional por necesidad de un instinto, sino por un juicio *cogitativo* que posee una libertad suficiente para poder quedar a la expectativa del mandato superior de la razón.

Los cambios fisiológicos, ciertamente, no caen bajo el dominio de la voluntad, porque fundamentalmente no son sino reacciones bioquímicas. Pero el componente psíquico de la emoción humana, en cuanto que procede de un conocimiento que participa de la voluntad libre, cae directamente bajo el imperio de la razón. Esta es la causa por qué los teólogos medievales enseñan que los movimientos *primo-primi* del apetito sensitivo, aquellos cambios corpóreos que proceden «de la disposición corpórea», no están moderados por la voluntad libre, mientras que los

[69] MARAÑÓN, G., *Contribution a l'étude de l'action émotive de l'adrenaline*: Rev. Franc. d'Endocrinologie (París 1924) p.301-335.
[70] 1 q.20 a.1 ad 1; 1-2 q.10 a.3; q.22 a.2 ad 3; *De verit.* q.25 a.3.

movimientos *secundo-primi*, es decir, la situación psíquica «provocada por alguna aprehensión», gozan de suficiente voluntariedad como para ser culpables [71].

Aunque la potencia cogitativa está naturalmente ordenada a la formulación de juicios y posee una subordinación a la voluntad libre, los juicios mismos no están sujetos a la voluntad humana, a no ser que las más altas facultades reinen en el individuo. Es decir, que, si una persona en circunstancias particulares es incapaz de obrar «humanamente», los juicios de la cogitativa no estarán, bajo estas circunstancias, sujetos a la voluntad. Por consiguiente, los enfermos mentales no gozan de libertad con respecto a su experiencia emocional; es decir, no pueden pecar. Las emociones experimentadas durante el sueño también carecen de libertad y culpabilidad. «Todo pecado (como todo acto libre) depende del juicio de la razón; por esto incluso un primer movimiento del apetito sensorial no es pecado a no ser que pueda ser reprimido por el juicio de la razón. Así, pues, si el juicio racional está ausente, la esencia del pecado ha desaparecido» [72]. Pero en tanto el hombre pueda actuar racionalmente, sus juicios particulares formulados por la cogitativa y sus estados emocionales primarios participan en la libertad intelectual, libertad que goza de imputabilidad moral.

La pasión antecedente y la voluntad

La pasión tiene con el acto voluntario y con el juicio que le precede relaciones muy diversas, según que les anteceda o les siga. La pasión antecedente puede obrar sobre ellos de tal modo que falsee el juicio y disminuya—y en ocasiones destruya totalmente—el bien o mal moral. Es un hecho de experiencia inmediata que la pasión obscurece el juicio y le hace parcial y que, por consiguiente, falsea la estimación de la prudencia, de la cual toda virtud es tributaria. «Aquellos que deliberan en materias delicadas—escribió por esto Salustio—deben estar libres del odio, la cólera, la amistad o la misericordia» [73]. Todo lo que se decide bajo un sentimiento de cólera corre el riesgo de ser violento e injusto, así como todo lo que se decide bajo un sentimiento de piedad corre el riesgo de ser débil.

La voluntad en la moralidad objetiva de la pasión

Ciertas pasiones, por razón de sus objetos, son características del bien o del mal. Así, tener piedad, tener vergüenza de ciertas acciones, es una cosa buena; en cambio, ser envidioso es algo malo, mientras que el estar irritado o triste no es en sí bueno ni malo si no se establece una determinación ulterior. Ocurre como en los actos exteriores, que unos, como la limosna y la oración, son en sí mismo buenos; mientras que otros, como el robo, son malos; y otros, en fin, como el andar y el hablar, requieren una cualificación ulterior.

La pasión es en sí misma buena cuando está conforme en su estructura objetiva con el orden racional *(prout cadit sub ordine rationis)*. La voluntad, identificándose con la pasión racionalmente ordenada, se hace

[71] *De malo* q.7 a.6 ad 6.
[72] 2-2 q.154 a.5.
[73] *In Catilinar. Catil.* c.31.

buena ella misma por razón de su objeto, y mediatamente por la bondad de la razón que mensura este objeto. Esta bondad de la voluntad dependiente del recto orden pasional—que es su causa y su forma *(ratio et causa eius)* [74]—es en este orden de la moralidad de las pasiones la bondad primera, de la cual participan todas las demás; la bondad de la voluntad que le viene de su objeto es análoga a la de la pasión y derivada de ella [75]. Por mediación de la pasión, la voluntad no hace más que participar del orden racional según una forma impresa en ella. Este orden está formalmente en la razón, y se comunica según un cierto modo y a través de la pasión a la voluntad, haciéndola ordenada, racional o razonable.

Además de esta moción objetiva que se ejerce a modo de principio especificador, la pasión obra sobre la voluntad a manera de causa final. La pasión objetivamente buena—*sub regula rationis*—, considerada ahora como fin, no como acto o forma especificadora, hace buena a la voluntad que la posee, con una bondad moral formal.

Destaquemos que antes de la intervención de la voluntad no existía todavía en la pasión una bondad formal y propiamente moral, sino sólo *fundamental* o radical, es decir, la bondad ontológica de la pasión, mirada a la luz de la razón y por relación a los fines del acto humano. La pasión se denomina buena en el orden de una moralidad formal, porque es bueno el agente moral de la voluntad. La voluntad libre es el sujeto de toda bondad esencial y primaria en el orden moral.

La moralidad en la ejecución efectiva de las pasiones

Querer una pasión buena lleva consigo un enriquecimiento moral de la voluntad. Sin embargo, para ser plenamente buena, la voluntad no puede contentarse con una pura complacencia ineficaz, sino que debe llegar hasta el orden de realización, es decir, llegar al término total de su ejercicio, a ese último acto que mueve efectivamente, sino eficazmente, a la sensibilidad hasta alcanzar la pasión que se persigue.

Por esta determinación absoluta y esta adhesión total al objeto pasional, la voluntad es penetrada al máximum de la bondad del fin. La voluntad ha alcanzado integralmente el valor moral que se le proponía, y que le ha dado motivo para llevar a feliz término su desarrollo en el orden moral *(omnis inclinatio perficitur in hoc quod consequitur finem vel attingit terminum)* [76]. No hemos salido todavía del orden interior de la voluntad, pero la voluntad está dispuesta de tal manera que, a menos que circunstancias ajenas a ella se lo impidan—como las que pueden darse en el acto exterior, y en este caso en la pasión misma—, no dejará de influir en el apetito sensitivo. Si éste no reacciona bajo la moción de la voluntad, el beneficio moral esencial permanecerá, puesto que la ejecución efectiva no afecta más que de una manera accidental al orden de la moralidad.

Esta bondad moral que informa a la voluntad, debe en el orden de ejecución comunicarse a la pasión si ésta se deja penetrar de su influjo. Es cierto que la pasión no es imperada por la voluntad de la misma manera que los actos exteriores. Pero, al contrario de lo que dijimos al

[74] I-2 q.20 a.4 ad 2.
[75] Ibid., a.3 ad 3.
[76] Ibid., a.4.

hablar de la pasión antecedente, cuando es la intensidad de la actividad racional la que se extiende o expansiona por los caminos de la sensibilidad, los movimientos de ésta adquieren y acrecientan el valor de la primera, y la sensibilidad recibe el influjo de la razón a manera de un reflejo. La pasión es causada entonces de alguna manera por la voluntad, y no se puede decir buena más que por relación a su principio eficiente. La pasión buena no es, sin embargo, la voluntad buena, pero la bondad de la pasión es la bondad de la voluntad; es decir, que toda la razón de bondad está realizada o contenida en la voluntad. La voluntad no es absolutamente perfecta más que cuando está dispuesta a imperar efectivamente a la pasión; pero no recibe de ella—bajo este aspecto de causalidad eficiente o imperante—ninguna bondad sobreañadida. Un buen sentimiento es un valor auténtico, un bien innegable; sin embargo, no añade algo esencial al valor moral de la voluntad que lo acepta o lo rechaza.

Se puede afirmar, por tanto, que la moralidad, en el orden formal que recibe la afectividad sensible por razón del influjo de la voluntad, es meramente analógica, ya que el psiquismo inferior no está dotado de libertad, y sólo en cuanto realizada por una voluntad buena, la pasión es buena. Se puede decir, a causa de esto, que las pasiones son morales sólo bajo un cierto aspecto. Como en el caso de las acciones externas que dan lugar a una recompensa o a una pena accidental.

Moralidad de la pasión motivada por un fin superior

La razón puede encontrar a veces bueno el despertar la pasión como un instrumento útil para sus fines; por ejemplo, cuando se excita la cólera a fin de combatir el mal con mayor energía o para corregirlo más eficazmente. «Sin la cólera—escribía San Juan Crisóstomo—ni la ciencia avanzaría, ni los juicios se ejecutarían, ni los crímenes serían castigados» [77]. La pasión participa entonces del valor moral de este fin superior [78]. Esta bondad impresa en la pasión no se refiere evidentemente a su propia bondad; está originariamente en la voluntad, y sólo por analogía—*secundum proportionem*, para utilizar las palabras de Santo Tomás—en la pasión elevada por el fin [79]. Pero si la pasión es ya buena en sí misma, es decir, por razón de su objeto, la voluntad que la ordenó al bien superior, reviste en el mismo y solo acto físico una doble cualidad moral que viene a constituir su valor moral total [80].

Si el objeto propio de la pasión fuera un mal en sí mismo (la envidia, el deseo de un acto contrario a la razón, etc.) y este mal fuese motivado por algún fin bueno, la bondad de esta intención quedaría *ipso facto* viciada, y el acto voluntario único sería malo pura y simplemente por razón del medio adoptado, ya que para el bien se requiere la integridad de sus causas, y el defecto de una sola de ellas es suficiente para tornar el acto en malo. Y en el caso en que una pasión buena por su objeto fuese motivada por un fin malo, la maldad de esta intención viciaría radicalmente el acto moral total.

Señalemos, finalmente, que cuando la pasión es rebelde al orden racional, puede ser ocasión de que la voluntad multiplique e intensifique

[77] *Sup. Mt.* hom.11; cf. 1-2 q.24 a.2 ad 1.
[78] 1-2 q.20 a.1.
[79] Ibid., a.3 ad 3.
[80] 1-2 q.18 a.6; q.20 a.3.

los actos virtuosos. Si la pasión se prolonga, obliga con mayor intensidad a la voluntad a permanecer fiel al bien. Prolongación, intensificación, repetición de actos voluntarios que motivan un enriquecimiento moral, del que la pasión no es más que ocasión, pero nunca causa [81].

5. *El concepto de pasión después de Santo Tomás*

En los autores medievales, después de la síntesis magnífica de Santo Tomás, decae en general el interés por el estudio de las pasiones. El resurgimiento posterior de la Escolástica, que hizo revivir problemas viejos y acometió la solución de otros problemas nuevos de la filosofía y teología, tampoco mostró interés especial en su consideración. Por este tratado, dice Juan de Santo Tomás, suelen pasar de largo los comentaristas de la Escuela, y de esta omisión no se excluye él mismo. Cayetano glosa simplemente algún punto particular de estas cuestiones. Puede decirse que Medina es el único comentarista que ha tratado con extensión de estas materias.

Los autores renacentistas que escribieron sobre la vida afectiva, utilizaron doctrinas de los escritores precedentes, especialmente de Santo Tomás, aunque afecten muchas veces desconocerlos y hasta los impugnen. La definición que Vives da de las pasiones no difiere substancialmente del concepto escolástico. En la vida afectiva distingue: los simples afectos, las pasiones y los vicios. Por simples afectos entiende las reacciones leves del ánimo; pasiones son las reacciones o movimientos más fuertes; y vicios, las reacciones que alteran grandemente el ánimo; son como enfermedades del alma y se dicen sobre todo de los afectos malos o depravados. Aunque en su clasificación de las pasiones no atiende a la distinción escolástica, en la división que adopta—*affectus ad bonum, affectus ad malum, affectus contra malum*—es fácil reconocer el influjo de la división tradicional.

Distingue el movimiento de la pasión de los movimientos reflejos; éstos surgen de un deseo o necesidad meramente corporal y anteceden a todo juicio, mientras que las pasiones siguen a un juicio de la razón o a una aprehensión sensible sobre la bondad o malicia del objeto apetecido. Respecto de su componente orgánico dice que la repercusión corporal de los movimientos pasionales responde a la constitución de los cuerpos y de los afectos.

Descartes escribió un tratado completo sobre las pasiones, en el cual declara enfáticamente que lo dicho por los antiguos es tan poco y de tan escaso valor, que se ve obligado a escribir sobre este tema como si nunca hubiese sido tratado. Las pasiones o emociones para Descartes son causadas, sostenidas y fortalecidas por los «espíritus» mediante la agitación que producen en la glándula pineal.

La doctrina de Malebranche sobre las pasiones es una aplicación del principio ocasionalista. Las pasiones del alma, dice, son impresiones del autor de la naturaleza que nos inclinan a amar nuestro cuerpo y todo lo que puede ser útil a su conservación. La naturaleza de las pasiones está contenida en la descripción de los seis elementos constitutivos de la misma: 1) juicio del espíritu sobre un objeto, o más bien, visión confusa o distinta de la relación que un objeto tiene con nosotros; 2) actual deter-

[81] 1-2 q.20 a.4.

minación de la voluntad hacia ese objeto ; 3) sentimiento que acompaña de amor, aversión, deseo, alegría o tristeza ; 4) variación en el curso de los espíritus y de la sangre que se acumula en determinada parte del cuerpo a fin de prestar su concurso a la pasión ; 5) emoción sensible del alma, que se siente agitada por ese desbordamiento inesperado de los «espíritus» ; y, por último, 6) un cierto sentimiento de alegría o dulzura interior en que embarga al alma la pasión y le atestigua que se encuentra en el estado adecuado que acompaña generalmente a las pasiones.

Espinosa establece una clara distinción entre las emociones y otros procesos mentales y también entre los diferentes tipos de emoción. Las pasiones son funciones no cognoscitivas de la mente. El deseo, alegría y tristeza son las tres fundamentales, de las que todas las demás son especies o combinaciones.

En su esfuerzo por huir de las ideas innatas de Descartes, Tomás Hobbes construyó toda una concepción materialista de la psicología. De todas las sensaciones e ideas producidas en el cuerpo resultan movimientos. Cuando las sensaciones son suficientemente intensas se resuelven en movimientos de los miembros y de los músculos en general, mientras que los movimientos ligeros son el resultado de simples tendencias. La vida emocional, en su conjunto, está compuesta de deseos y apetitos fundamentales, que difieren entre sí por razón de su intensidad, por razón de la procedencia en el tiempo y por razón de la naturaleza de los objetos hacia los cuales se dirige.

Locke afirma que los sentimientos son ideas simples. Apenas existe una reacción o afección de nuestros sentidos provocada desde el exterior, o un pensamiento escondido en nuestra mente procedente del interior, que no sea capaz de producir placer o dolor. No admite distinción entre los diferentes tipos de pasión. La satisfacción, placer, agrado, alegría y las pasiones similares, por un lado, y la turbación, dolor, tormento, angustia y miseria, por otro, no son sino diferentes grados de una misma cosa.

Hume puede ser considerado como el punto de partida de la moderna psicología fenomenológica. Considera los afectos como impresiones de autopercepción por medio de ideas y establece una conexión entre ambas a través de la asociación. Admite dos grupos de sensaciones : el grupo corriente sensorial, por un lado, y por otro lo que él llama «impresiones de reflexión», es decir, las experiencias afectivas de placer o de desplacer.

Hartley explica el mecanismo de producción de las pasiones afirmando que las excitaciones sensoriales producen «vibraciones» en los nervios, las cuales, por medio del éter o de otra materia muy sutil, se transmiten al cerebro y producen las sensaciones o los «accidentes» de éstas, o sea el placer—si las vibraciones son moderadas—y el dolor, cuando son muy intensas. En los lugares del cerebro en que originariamente se han producido vibraciones, pueden reproducirse más tarde y en menor escala «vibracioncillas» *(miniature vibrations)*, que darán lugar a débiles efectos de dolor o placer.

Leibnitz relacionó las emociones con las ideas no claras o confusas, explicación que fué recogida y elaborada ulteriormente por Hegel. La emoción es un conocimiento intuitivo del estado del cuerpo por sugestión, de que el placer o el dolor se despiertan de acuerdo con la perfección o imperfección de ese conocimiento.

Kant define el placer como «la sensación del incremento de la vida», y el dolor como «la sensación de un obstáculo para la vida». Resucita la antigua teoría platónica de que el dolor debe preceder a todo placer. Define los términos apetito, tendencia y pasión de la siguiente manera : *Apetito (appetitio)* es la determinación espontánea de la fuerza propia de un sujeto que se determina por la representación de algo futuro considerada como efecto de la misma fuerza. *Tendencia (propensio)* es el apetito sensible habitual, o más explícitamente, la posibilidad subjetiva del surgir de un deseo que precede a la representación de un objeto. Y, finalmente, *pasión* es una tendencia poco o nada gobernable por medio de la razón.

La formulación por Herbart de la teoría psicomecánica de las emociones significa un paso adelante hacia la psicología actual. Herbart concibe la mente como un sistema dinámico. Su función consiste en prolongar las experiencias de placer y eliminar las de desplacer. De la misma manera que en el caso de las ideas, las emociones de igual cualidad pueden coexistir en la conciencia y, si son del mismo orden, se complementan y refuerzan. Por el contrario, las emociones de diferente cualidad tienden a anularse mutuamente, pero predomina siempre la más fuerte, dejando a la más débil relegada a un segundo término. Las emociones propiamente dichas son de carácter cognoscitivo-afectivo.

Para Bain, bajo el nombre de pasión se incluye todo lo que se entiende por sensación, placer, dolor, pasión, sentimiento y afección. La cualidad afectiva, nos dice, es uno de los aspectos o atributos de la sensación, como lo es la intensidad.

Spencer explica lo que él llama «el lenguaje de las emociones». A toda emoción acompañan dos clases de descargas neuromusculares : 1) difusa, que afecta a todos los músculos, y cuya intensidad y extensión son proporcionales a la intensidad de la emoción ; 2) localizada, que afecta solamente a ciertos órganos y varía según sean las emociones. Para Spencer, toda sensación es agradable o desagradable, y no hay emoción en que no vaya incluído un elemento cognoscitivo.

En la segunda mitad del siglo pasado, Müller, Purkinje y Helmholtz habían publicado algunos trabajos de fisiología del sistema nervioso con matices psicológicos, pero hasta Wundt la psicología fisiológica no adquiere personalidad propia entre las variadas ramas de la psicología.

En una primera etapa, Wundt sostuvo la hipótesis de que el *tono afectivo* es un atributo de toda sensación y que depende de estos tres factores : 1) intensidad de la sensación ; 2) cualidad de la misma ; 3) organización total de la conciencia del sujeto.

Entre los muchos argumentos que esgrimió Külpe contra la doctrina de Wundt, debemos recordar los siguientes : 1) el sentimiento no puede compararse con la cualidad, la intensidad o la duración de una sensación, porque el sentimiento también está dotado de estas tres propiedades ; 2) no se puede suprimir un atributo a la sensación sin suprimir la sensación misma, ya que no se puede concebir una sensación que no tenga cualidad, intensidad, etc. ; en cambio, se puede hacer que una sensación no vaya acompañada de un sentimiento, es decir, se puede provocar una *sensación indiferente*.

Como consecuencia de esta y otras críticas, Wundt rectifica su doctrina formulando la conocida *teoría tridimensional*. Según dicha teoría, en los sentimientos se distinguen tres propiedades, que son como tres dimensiones o direcciones, distintas de las cualidades que acompañan a la sensación. Estas dimensiones son : agrado-desagrado, excitación-de-

presión y tensión-relajación. Así independizó claramente los sentimientos de las sensaciones. Estos dos elementos, afirmó, pertenecen a dos órdenes diversos e irreductibles. Así como las sensaciones son los últimos elementos de los fenómenos cognoscitivos, los sentimientos simples son los últimos elementos de los fenómenos afectivos.

Aunque Wundt sostenga la heterogeneidad de los dos tipos de fenómenos psíquicos—los de orden cognoscitivo y los de orden afectivo—, no por eso los supone independientes, sino que concibe los simples sentimientos como entidades separadas, pero íntimamente asociadas, sin embargo, con los procesos sensoriales y con la estructura general de la conciencia. Los sentimientos pueden ser abstraídos de los procesos sensoriales, pero cambian independientemente de ellos. El sentimiento que corresponde a las sensaciones simples puede ser fácilmente aislado de las interrelaciones de las cuales forma parte en nuestra experiencia, por el mismo método de abstracción que usamos para descubrir las sensaciones simples. Por el contrario, los sentimientos que están conectados con algún complejo proceso ideativo no se pueden separar de aquellos sentimientos que entran dentro del complejo como complementos subjetivos del mismo.

Hablando de estos procesos complejos, dice que los estados afectivos compuestos, o combinaciones de sentimientos, son «estados intensivos de carácter unitario», en los que pueden ser reconocidos los sentimientos simples que los integran. Por lo tanto, es posible reconocer y distinguir los sentimientos simples que integran «un sentimiento resultante», o «un sentimiento total», que cuando está relacionado con sensaciones táctiles es designado con el nombre de «sentimiento común».

Wundt se ocupó también de determinar los procesos fisiológicos concomitantes a la experiencia emocional. Los sentimientos simples, no muy intensos, van sólo acompañados de alteraciones del ritmo cardíaco y del pulso. Si se trata de emociones, aparecen además otras manifestaciones somáticas, sobre todo en la respiración y en los movimientos mímicos. Del centro cerebral regulador de los sentimientos opina Wundt, con muchas reservas, que debe localizarse en la región frontal del cerebro. En cuanto al mecanismo psicofisiológico de la emoción, dice: «Es probable que a la tonalidad sentimental de una sensación corresponda fisiológicamente una difusión de los procesos excitadores, que de los centros sensoriales se extiende a otras regiones centrales que están en relación con los orígenes de los nervios reguladores de la función cardíaca».

Las doctrinas sobre el concepto psicofisiológico de pasión que pronto se suscitan, y que dan origen a la controversia James-Lange y Cannon, habían tenido sus antecedentes en otros autores y escritos bastante anteriores. Así, La Mettrie, explicando (*El hombre como máquina*, 1748) ciertos fenómenos histéricos e hipocondríacos en términos de alteraciones viscerales abdominales, y antes aún Malebranche, con observaciones en el mismo sentido. Posteriormente (1798), Cabanis establece, en una postura estrictamente materialista, una relación de causalidad entre estados melancólicos y depresivos con respecto a trastornos orgánicos. Lamarck, que critica esta postura extrema, reconoce que a menudo se da una correspondencia—e incluso relación positiva—entre el estado de los órganos, principalmente abdominales, y cambios en las facultades morales. Para Bichat es efecto de toda clase de pasión producir algún cambio en la vida orgánica. Las funciones de circulación, digestión, respiración y secreción son las más directamente influenciadas, y el estado y lesiones de determinadas vísceras repercute en el modo de desarrollarse y producirse la pasión.

Tracy, Buffon, Blaud, Beraud, etc., se expresaron en distintas ocasiones en los mismos términos. Dufour dice que la experiencia emocional no tiene lugar hasta que la alteración visceral no se ha producido reflejamente. «Simples cambios en el estado de ciertos órganos—escribe Beraud—son capaces de provocar una tendencia al gozo, depresión o deseo por razón de la comunicación de las vísceras a través del gran simpático con aquella parte del cerebro que preside los instintos» [82].

Autores de escuela alemana (Lotze, Domrich, Nasse y otros) destacan igualmente la importancia de los cambios orgánicos en la vida emocional.

Otro antecedente importante de la teoría psicofisiológica de las pasiones nos viene de la escuela escocesa del asociacionismo intuicionista, representado esta vez por James McCosh. Aunque su libro sobre el tema (*The emotions*, 1880) no sea citado por Titchener en su revisión histórica de la teoría de las emociones, y sólo reciba por parte de James una referencia en el índice de sus *Principles of psychology*, los conceptos de este último autor están bien próximos a la doctrina elaborada por McCosh. «Si es verdad—escribe McCosh—que la emoción produce un cierto estado corpóreo, es también cierto que algunos estados corporales tienden a producir determinados sentimientos», a causa, muy probablemente, de una asociación de ideas de que deben ir acompañados. La atención sobre un objeto o escena, o la expresión mímica que corresponde a una pasión—la ira, por ejemplo—, es capaz de despertar tal pasión o sentimiento.

Darwin describe explícitamente la *reverberación* del cuerpo en los estados emocionales, aunque, al igual que McCosh, no desarrolla todos los puntos de esta doctrina.

Estos antecedentes de la teoría de James-Lange no les quitan a estos dos autores el mérito de haberlas hecho cristalizar en dos ideas bien formuladas e indudablemente suyas: que las sensaciones de origen visceral y muscular son elementos constitutivos de la vida afectiva, y que en la dimensión temporal en que sucesivamente se desarrollan las fases de la reacción emocional, primero responde el mecanismo reflejo, después tienen lugar las sensaciones, que, recibidas a modo de *reverberación*, vienen a constituir la emoción.

James comenzó sus estudios sobre la vida afectiva distinguiendo las emociones de los instintos. Frente al modo común entre los psicólogos de interpretar el proceso de las emociones (la percepción mental de un hecho excita la emoción, que a su vez da lugar a una expresión corpórea de la misma), James afirma que «los cambios corpóreos siguen directamente a la percepción del hecho excitante y que nuestra experiencia de estos cambios a medida que tienen lugar *es* la emoción» [83]. Estamos tristes porque lloramos, y no precisamente lloramos porque estamos tristes. «Sin las alteraciones corpóreas que siguen a la percepción—sigue diciendo James—, esta última sería un fenómeno puramente cognoscitivo, pálido, incoloro y desprovisto de todo tono emocional» [84].

El nombre de James va unido al de Lange, un fisiólogo, médico de

[82] BERAUD, B. J., *Elements de physiologie de l'homme*, etc. (1867) vol.2 p.627.
[83] JAMES, W., *Principles of psychology* (1890) vol.2 p.449.
[84] Ibid., p.449-450.

Copenhague, que al año siguiente de la aparición del primer artículo de James publicó una teoría semejante sobre las emociones [85]. La diferencia entre las dos teorías estriba en el sistema fisiológico elegido como responsable de las expresiones corpóreas que siguen a la percepción del estímulo emocional. James destaca la reverberación visceral y muscular del fenómeno perceptivo, mientras que Lange localiza principalmente las respuestas en el sistema vasomotor, las cuales implicarían a su vez un aumento o disminución de la actividad de los músculos que forman la pared de los vasos.

Psicológicamente hablando, el orden de aparición de estos fenómenos se establecería, según Lange, de la siguiente manera : a través de una cadena refleja, los impulsos nerviosos procedentes de los sentidos externos, como fuentes de conocimiento de los estímulos emotivos, vendrían a unirse con los impulsos nerviosos procedentes de los músculos, responsables tanto de las respuestas internas—viscerales y vasomotoras—como de las respuestas externas o de expresión corporal. Mientras estos mecanismos reflejos orgánicos tienen lugar, las sensaciones despertadas por ellos se hacen conscientes en los niveles más superiores del sistema nervioso. Es entonces cuando se puede decir que la emoción ha sido sentida, o, en otras palabras, que la emoción no es otra cosa que una cierta reacción sensorial provocada por un tipo de expresión corpórea.

Las adquisiciones experimentales en el campo de la fisiología del sistema nervioso fueron aplicadas a una nueva formulación de la teoría psicofisiológica de las emociones. Cannon [86] amplió las bases neurológicas de la teoría de James-Lange a la luz de los nuevos datos que aquellos autores no tuvieron a su alcance. La teoría de James-Lange, escribe Cannon, se estructuraba según el siguiente esquema : un objeto estimula uno o varios receptores sensoriales (órganos de los sentidos) en los cuales se originan impulsos nerviosos aferentes—o ascendentes—que llegan hasta el nivel superior del sistema nervioso—la corteza cerebral, ese manto de substancia gris que, plegado en numerosas circunvoluciones, constituye la superficie del cerebro—. La llegada de los mencionados impulsos a la corteza cerebral se identificaría con la percepción del objeto estimulante. Al mismo tiempo, impulsos nerviosos eferentes, originados en determinados puntos de la corteza cerebral, descenderían a través del sistema nervioso vegetativo—simpático y parasimpático—hasta las vísceras y vasos, y a través de los nervios del sistema nervioso central o voluntario hasta los músculos voluntarios, también llamados esqueléticos. La actividad provocada por toda esta clase de impulsos en las vísceras, vasos y músculos originaría en ellos nuevos impulsos ascendentes hasta alcanzar por nuevas vías la corteza cerebral. La función específica de la corteza cerebral consistiría en transformar la percepción original del estímulo externo, simplemente aprehendido, en objeto emocionalmente sentido.

A esta interpretación Cannon propuso las siguientes objeciones : 1.ª, la total separación de las vísceras con relación al sistema nervioso central no altera la conducta emocional de los individuos ; 2.ª, los cambios viscerales descritos no van seguidos necesariamente de manifestaciones emocionales ; 3.ª, las vísceras y vasos a los que se refieren James y Lange son órganos relativamente insensibles ; 4.ª, los cambios viscerales, de orden bioquímico, son demasiado lentos para poder atribuirles la causalidad de reacciones emocionales ; 5.ª, la inducción artificial de cambios viscerales (como es, por ejemplo, la inyección de adrenalina en el experimento clásico de Marañón), típicos de fuertes emociones, no van seguidos de las sensaciones que caracterizan a la emoción.

Cannon, siguiendo la misma orientación fisiológica de las doctrinas expuestas, las modificó dando a la reacción emocional una más amplia base neurofisiológica. La teoría de Cannon, basada en nuevos y muy complejos experimentos, puede resumirse en los siguientes términos.

En el mecanismo fisiológico de la emoción, Cannon hace intervenir un nuevo centro nervioso : el llamado tálamo óptico, masa de substancia gris nerviosa constituída por numerosos y pequeños núcleos y que, situada en la base del encéfalo, sirve de estación de paso a la que van a concluir las vías nerviosas que desde los órganos de los sentidos ascienden hasta alcanzar determinadas regiones de la corteza cerebral. A dicho centro se le atribuye, desde los trabajos de Roussy [87] y Head y Holmes [88], un papel predominante en la percepción de las sensaciones dolorosas y táctiles. Para Cannon, en el tálamo se originarían determinados tipos de respuestas que, al activar los músculos, vasos y vísceras, darían por resultado la expresión característica de las diferentes reacciones emocionales.

Gracias a los trabajos de Gaskell [89] y Langley [90] y a los más recientes y completos de Cannon y sus colaboradores [91], conocemos el papel que juega el sistema nervioso vegetativo como causa material de las reacciones emocionales. El sistema nervioso autónomo o vegetativo se subdivide en dos segmentos o sistemas : el sistema simpático y el parasimpático.

1) El sistema simpático regula actividades vitales, como la circulación, respiración, digestión, eliminación y reproducción. Esta función reguladora la realiza inervando el corazón, vasos sanguíneos, bronquiolos, estómago, intestinos, hígado, bazo, glándulas salivares y sudoríparas, riñones, vejiga, colon y órganos genitales. Su acción inhibe la actividad de los órganos digestivos, produce constricción de los vasos, dilatación de las pupilas y bronquiolos, erección del vello, liberación de glucosa en el torrente circulatorio y secreción de las glándulas sudoríparas y suprarrenales. Este influjo simpático sobre ciertos órganos es en algunos casos constante, como en el caso del sistema cardiovascular. En cambio, es intermitente y relativamente infrecuente en otros casos, como el de las glándulas sudoríparas, órgano digestivo, etc. Una de las características funcionales fundamentales de este sistema es su marcada tendencia a actuar como un todo integral ; muy raras veces, si alguna, podrá darse

---

[85] LANGE, C., *Ueber gemuthsbewegungen* (1887) trad. alem. de Om Sinsbevegelser (Kjbenh 1885).

[86] CANNON, W., *The James Lange theory of emotions: a critical examination and a alternative theory:* Amer. J. Psychol., 39 (1927) p.106-124 ; ID., *Again the James Lange and the thalamic theories of emotions:* Psychol. Rev., 38 (1931) p.281-295.

[87] ROUSSY, G., *La couche optique (Étude anatomique, physiologique et clinique); le syndrome thalamique* (París 1907).

[88] HEAD, H., and HOLMES, G., *Sensory distrubance from cerebral lesions* 34 (Brain 1911) p.102-254 ; HEAD, H., *Studies in neurology* (1920) 2 p.533-638.

[89] GASKELL, W. H., *The involuntary nervous system* (New York, Longmans, Green, 1916).

[90] LANGLEY, J. N., *The autonomic nervous system* (Cambridge, Heffer, 1921).

[91] CANNON, W., *Bodily changes in pain, hunger, fear and rage. An account of recent researches into the functions of emotional excitement* (D. Appleton, New York 1915 ; 2.ªed. 1929) ; ID., *The autonomic nervous system. An interpretation* (Lancet 1930) 218 p.1109-1115.

un fenómeno local debido al sistema simpático que no tenga una cierta *resonancia* sobre el resto del organismo.

2) El sistema parasimpático, al contrario de lo que le ocurre al simpático, regula e inerva directa y aisladamente determinados órganos. Estos órganos, como veremos, son casi los mismos que los inervados por su antagonista el sistema simpático, si bien sus formas de actuación difieren totalmente, puesto que, como hemos visto, la acción del primero tiende a generalizarse, mientras que el influjo del sistema parasimpático es siempre concreto y limitado a un órgano. Así, por ejemplo, el sistema parasimpático, a través de sus nervios craneales, torácicos, abdominales y pelvianos, inerva la pupila, las glándulas salivares y las mucosas, el corazón, los órganos digestivos, el colon, el recto, la vejiga y los órganos genitales externos. Cannon [92], refiriéndose a la función de este sistema, dice que debe ser considerado como el conservador de las reservas del cuerpo. Por ejemplo, contrayendo la pupila, la defiende del exceso de luz; disminuyendo el ritmo cardíaco, proporciona al corazón períodos más largos de recuperación; la salivación y secreción de jugo gástrico, así como el tono de los músculos del tracto digestivo, son también moderados por el sistema parasimpático, al que compete la función callada de aumentar las reservas del organismo y mantenerle en tiempos de penuria orgánica y de lucha.

Como ya hemos sugerido antes, las relaciones funcionales entre el sistema simpático y el parasimpático son mutuamente antagónicas y constituyen el «substratum» fisiológico sobre el que se apoyan los estados afectivos de placer y desplacer.

La significación psicológica de estos cambios neuro-humorales ha sido interpretada por Cannon [93] y Crile [94], inspirándose en la doctrina evolucionista, como manifestaciones típicas y predominantes en la vida del hombre primitivo, y de las cuales no serían sino un vestigio o reminiscencia. Así, por ejemplo, el dolor, el temor y la furia no habrían sido en su origen más que las reacciones del hombre primitivo en tiempos de necesidad, de peligro o de lucha. Las funciones reguladas por el sistema vegetativo implican una preparación del organismo para la lucha y, una rápida movilización de reservas orgánicas. Durante las reacciones emocionales intensas, el glucógeno—combustible que alimenta los músculos—es liberado en gran cantidad. El paso de las reservas sanguíneas desde las vísceras abdominales a los órganos que han de tomar parte en la lucha (corazón, pulmones y músculos) aumenta su capacidad de trabajo. El aumento de la presión sanguínea acrecienta el riego de los músculos y garantiza un suministro más abundante de materiales energizantes. La aceleración del ritmo respiratorio y la dilatación de los bronquiolos proporcionan una mejor ventilación de los pulmones y, en consecuencia, una mejor oxigenación de la sangre. Finalmente, como medida de seguridad contra la excesiva pérdida de sangre a través de posibles heridas—la circunstancia más frecuente que hace que la lucha termine en muerte—, la sangre aumenta su índice de coagulación. Esto explica cómo el estado de agotamiento físico a que conducen los estados emocionales intensos es debido al gran desgaste de todas estas funciones orgánicas vitales;

[92] CANNON, W., *Bodily changes...* etc.

[93] CANNON., W., *Feeling and emotions. The Wittemberg Symposium, The neural organization of emotional expression* (Clark Univ. Press 1920); ID., *The Wisdom of the Body* (New York, Norton, 1932).

[94] CRILE, G. W., *Diseases peculiar to civilized man* (MacMillan, New York 19..); ID., *Pathologic physiology of the neuroglandular system:* Amer. J. Med. Sc. 189 (1935) p.276.

por eso el evitar emociones demasiado intensas y prolongadas debe ser uno de los cuidados primordiales en interés de la salud.

La inmovilidad que acompaña a los estados de terror ha sido interpretada como un vestigio de la tendencia de ciertos animales a permanecer inmóviles o «camuflados» ante un peligro máximo del cual les es difícil defenderse por otros medios, como la huída o la lucha. La erección del vello, los escalofríos, la sudoración, etc., responderían también a un primitivo mecanismo de defensa y protección frente a los adversarios al aumentar el volumen del cuerpo (por erección del pelo o plumas); la sudoración, teniendo lugar preferentemente en ciertas regiones, como la palma de las manos, axilas, pies, etc., se explica como un mecanismo de humedecimiento de aquellas superficies que toman parte activa como instrumentos de lucha o de huída, aumentando la eficacia del poder aprehensivo y de la carrera. El valor vital de todos estos mecanismos es lo que les ha hecho perpetuarse a través de los tiempos, siendo gradualmente moderados en aquellos seres cuyas exigencias de vida no requieren tales medios para la supervivencia.

6. *Integración de las experiencias actuales con la doctrina de Santo Tomás*

NATURALEZA DE LA CAUSA MATERIAL DE LAS PASIONES A LA LUZ DE LA PSICOFISIOLOGÍA MODERNA

Es capital en la doctrina tomista sobre las pasiones la consideración del doble elemento, material y formal, de que constan. «En la pasión del apetito sensitivo—escribe Santo Tomás—debemos considerar un elemento *quasi material*, es decir, la reacción o cambio corpóreo, y algo *quasi formal*, que pertenece propiamente al apetito» [95]. Dentro de su postura filosófico-teológica, Santo Tomás estudia primordialmente el aspecto psíquico, más inmanente, formal, de la pasión; pero no olvida la reacción orgánica que le acompaña, y que examina atentamente en su carácter de causa material. Una inteligente observación inmediata de los fenómenos pasionales y los datos poco matizados de la fisiología de la época son los medios con que cuenta en su labor de estructuración.

Las modernas adquisiciones experimentales en el campo de la fisiología del sistema nervioso, al tiempo que confirman la verdad de esta doble estructura en la emoción, nos presentan un cuadro científicamente más elaborado y perfecto de la naturaleza de su elemento material. Estas experiencias han llevado a una nueva formulación del aspecto psicofisiológico de las pasiones.

En el estado actual de nuestros conocimientos anatómicos y fisiológicos del sistema nervioso es evidente que tanto las teorías de James y Lange como las más modernas de Cannon, Bard y otros, son insuficientes para explicar todos los fenómenos y mecanismos que intervienen en la reacción emocional. No obstante, debemos afirmar que estas adquisiciones de la ciencia experimental nos ayudan a una mejor comprensión de su naturaleza.

Comencemos por decir que el antiguo concepto del sistema nervioso esquematizado en centros y vías, erigidos en reguladores de una deter-

[95] I q.20 a.1

minada función, ha sido superado gracias a las fecundas interpretaciones de grandes fisiólogos y anatómicos, como H. Jackson, Sherrington, Crosby, etc. Según el principio formulado por el gran fisiólogo inglés H. Jackson, sabemos que las funciones vegetativas y voluntarias dependientes del sistema nervioso no están necesariamente vinculadas a un centro o localización anatómica concreta. El sistema nervioso se estructura según una serie de niveles en íntima relación y de cuya integración depende la *organización de funciones específicas*. A los niveles inferiores del sistema nervioso corresponden los mecanismos reflejos, en los cuales se descubre de una manera rudimentaria las dos grandes funciones vitales del sujeto: su unidad biológica, representada por la armonía humoral del medio interno (homeóstasis), y sus formas de expresión, características de la vida de relación.

Los centros reguladores de las funciones neuro-vegetativas de importancia vital están localizados a nivel de la medula y del hipotálamo. El hipotálamo es una estructura nerviosa relativamente pequeña, situada, como su nombre indica, debajo del tálamo, en la base del encéfalo, y cuya función consiste en la regulación armónica de las actividades humorales (homeóstasis), de la reproducción, del componente visceral de las reacciones emocionales y, finalmente, del control de la hipófisis, glándula «maestra» que preside y regula la actividad de las glándulas endocrinas, de las cuales dependen funciones tan importantes como el crecimiento y la configuración plástica o figura del cuerpo humano.

La actividad de estos centros neuro-vegetativos, localizados en la medula y en el hipotálamo, es suficiente para garantizar la vida, es decir, para que el animal no muera; pero no para que actúe en su medio ambiente frente a todas las contingencias que éste le ofrece. Estas actividades vitales se caracterizan por ser globales, toscas, poco específicas.

Si las actividades de este nivel hipotalámico (diencefálico) son capaces de garantizar la normalidad del medio interno, cuya expresión es el «tono vital», por encima de dicho nivel la corteza cerebral preside y regula dichas actividades vegetativas, dándoles una especificidad y perfeccionamiento no sólo en lo que se refiere a las exigencias del «tono vital», sino también en relación y al servicio de las manifestaciones propias de la vida de relación del sujeto. Es decir, que la corteza cerebral es el órgano integrador y coordinador no solamente de las necesidades vitales mínimas del sujeto, sino de las exigencias y dificultades que nacen de la vida de relación. Darrow [96] ha demostrado que, cuando iniciamos un movimiento de «captura» con una mano, simultáneamente aparece una ligera sudoración de la misma (en algunos casos apenas perceptible más que por medios de exploración científica) que tiene por objeto facilitar la aprehensión del objeto deseado. Este fenómeno *adaptativo* o *condicionado* no sería posible si en determinadas áreas corticales, junto a los centros reguladores de los músculos que intervienen en el movimiento de captura, no estuviesen situados también los centros reguladores de las glándulas sudoríparas.

Otro ejemplo nos aclarará esta importante doctrina, sin la cual es imposible entender el valor de los mecanismos neuro-humorales que intervienen en la expresión de las emociones. Babkin y Van Buren [97] han

[96] DARROW, C. W., *Neural mechanism controlling the palmar galvanic and palmar sweating. A consideration of available literature:* Arch. Neurol. Psychiatr., 37 (1937) p.64155.

[97] BABKIN, B., and VAN BUREN, J. M., *Mechanism and cortical representation of the feeding pattern:* Arch. Neurol. Psychiatr., 66 (1951) p.1-21.

trabajado sobre lo que llaman el «esquema funcional» de la deglución. Existe, según demuestran los trabajos de estos autores, un primer nivel que regula el fenómeno automático denominado «deglución abstracta» o «rudimentaria». Los centros reguladores de este tipo de deglución están localizados en los niveles inferiores del sistema nervioso—medula y protuberancia—. En cambio, el movimiento de deglución, llamado por los fisiólogos «voluntario», es aquel que, regulado por la corteza cerebral, se realiza conscientemente, integrado dentro de una serie de funciones sensoriales (gustativas) y motoras: el acto de comer, por ejemplo.

Las actividades biológicas responsables de la unidad armónica del medio interno o humoral tienen sus centros últimos de regulación en determinadas áreas de la corteza cerebral, en donde adquieren su más alta significación. Desde la periferia de nuestro cuerpo (soma) llegan a la corteza cerebral constantes mensajes (impulsos nerviosos), que informan a los niveles superiores o «conscientes» del sistema nervioso del estado actual del tono y posición de los músculos y articulaciones, de la turgencia de los tejidos, etc., es decir, de todos aquellos factores que constituyen lo que hemos denominado la «plástica» o «figura» corporal del sujeto. La moderna psicofisiología ha llamado la atención sobre la importancia que para la vida más íntima del individuo tiene la idea propia que se ha formado de la plástica de su cuerpo como expresión de su vitalidad y unidad biológica. Esta expresión de nuestra condición somática constituye lo que se ha dado en llamar «lenguaje expresivo de nuestro cuerpo», constantemente autopercibido por el sujeto según distintos grados de conciencia.

La unidad armónica del medio interno, tan íntimamente ligada por razones biológicas a la apariencia plástica o constitucional, se ve alterada cuando circunstancias o estímulos exteriores vienen a modificarla. El medio interno se ha conmovido en la medida en que nuestra expresión exterior ha sido alterada. A esta conmoción somática es a lo que los modernos psicofisiólogos denominan emoción. La emoción no sería en el fondo más que la percepción de la alteración que ha sufrido la imagen que de nuestro cuerpo nos hemos formado en consonancia con determinados contenidos íntimos de conciencia [98]. El hombre se da cuenta de su vida emocional a través de las expresiones de su propio cuerpo. Sólo después que los sentimientos o movimientos afectivos han tomado forma en el cuerpo, viniendo a alterar el «esquema corporal» o figura «organizada», es cuando adquirimos conciencia de la repercusión emotiva, o mejor, del alcance somático de nuestros sentimientos.

No siempre es fácil establecer una relación de causalidad entre este conjunto de sensaciones cenestésicas que integran nuestra figura corporal, y los sentimientos que la acompañan. Podemos hablar en este sentido de una escala descendente afectiva que comienza por emociones cuya expresión es más psíquica que somática: así, por ejemplo, las emociones estéticas; en un nivel intermedio estarían las emociones en las cuales se da una completa adecuación entre sus componentes somáticos y psíquicos. Y, por último, se darían emociones con tal predominio somático que pasan inadvertidas a la vigilancia consciente perceptiva del sujeto.

El sistema neuro-vegetativo diferencia las funciones que integran el «tono vital», expresión de la unidad biológica de la persona. Su regulación depende de las actividades de los distintos niveles del sis-

[98] Cf. ROF CARBALLO, J., *Cerebro interno y mundo emocional* (Labor, Madrid 1952).

tema neuro-vegetativo: redes periféricas, medula, diencéfalo. Pero esta regulación no es suficiente a la vida integral del sujeto.

En los niveles superiores del sistema nervioso (corteza cerebral) vienen a integrarse las informaciones que nos llegan del espacio vital interior y de la estática y dinámica corporales: «figura», «postura» y movimiento. La encrucijada nerviosa en que se integran vitalmente estas funciones está localizada en los lóbulos frontales. De ahí que durante estos últimos años los psicofisiólogos hayan dignificado con sus interpretaciones o lucubraciones teóricas la dignidad psíquica de los mismos, localizando en ellos hasta las más altas funciones psíquicas.

Sin caer naturalmente en estos excesos, sí debemos tratar de interpretar, a la luz de los principios de la psicología aristotélico-tomista, el papel que la más alta estructura del sistema nervioso juega en las manifestaciones de la vida cognoscitiva y apetitiva.

Papel de la cogitativa en la génesis de las emociones. Comprobación experimental

Santo Tomás habla de una cierta «continuidad» entre las potencias racionales y el apetito sensitivo a través de la cogitativa. El entendimiento necesita de la cogitativa para la adquisición de los fantasmas y para su ulterior elaboración; al operar sobre el fantasma sensible, mueve al apetito a fin de que aporte a la operación psicológica en génesis el correspondiente tono afectivo. Por su parte, la voluntad influye, mediando la cogitativa, en el apetito *per quamdam redundantiam*, y a través del apetito mueve o impera a las potencias ejecutivas.

Por este complicado mecanismo de interacción intelectivo-sensorial y cognoscitivo-apetitivo, toda actividad de la razón superior se convierte en principio generador de la vida emocional del sujeto.

Así, pues, la cogitativa es la facultad orgánica que provoca y regula las relaciones de la vida afectiva con la intelectiva. Es la facultad «puente» de que habla Santo Tomás, por la que se establece esa «continuidad» y «redundancia» funcional entre el psiquismo superior, por un lado, y el apetito sensitivo y el resto de las facultades orgánicas, por otro.

Esta doctrina, fruto de la poderosa capacidad analítica del santo Doctor, se ve enriquecida por modernas experiencias, que, además de confirmarla, añaden una serie de matices que nos aclaran el papel de la cogitativa en la dinámica psicofisiológica de las pasiones humanas. Las valoraciones psicológicas en las que se fundan estas investigaciones no están realizadas, naturalmente, desde el punto de vista de la escolástica. Importa por eso tratar de interpretar estas disquisiciones de la ciencia experimental a la luz de los principios y en los términos usuales a la psicología aristotélico-tomista.

Las modernas investigaciones de la llamada psico-cirugía y de la fisiología del sistema nervioso realizadas por numerosos autores [99] han

[99] Egaz Moniz, *Les premières tentatives opératoires dans le traitement de certaines psychoses:* Encephale, 31 (1936) 2 p.1-29; Brickner, R. M., *Intellectual functions of the frontal lobes. A study of a man after partial bilateral frontal lobectomy* (New York, Mac-Millan, 1936); Freeman, W., and Watts, J. W., *Psychosurgery* (Springfield 1942), 2.ª ed. *Psychosurgery. Intelligence, emotion and social behavior following prefrontal lobotomy for mental disorders. With special psychometric and personality profile studies* by T. Hunt. Thomas (Springfield 1951); Fulton, J., *Functional localization in relation to frontal lobotomy* (Oxford Press 1949); Crawford, M. P.; Fulton, J.; Jacobsen, C., and Wolfe, J., *The Frontal Lobes:* A. R. N. M. D. vol.27 (Williams and Wilkins, 1948); Penfield, W., and Rasmussen, T., *The Cerebral Cortex of Man. A Clinical Study of localization of function* (MacMillan, New York 1950); Metzler and alii, The Columbia Greystone Associates, *Selectives Partial Ablation of the Frontal Cortex* (Hoeber, New York 1949).

dado por resultado el que ciertas regiones de la corteza cerebral—los lóbulos frontales—, consideradas durante largo tiempo como silenciosas, es decir, como ajenas a las actividades psíquicas superiores, hayan alcanzado la más alta importancia como centros de coordinación de las funciones vegetativas y voluntarias, y de regulación de las actividades de la vida emocional. Los cambios de conducta observados en pacientes con lesiones anatómicas en dichos lóbulos y en animales de experimentación después de la destrucción quirúrgica de los mismos, indican la intervención que dichas áreas ejercen sobre la vida afectiva y sobre la fantasía, y a través de estas dos funciones sobre otras actividades más altas, tales como el poder abstractivo, o el creacional, o el criterio sobre el valor moral de las acciones.

Los síntomas más característicos y llamativos que se observan en estos pacientes son:

1) Cambios más o menos importantes en el tono muscular estático —equilibrio postural—y dinámico—movimiento, marcha, etc.—, descritos bajo el nombre de ataxia frontal, pseudo-ataxia, astasia-abasia, apraxia de la marcha, etc.

2) Cambios psíquicos, que se manifiestan sobre todo por modificaciones en la esfera afectiva y en el carácter. La euforia es el elemento habitualmente dominante; se acompaña de una expansividad que llega a veces hasta verdadera agitación, pudiendo recordar un síndrome hipomaníaco. Por el contrario, otras veces se puede acompañar de apatía y de inercia, a las que se asocia cierta puerilidad, la cual explica la tendencia a ciertas palabras fáciles y a una indiferencia absoluta frente a las exigencias sociales, pudiéndose llegar hasta verdaderas perversiones instintivas. El tono afectivo oscila inseguro entre estados de indiferencia seguidos de violentas descargas emotivas, por ejemplo de irascibilidad.

Conocidos autores en estas investigaciones, como Rylander [100], Penfield [101], Koskoff, Weniger [102], Brickner [103] y otros han llamado poderosamente la atención sobre el hecho de que las transformaciones psíquicas que tienen lugar después de la lobotomía—aislamiento quirúrgico de los lóbulos frontales del resto del sistema nervioso—aparentan ser de poca importancia cuando se les somete a un examen superficial, no así cuando son sometidos a un riguroso examen psicológico con «tests» y pruebas adecuadas antes y después de la operación. En general, todos los autores concluyen que la lobotomía influye de manera permanente en la personalidad. El pensamiento se hace más concreto; se provoca una falta de previsión, acompañada de una disminución en la capacidad de las facultades que permiten pensar sistemáticamente y resolver pro-

[100] Rylander, G., *Observations on mental changes after total lobotomy and after inferior lobotomy:* Acta Psychiatr. et Neurol., sup.60 (1951) p.82.

[101] Penfield, W., o.c.

[102] Koskoff, Y., and Weniger, L. S., *The adverse effect upon a family result from a radical change of personality in one member after frontal lobotomy:* Res. Pub. Ass. Nerv. Ment. Dis., 29 (1950) p.148; Koskoff, Y. D., *Frontal lobotomy in a habitual criminal.* Coloquio Científico Internacional. I Cent. Ramón y Cajal (Madrid 1952).

[103] Brickner, R. M., o.c.

blemas con la ayuda o a la vista de datos o de tesis proporcionadas con anterioridad (conocimientos antecedentes).

En el aspecto afectivo-social se observa una declinación de la función de adaptación al medio, junto con una defectibilidad de la justa apreciación y del «tacto» en las relaciones sociales. Las transformaciones en la esfera volitiva se manifiestan por una disminución de su función inhibidora sobre los niveles inferiores, lo que se traduce en ciertos trastornos psicomotores. Finalmente, es de notar, como secuela permanente de la operación, que la conciencia sensorial que el sujeto tiene de su propio cuerpo se hace menos viva, es decir, como si el sujeto se desentendiese de sí mismo. Al mismo tiempo, la facultad de introspección, y en general toda forma de autoconciencia, disminuye.

En resumen, podemos decir que después de la operación todos los niveles psíquicos quedan deteriorados; que se da una menor diferenciación e integración de la personalidad de la que poseía el sujeto antes de la operación, y, como consecuencia, la capacidad de adaptación disminuye ostensiblemente.

Estas y otras importantes transformaciones en el campo de la personalidad y de la inteligencia van acompañadas de *cambios todavía más ostensibles en la vida emocional.* Después de la operación, la conducta emocional del sujeto aparece con una nota característica de *calma.* Las declaraciones del paciente nos descubren que su experiencia de todas las situaciones emocionales se ha debilitado y se ha hecho más difusa; descubren que todos sus sentimientos se han *despersonalizado,* es decir, no los experimenta como pertenecientes o afectando a su propio yo; sus reacciones de la vida afectiva frente al mundo exterior se encuentran también profundamente modificadas. Los sentimientos brotan, por decirlo así, automáticamente. Se dan como respuestas reflejas a los estímulos y situaciones, es decir, que la respuesta forma con el estímulo como un corto-circuito, sin que los procesos psíquicos superiores, como la deliberación y la inhibición volitiva, intervengan de una manera adecuada en el desarrollo de la respuesta afectiva.

Esto supone que el sujeto que ha sufrido una lobotomía no es dueño de la regulación de su afectividad. En otras palabras, que se hace incapaz de estimular o inhibir voluntariamente el nacimiento o la evolución de sus emociones y que éstas están determinadas por factores situados fuera del yo. Este defecto debe ser considerado como la manifestación de una disminución de la facultad de autodeterminación: en lugar de un *movens,* se ha convertido en un *motum;* en lugar del *homo agens,* se ha convertido en un *homo reagens.*

La euforia es una de las consecuencias más constantes. Se ha atribuído a la falta de tensión emocional. La indiferencia frente al futuro (optimismo, ausencia de iniciativa) y frente al pasado (nada de escrúpulos o remordimientos) y el apego a sacar del momento presente el mayor provecho posible (egoísmo) han inclinado a considerar la *continuidad del yo* como la función primordial de los lóbulos frontales. Esta continuidad, que significa en el sujeto normal un sentirse a cada instante responsable del pasado y del porvenir y que supone un elemento esencial para la valoración moral de sus acciones, es lo que en el lobotomizado ha sufrido una quiebra profunda.

Otra de las características es la extraversión y superficialidad. El sujeto, análogamente a lo que sucede con el embriagado, se hace amigo de todos. En el orden moral parece que el leucotomizado se comporta con arreglo a las normas de su conducta moral previa a la operación, aunque no faltan quienes opinen que las deficiencias psicológicas mencionadas van acompañadas de un déficit en el criterio y la conducta moral.

En los trastornos psíquicos caracterizados por la existencia de tensiones emocionales violentas, la esfera racional se ve invadida y perturbada por dicha tensión, lo que suele traducirse en una sensación de angustia que obstaculiza el desarrollo normal de sus operaciones.

El aislamiento de la vida sensorial en relación con el psiquismo superior tiene igualmente una gran repercusión en el proceso ideativo. La facultad de creación se reduce notablemente. En condiciones normales, la facultad creadora depende de una coordinación funcional de la inteligencia, de la imaginación y de la emotividad, niveles que aparecen ahora como aislados entre sí. Esta disociación de las esferas racional y sensorial implica el que las emociones, representaciones e instintos se sitúen en una posición más o menos aislada con relación al resto de la vida psíquica. Esto, a la luz de los principios psicológicos, significa que la ordenación ejercida por las actividades superiores sobre las reacciones emocionales han perdido su vigor y han quedado bajo el influjo determinante de estímulos exteriores. La vida instintiva toma un carácter predominante, y de esto dan testimonio las muchas manifestaciones inadecuadas de la conducta social de los sujetos.

Este tipo de investigaciones aporta datos de tal interés psicológico, que ante ellos no puede permanecer indiferente el moralista. Una justa apreciación del valor de las conclusiones formuladas por la ciencia experimental y una escrupulosa repulsa de toda divulgación carente de rigor científico, le proporcionará datos de un indudable valor teórico-práctico.

7. *El tratado de las pasiones en la «Suma Teológica»*

Santo Tomás divide su tratado de los actos humanos en dos partes generales. En la primera considera los actos imperados por la voluntad, que se pueden llamar con toda propiedad actos voluntarios y son propios del hombre en cuanto animal racional. En la segunda parte trata de los actos que, movidos por el apetito sensitivo, son comunes al hombre y a los animales y en los que sólo imperfectamente interviene la voluntad; son las llamadas *pasiones.*

El estudio de las pasiones humanas ofrece un doble aspecto a cuál más importante: un aspecto psicológico, ya que constituyen una parte importante en la estructura y desarrollo psíquico de la vida del hombre, y un aspecto moral, por cuanto su regulación recae sobre las virtudes más propiamente morales y estrictamente humanas: la templanza y la fortaleza [101], que regulan de modo directo las pasiones del apetito concupiscible e irascible, respectivamente. Esta ordenación ética de las pasiones se hace incluso imprescindible para el ejercicio de la justicia y la prudencia, pues casi todas las dificultades que la primera encuentra en la regulación de las actividades humanas proceden del influjo de las pasiones, y la misma raíz puede decirse que tienen los obstáculos que

[101] La prudencia es una virtud primordialmente intelectual y sólo secundariamente moral, y, como la justicia, se encuentra también de algún modo en Dios y en los demás seres espirituales.

se ofrecen a la prudencia cuando trata de encontrar e imponer su norma al ejercicio práctico del humano obrar.

Santo Tomás divide el tratado de las pasiones en dos partes. En la primera trata de las pasiones en general (q.22-25), y en la segunda, de cada una de las pasiones en particular (q.26-48). El estudio de las pasiones en general lo hace siguiendo el mismo orden que presidió el tratado de los actos voluntarios considerados en general; es decir, primero se detiene en el análisis psicológico de las mismas (q.22.23 y 25) y después estudia el aspecto moral (q.24). Pero debe tenerse aquí en cuenta que el orden que se establece en el prólogo general de la cuestión 22—aspecto psicológico, división, relación u ordenación de las pasiones entre sí y moralidad de las mismas—no es el que luego se sigue en el texto, en el cual la consideración moral se interpone entre la división y el orden de las pasiones entre sí, con lo cual claramente se interrumpe el desarrollo lógico, puesto que la ordenación debe seguir a la división. Esta alteración del orden en el texto actual posiblemente se deba a un error antiguo en la transcripción de los códices, puesto que en las cuestiones dedicadas al placer y a la tristeza se mantiene el orden que podíamos decir genuino. La consideración psicológica de las pasiones comprende: primero, el estudio de la naturaleza o esencia de las pasiones (q.22); segundo, su división absoluta (q.23), y tercero, la división relativa, es decir, la comparación y ordenación de las pasiones entre sí (q.25).

Después de este análisis general se considera cada una de las pasiones en particular; y como quiera que el apetito sensitivo—principal motor de las pasiones—es doble, concupiscible e irascible, esta segunda parte del tratado se subdivide en dos grandes secciones: en la primera se estudian las pasiones del apetito concupiscible (q.26-39), y en la segunda, las del apetito irascible (q.40-48). Ambos apetitos se caracterizan por tener dos reacciones fundamentales—una positiva o de atracción, otra negativa o de repulsión—, cada una de las cuales es considerada separadamente.

No es necesario que nos detengamos aquí a justificar la división especial que Santo Tomás hace de las pasiones, ya que de ello trata en la cuestión 23. Bástenos por ahora con proponer un esquema general de las cuestiones en que se divide este tratado:

DE LAS PASIONES HUMANAS

I. En general:
- A) Aspecto psicológico:
  - *a)* Su naturaleza y esencia (q.22).
  - *b)* División:
    1. Absoluta (q.23).
    2. Relativa u ordenación mutua (q.25).
- B) Aspecto moral (q.24).

II. En particular:
- A) Del amor:
  - *a)* Del amor propiamente dicho:
    1. Considerado en sí mismo (q.26).
    2. Por razón de su:
       1) Principio o causa (q.27).
       2) Término o efecto (q.28).
  - *b)* De su contrario, el odio (q.29).
- B) Del deseo y su contrario, la huída (q.30).
- C) Del placer:
  - *a)* Del placer propiamente dicho:
    1. Aspecto psicológico:
       1) Su naturaleza (q.31).
       2) Por razón de su:
          α) Causa o principio (q.32).
          β) Término o efecto (q.33).
    2. Aspecto moral (q.34).
  - *b)* De su contrario, la tristeza:
    1. Aspecto psicológico:
       1) Su naturaleza (q.35).
       2) Por razón de su:
          α) Principio (q.36).
          β) Término (q.37).
          γ) Remedio (q.38).
    2. Aspecto moral (q.39).
- D) De la esperanza y su contrario, la desesperación (q.40).
- E) De la audacia y su contrario, el temor:
  - *a)* Del temor:
    1. Considerado en sí mismo (q.41).
    2. Por razón de su causa:
       1) Material (q.42).
       2) Eficiente (q.43).
    3. Por razón de su efecto o término (q.44).
  - *b)* De la audacia (q.45).
- F) De la ira:
  - *a)* Su naturaleza (q.46).
  - *b)* Considerada por razón de su:
    1. Causa o principio (q.47).
    2. Término o efecto (q.48).

B I B L I O G R A F I A

No incluímos en esta bibliografía los tratados generales y comentarios a la *Prima Secundae*, citados en la *Introducción general* a esta parte moral de la *Suma*.

AGUSTÍN, S.: *Confessiones*: ML 32.
— *Soliloquia*: ML 32.
— *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*: ML 40.
— *De civitate Dei*: ML 41.
ALBERTO MAGNO, S.: *De animalibus* (ed. Münster 1916).
ALEJANDRO DE AFRODISIA: *In «De anima»* (ed. Venecia 1502).
ARISTÓTELES: *Ethica Nicomachea* (ed. J. A. Smith y W. D. Ross, Oxford 1908-1931).
— *Rethorica* (ed.cit.).
— *De partibus animalium* (ed.cit.).
— *Problemata* (ed.cit.).
— *De anima* (ed.cit.).
ARNIM, H. VON: *Die drei aristotelischen Ethiken* (Viena 1928).
BAIN, A.: *The emotions and will* (Loudon 1859).
BALDWIN, J.: *The origin of emotional expression*: Psychol. Rev., 1 (1874).
BOECIO: *De consolatione philosophiae*: ML 64.
BRENTANO, F.: *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des Menschlichen Geistes* (Leipzig 1911).
BRETT, G. S.: *A history of psychology, ancient and patristic* (New York 1912-1921).
BRICKNER, R. M.: *Intellectual functions of the frontal lobes: A study of a man after partial bilateral frontal lobectomy* (New York 1936).
CANNON, W.: *Bodily changes in pain, hunger, fear and rage. An account of recent researches in to the functions of emotional excitement* (New York 1915, ed. 1929).
— *The James-Lange theory of emotions: A critical examination and an alternative theory*: Amer. J. Psychol., 39 (1927).
— *Again the James-Lange and the thalamic theories of emotion*: Psychol. Rev., 38 (1931).
CASIANO: *Collationes*: ML 49.
CASSIRER, H.: *Aristoteles' schrift' von der Seehle'* (Tübinge 1932).
CICERÓN: *Tusculanae quaestiones* (ed. Leipzig 1918).
COPE, E. M., and SANDYS, J. E.: *Rethoric*. Introduction. (London and Cambridge 1876).
— *Rethoric*. Comment. (Cambridge 1877).
CORVEZ, M., O. P.: *Les passions*: Somme Théologique, trad. y comment. franc. .de la Revue des Jeunes (París 1933).
CRAWFORD, M. P.; FULTON, J.; JACOBSEN, C., and WOLFE, J.: *The Frontal Lobes* vol.27 (Baltimore 1948).

CUESTA, S., S. I.: *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín* (Madrid 1945).
DARWIN, C.: *The expressions of emotions in man and animals* (New York 1890).
DELAY, J.: *Les dérèglements de l'humeur* (París 1946).
— *Les dissolutions de la mémoire* (París 1942).
DESCARTES: *Les passions de l'ame* (París 1650).
DIELS, H.: *Fragmente der Vorsokratiker* (Berlín 1912).
DIÓGENES LAERCIO: *De vitis, dogmatibus et apoglematibus clarorum philosophorum* (ed. Leipzig 1759).
ESCIPIÓN CLARAMONCIO: *De conieclandis cuiusque moribus et habitantibus animi affectibus* (Helmtadt 1665).
ESPINOSA: *Ethica ordine geometrico demonstrata* (ed. Amsterdam 1867).
FESTUGIERE, A. J.: *Le plaisir*. Ethic. Nic. traducc. y notas (París 1936).
FILOPÓN: *In «De anima»* (ed. Venecia 1547).
FREEMAN, W., and WATTS, J. W.: *Psychosurgery* (Springfield 1951).
FULTON, J.: *Functional localization in relation to frontal lobotomy* (Oxford 1949).
GALENO: *Opera omnia* (ed. Basilea 1549).
GARDINER, H. N.: *Affective psychology in ancien writers after Aristoteles*: Psychol. Rev., 26 (1919).
GASKELL, W. H.: *The involuntary nervous system* (New York 1916).
GATTEGNO, C.: *Psychologie de l'affectivité et éducation à l'amour* (Neuchâtel 1952).
GREGORIO NISENO, S.: *De hominis opificio*: MG 46.
HARTLEY, D.: *Observations on man. Conlecturae quaedam de sensu, motu et idearum generatione* (1731).
HARTMANN, N.: *Die Wertdimensionem der Nichomachischen Ethik* (Berlín 1944).
HEAD, H., and HOLMES, G.: *Sensory disturbances from cerebral lesions*: Brain, 34 (1911).
HIPÓCRATES: *De morbo sacro* (ed. Francfort 1596).
— *De natura hominis* (ed.cit.).
— *De carnibus* (ed.cit.).
HOBBES, TH: *Human nature of the fundamental elements of policy* (1840).
HUME, D.: *A teatrise of human nature* (London 1739-1740).
— *Inquiry concerning human understanding* (London 1748).
IRENEO, S.: *Adversus haereses*: MG 7.
JAMES, W.: *What is an emotion*. Mind, 9 (1884).
— *Principles of psychology* (1890).
JANVIER, E., O. P.: *Exposition de la morale catholique*. 3. Les passions (París 1905).
KANT, E.: *Anthropologie in pragmatischer Hinschit* (Könnisberg 1798).
KOSKOFF, Y. D., and WENINGER, L. F.: *The adverse effect upon a family result in from a radical change of personality in one member after frontal lobotomy*: Res. Pub. Ass. ner. ment. dis., 148 (1950).
KRAUS, O.: *Neue studien zur Aristotelischen Rethorik* (Halle 1907).
KÜLPE, O.: *Vorlesung über psychologie* (Leipzig 1922).
LAMARK, J. B.: *Philosophie Zoologique* (ed. Matins 1809).
LANGE, C.: *Ueber Gemüthsbewegungen*, trad. alemana de Om Sinsberaegelser (Kjbenk 1885).
LANGLEY, J. N.: *The autonomic nervous system* (Cambridge 1921).
LEIBNITZ: *Monadologie* (Frankfort 1720).

LEIBNITZ: *Principes de la nature et de la grace fondés en raison* (ed. París 1802).
LOCKE, J.: *An essai concerning human understanding* (London 1690).
LOTZE, R. H.: *Medizinische psychologie oder physiologie der Seehle* (1852).
LUND, F. H.: *Emotions* (New York 1939).
MASS, J. G. F.: *Versuche über die Leidenschaften* (1805).
— *Versuche über die Gefhüle* (1812).
MCCOSH, J.: *The emotions* (1880).
Mettler, F. A. y Columbia Greystone Associales.: Selective partial ablation of the frontal cortex (New York 1949).
MIGNE, J. P.: *Dictionnaire des facultés intellectuelles et affectives de l'âme* 39 (ed. 1857).
MONIZ, E.: *Les premières tentatives operatoires dans le traitement de certains psychoses:* Encephale, 31 (1936).
MOORE, T. V.: *The nature and treatment of mental disorders* (New York 1943).
— *Personal mental hygiene* (New York 1944).
NOBLE, H. D., O. P.: *Les passiones dans la vie morale* (París 1931-1932).
NEMESIO DE EMESA.: *De natura hominis* (ed. G. Valla, Lyón 1538).
PENFIELD, W., and TH. RASMUSSEN: *The cerebral cortex of man. A clinical study of localization of function* (New York 1950).
RIBOT, TH.: *Essai sur les passions* (París 1907).
— *La lógica de los sentimientos.* Traduc. de R. Rubio (Madrid, sin fecha).
— *La psicología de los sentimientos.* Traduc. de R. Rubio (Madrid, 1924).
ROF CARBALLO, J.: *Cerebro interno y mundo emocional* (Madrid 1952).
RUCKMICH, C. A.: *Psychology of feeling and emotion* (New York 1936).
RYLANDER, G.: *Observations on mental changes after total lobotomy and after inferior lobotomy:* Acta Psychiat. et Neurol. Sup. 82 (1951).
SERGI, G.: *Sulla nuova teoria della emozioni:* Riv. di Sociol., 3 (1896).
— *Las emociones.* Traduc. J. Besteiro (Madrid 1905).
SIMPLICIO: *In «De anima»* (ed. Venecia 1549).
SPENCER, H.: *Principles of psychology* (London 1855).
SPENGEL, L.: *Rethoric.* Comment. y notas (Leipzig 1867).
SUÁREZ, F., S. I.: *De passionibus et de habitibus virtuosis et vitiosis* (ed. Vives, París 1856-1878), t.4.
TEMISTIO: *In «De anima»* (ed. Venecia 1502).
TEOFRASTO: *De sensu et sensibilibus* (ed. Didot, París 1866).
TERTULIANO: *De anima:* ML 2.
TITCHENER, EB.: *An historical note on the James-Lange theory of emotion:* Amer. J. Psychol., 25 (1914).
— *Lectures on the elementary psychology of feeling and emotion* (New York 1924).
UBEDA PURKISS, M., O. P.: *Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones:* La Ciencia Tomista, 248-250 (1953-1954).
WOLFF, CH.: *Psychologia empirica methodo scientifica pertractata* (Franckfort 1732).
WUNT, W.: *Grundiss der Psychologie* (ed. ital. 1896).
— *Grundzüge der physiologische psychologie* (ed. 1902-1903).
ZELLER, E.: *Die philosophie der Gricchen* (Berlín 1921).

INTRODUCCION A LA CUESTION 22

DEL SUJETO DE LAS PASIONES DEL ALMA

Se suele decir que en esta cuestión Santo Tomás pregunta por la naturaleza o esencia de las pasiones, aunque explícitamente trata sólo del sujeto, que sabemos tiene razón de causa material. Y siendo ésta la menos inteligible de las causas, parece absurdo hablar de ella en primer lugar cuando se intenta determinar la esencia o definición de las pasiones. Pero se debe tener en cuenta que la pasión es esencialmente un acto o movimiento del móvil y que, por consiguiente, debe definirse ante todo por orden a él, su sujeto.

La pasión implica un doble elemento: formal o psicológico y material o secundario, que consiste en su componente orgánico. La pasión, por tanto, se refiere más bien al alma que al cuerpo, ya que se trata primordialmente no de un fenómeno fisiológico, sino psíquico. Es el alma el sujeto de las pasiones, mas no en cuanto espiritual o racional, sino reduplicativamente en cuanto *alma*, es decir, en cuanto principio animador e informante del cuerpo (a.1). Ahora bien, no puede ser la misma esencia del alma el sujeto inmediato de las pasiones, como tampoco lo es de ninguna operación; la inmutación pasional la ha de recibir en alguna de sus potencias, que ya sabemos son de dos géneros: cognoscitivas y apetitivas. Concedido que el sujeto de las pasiones sea una potencia o facultad apetitiva (a.2), cabe aún preguntar si esa facultad pertenece al apetito superior o voluntad o al apetito sensitivo (a.3).

El concepto de pasión en su sentido más propio implica recepción de algo perjudicial con pérdida en el sujeto de una cualidad que le era conveniente [1], y así es evidente que no le conviene al alma sino accidentalmente, en cuanto que es el compuesto el que padece. Ahora bien, este modo de ser atraído, propio de la pasión, le conviene mejor a la potencia apetitiva que a la aprehensiva. La primera, en efecto, es esencialmente pasiva, es atraída por el objeto, llevada a él, mientras que la potencia cognoscitiva aprehende su objeto propio, le trae hacia sí [2].

Y como la potencia apetitiva es de doble clase, conforme al doble apetito superior y sensitivo, en el artículo último pregunta Santo Tomás a cuál de ellos le conviene más propiamente la pasión. El apetito sensitivo es una facultad orgánica que radica en el compuesto y se localiza en un órgano determinado del cuerpo, por lo que padece también las inmutaciones del órgano. Una inmutación de doble orden se realiza, por tanto, en ella, como en toda potencia orgánica: a) *espiritual* o *psíquica*, como la que conviene a las potencias aprehensivas sensitivas al recibir la intención del objeto sensible [3], y b) *natural, corporal* o *fisiológica, fisicoquími-*

[1] I-2 q.22 a.1 c.
[2] Ibid., a.2 c.
[3] Ibid., ad 3.

ca, en virtud de la cual el órgano reacciona bajo el influjo de un estímulo adecuado [4]. Este segundo modo de inmutación, aunque se encuentra en las potencias orgánicas cognoscitivas o aprehensivas, es de manera muy especial propio de las apetitivas, ya que las actividades del apetito sensitivo dependen inmediatamente de las condiciones de los órganos en los cuales se da la alteración o reacción propia de la pasión. Además, puesto que la potencia apetitiva orgánica es de capacidad particular y limitada, fácilmente puede ser atraída por los objetos sensibles particulares, y por lo mismo puede ser inmutada por muchos objetos, siendo, por tanto, fácilmente dominada por esos objetos a los cuales tiende. Así vemos por experiencia cómo los animales de modo natural e instintivo tienden necesariamente a apetecer los objetos sensibles deleitables y a rechazar los desagradables.

La voluntad o apetito racional, por el contrario, al ser potencia inorgánica y puramente espiritual, ni es directamente alterable ni tampoco puede sufrir por influjo de los órganos corporales, de los cuales es intrínseca y esencialmente independiente. Además, la voluntad sólo es movida natural y necesariamente por el bien en común o bienaventuranza [5]; respecto de los otros objetos es totalmente libre e invencible por razón de su capacidad infinita, fundada en su inmaterialidad o espiritualidad. Por eso, aunque el bien espiritual y universal, que es el objeto propio de la voluntad, sea más excelente y más *fuerte* que el simple bien corporal y particular, objeto propio del apetito sensitivo, éste, respecto de su objeto propio, es más pasible que la voluntad respecto del suyo. Así advierte el santo Doctor que la intensidad de la pasión no sólo depende de la eficacia del objeto estimulante, sino también y principalmente de la capacidad retentiva o «pasividad» del paciente [6].

El sujeto propio completo de la pasión propiamente dicha es, pues, el órgano animado por la potencia apetitiva. La pasión formal y primordialmente conviene a la misma potencia apetitiva, y material y secundariamente conviene al órgano, por razón de sus condiciones de alterabilidad y transmutabilidad; es decir, conviene al compuesto en cuanto que es alterable [7], y sólo accidentalmente, por redundancia, le conviene al alma en razón de la potencia apetitiva sensitiva.

CUESTION 22

(In tres articulos divisa)

De subiecto passionum animae

Del sujeto de las pasiones del alma

Después de haber tratado de los actos humanos, debemos estudiar las pasiones del alma, primero en general y luego en particular. En la consideración general de las pasiones deben examinarse cuatro cuestiones;

Post hoc considerandum est de passionibus animae (cf. q.6. introd.): et primo, in generali; secundo, in speciali (q.26). In generali autem, quatuor occurrunt circa eas consideranda: primo quidem, de subiecto earum; secundo, de differentia earum (q.23); tertio, de comparatione earum ad invicem (q.25); quarto, de malitia et bonitate ipsarum (q.24).

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: utrum aliqua passio sit in anima.

Secundo: utrum magis in parte appetitiva quam in apprehensiva.

Tertio: utrum magis sit in appetitu sensitivo quam in intellectivo, qui dicitur voluntas.

[4] Ibid.
[5] Cf. 1-2 q.10 a.1-2.
[6] 1-2 q.22 a.3 ad 2.
[7] Ibid., a.1 ad 3.

primera, el sujeto; segunda, su mutua diferencia; tercera, la comparación de las pasiones entre sí; cuarta, su malicia y bondad. Sobre el sujeto de las pasiones se han de considerar tres puntos:

Primero: si existe alguna pasión en el alma.

Segundo: si se halla en la parte apetitiva del alma o en la aprehensiva.

Tercero: si reside en el apetito sensitivo o en el intelectivo, llamado voluntad.

ARTICULO 1

Utrum aliqua passio sit in anima [8]

Si existe alguna pasión en el alma

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla passio sit in anima.

1. Pati enim est proprium materiae. Sed anima non est composita ex materia et forma, ut in Primo habitum est (q.75 a.5). Ergo nulla passio est in anima.

2. Praeterea, passio est motus, ut dicitur in III "Phisyc." [1]. Sed anima non movetur, ut probatur in I "De anima" [2]. Ergo passio non est in anima.

3. Praeterea, passio est via in corruptionem: nam "omnis passio, magis facta, abiicit a substantia", ut dicitur in libro "Topicorum" [3]. Sed anima est incorruptibilis. Ergo nulla passio est in anima.

Sed contra, est quod Apostolus dicit, ad Rom. 7,5: "Cum essemus in carne, passiones peccatorum, quae per legem erant, operabantur in membris nostris". Peccata autem sunt proprie in anima. Ergo et passiones, quae dicuntur "peccatorum", sunt in anima.

Dificultades. Parece que no hay pasión alguna en el alma.

1. Padecer es propio de la materia. Pero el alma no está compuesta de materia y forma, según ya se ha demostrado. Luego no hay ninguna pasión en el alma.

2. La pasión es un movimiento, según dice el Filósofo. Pero el alma no es movida, conforme prueba también Aristóteles. Luego no hay pasiones en el alma.

3. La pasión es un proceso hacia la corrupción, porque "toda pasión acrecentada altera la substancia", como dice el Filósofo. Pero el alma es incorruptible. Luego no hay ninguna pasión en el alma.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Mientras estábamos en la carne, las pasiones de los pecados, que eran por la ley, obraban en nuestros miembros". Mas los pecados están propiamente en el alma. Luego también las pasiones que se refieren a los pecados están en el alma.

[8] *Sent.* 3 d.15 q.2 a.1 q.2; *De verit.* q.26 a.1.2.
[1] C.3 n.2 (Bk 202a25); S.Th., lect.5.
[2] C.3 n.3 (Bk 406a12); S.Th., lect.6.
[3] L.6 c.6 n.21 (Bk 145a3).

Respuesta. "Padecer" se puede entender en tres sentidos: uno común, en cuanto que todo recibir es padecer, aunque nada se substraiga de la cosa; como si dijésemos que el aire padece cuando es iluminado. Aunque en este sentido se trate más bien de ser perfeccionado que de padecer.—En otro sentido se dice propiamente padecer, cuando se recibe una cosa con substracción de otra. Esto tiene lugar de dos modos: uno, cuando se substrae a la cosa lo que no le es conveniente, y así el dar salud al cuerpo de un animal se dice padecer, porque recibe la salud librándose de la enfermedad; o bien cuando sucede lo contrario; y así se dice padecer porque se recibe la enfermedad perdiendo la salud, siendo éste el modo más propio de pasión. Pues se dice padecer por cuanto una cosa es arrastrada hacia el agente; y lo que es conveniente a una cosa y se separa de ella parece ser lo que más es arrastrado por otro. De igual modo que—según dice el Filósofo—, cuando de lo menos noble se engendra lo más noble, hay generación en sentido absoluto y corrupción sólo relativamente; y viceversa, cuando de lo más noble se engendra lo menos noble.

En estos tres sentidos se da la pasión en el alma. Así, en el sentido de mera recepción, se dice que "sentir y entender es un cierto padecer". Mas la pasión acompañada de substracción no existe sino por transmutación corporal. De ahí que la pasión sólo puede convenir al alma accidentalmente, es decir, en cuanto que el compuesto padece. Pero también en esto hay diversidad de modos, pues cuando esta transmutación se hace a un estado peor que el primero, tiene más propiamente carácter de pasión que cuando se realiza hacia un estado mejor. Por eso en la tristeza se da más propiamente que en la alegría la razón de pasión.

Respondeo dicendum quod "pati" dicitur tripliciter. Uno modo, communiter, secundum quod omne recipere est pati, etiam si nihil abiciatur a re: sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur. Hoc autem magis proprie est perfici, quam pati.—Alio modo dicitur pati proprie quando aliquid recipitur cum alterius abiectione. Sed hoc contingit dupliciter. Quandoque enim abiicitur id quod non est conveniens rei: sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem, aegritudine abiecta.—Alio modo, quando e converso contingit: sicut aegrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas, sanitate abiecta. Et hic est propriissimus modus passionis. Nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem: quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi. Et similiter in I "De generat." [4] dicitur quod, quando ex ignobiliori generatur nobilius, est generatio simpliciter, et corruptio secundum quid: e converso autem, quando ex nobiliori ignobilius generatur.

Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem tantum, dicitur quod "sentire et intelligere est quoddam pati" [5]. Passio autem cum abiectione non est nisi secundum transmutationem corporalem: unde passio proprie dicta non potest competere animae nisi per accidens, inquantum scilicet compositum patitur. Sed et in hoc est diversitas: nam quando huiusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius. Unde tristitia magis proprie est passio quam laetitia.

[4] C.3 n.9 (BK 318b2); S.TH., lect.8.
[5] Cf. ARISTOT., *De anima* l.1 c.5 n.8 (BK 410a25); S.TH., lect.12.

Ad primum igitur dicendum quod pati, secundum quod est cum abiectione et transmutatione, proprium est materiae: unde non invenitur nisi in compositis ex materia et forma. Sed pati prout importat receptionem solam, non est necessarium quod sit materiae, sed potest esse cuiuscumque existentis in potentia. Anima autem, etsi non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid potentialitatis, secundum quam convenit sibi recipere et pati, secundum quod intelligere pati est, ut dicitur in III "De anima" [6].

Ad secundum dicendum quod pati et moveri, etsi non conveniat animae per se, convenit tamen ei per accidens, ut in I "De anima" [7] dicitur.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de passione quae est cum transmutatione ad deterius. Et huiusmodi passio animae convenire non potest nisi per accidens: per se autem convenit composito, quod est corruptibile.

Soluciones. 1. Padecer, en cuanto tiene lugar con pérdida y transformación, es propio de la materia, y por eso no se da sino en los compuestos de materia y forma. Pero padecer, en cuanto sólo implica recepción, no es necesariamente propio de la materia, sino que puede darse en cualquier ser existente en potencia. Y el alma, aunque no sea compuesta de materia y forma, tiene, sin embargo, algo de potencialidad, según la cual le conviene recibir y padecer, en el sentido en que entender es padecer, conforme afirma el Filósofo.

2. Padecer y ser movida, aunque no convenga al alma directa y esencialmente, le conviene indirecta y accidentalmente, como dice el Filósofo.

3. Ese razonamiento se refiere a la pasión que tiene lugar con transformación hacia lo que es peor; y semejante pasión no puede convenir al alma, a no ser accidentalmente, pues propiamente sólo conviene al compuesto, que es el corruptible.

ARTICULO 2

Utrum passio magis sit in parte appetitiva quam in apprehensiva [a]

Si la pasión reside en la parte apetitiva del alma más bien que en la aprehensiva

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod passio magis sit in parte animae apprehensiva quam in parte appetitiva.

1. Quod enim est primum in quolibet genere, videtur esse maximum eorum quae sunt in genere illo, et causa aliorum, ut dicitur in II "Metaphys." [8]. Sed passio prius invenitur in parte apprehensiva quam in parte appetitiva: non enim patitur pars appetitiva, nisi passione praecedente

Dificultades. Parece que la pasión reside en la parte aprehensiva del alma más bien que en su parte apetitiva.

1. Lo que es primero en cada género parece ser lo máximo de cuanto está en ese género y su causa, como dice el Filósofo. Ahora bien, la pasión se encuentra antes en la parte aprehensiva que en la apetitiva, pues no padece ésta a no preceder pasión en aquélla. Luego la pasión reside

[6] C.4 n.9 (BK 429b25); S.TH., lect.9.
[7] C.3 n.7 (BK 406b5); S.TH., lect.6.
[8] I *a* c.1 n.5 (BK 993b24); S.TH., l.2 lect.2.
[a] *Sent.* 3 d.15 q.2 a.1 q.ª2; *De verit.* q.26 a.3; *De div. nom.* c.2 lect.4; *Ethic.* 2 lect.5.

más bien en la parte aprehensiva del alma que en su parte apetitiva.

2. Lo que es más activo parece ha de ser menos pasivo, pues la acción se opone a la pasión. Pero la parte apetitiva del alma es más activa que la aprehensiva. Luego parece que la pasión existe preferentemente en la parte aprehensiva.

3. Así como el apetito sensitivo es una virtud o potencia en órgano corporal, así también lo es la potencia aprehensiva sensitiva. Pero la pasión del alma tiene lugar, propiamente hablando, por una transmutación corporal. Luego no hay motivo para que la pasión se realice más bien en la parte apetitiva sensitiva que en la aprehensiva sensitiva.

Por otra parte, dice San Agustín que "los movimientos del ánimo que los autores griegos llaman "pathe", y los latinos—como Cicerón—perturbaciones, los llaman algunos afecciones o afectos, y otros, más expresivamente, como en griego, pasiones". De lo cual se infiere que las pasiones del alma son lo mismo que los afectos. Pero es claro que éstos pertenecen a la parte apetitiva del alma y no a la aprehensiva. Luego también las pasiones residen en la parte apetitiva más bien que en la aprehensiva.

Respuesta. Como ya se ha dicho, el nombre de pasión implica que el paciente sea atraído hacia el agente; y el alma es más atraída hacia un objeto por la potencia apetitiva que por la aprehensiva, pues por la primera el alma dice orden a las cosas como son en sí mismas. Por eso dice el Filósofo que "el bien y el mal", que son los objetos de la potencia apetitiva, "existen en las cosas mismas". En cambio, la potencia aprehensiva no es atraída hacia una cosa por lo que ésta es en sí misma, sino que la conoce según la intención que

in parte apprehensiva. Ergo passio est magis in parte apprehensiva quam in parte appetitiva.

2. Praeterea, quod est magis activum, videtur esse minus passivum: actio enim passioni opponitur. Sed pars appetitiva est magis activa quam pars apprehensiva. Ergo videtur quod in parte apprehensiva magis sit passio.

3. Praeterea, sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita et vis apprehensiva sensitiva. Sed passio animae fit, proprie loquendo, secundum transmutationem corporalem. Ergo non magis est passio in parte appetitiva sensitiva quam in apprehensiva sensitiva.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in IX "De civ. Dei" [9], quod "motus animi, quod Graeci "pathe", nostri autem quidam, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut in Graeco habetur, expressius passiones vocant". Ex quo patet quod passiones animae sunt idem quod affectiones. Sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitivam, et non ad apprehensivam. Ergo et passiones magis sunt in appetitiva quam in apprehensiva.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est (a.1), in nomine passionis importatur quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt: unde Philosophus dicit, in VI "Metaphys." [10], quod "bonum et malum", quae sunt obiecta appetitivae potentiae, "sunt in ipsis rebus". Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam

[9] C.4: ML 41,258.
[10] L.5 c.4 n.1 (BK 1027b25); S.Th., 1,6 lect.4.

secundum intentionem rei, quam in se habet vel recipit, secundum proprium modum. Unde et ibidem dicitur quod "verum et falsum", quae ad cognitionem pertinent, "non sunt in rebus, sed in mente". Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quam in parte apprehensiva.

Ad primum ergo dicendum quod e contrario se habet in his quae pertinent ad perfectionem, et in his quae pertinent ad defectum. Nam in his quae ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad unum primum principium, cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum: sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum, cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. Sed in his quae ad defectum pertinent, attenditur intensio non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum a perfecto: quia in hoc ratio privationis et defectus consistit. Et ideo quanto minus recedit a primo, tanto est minus intensum: et propter hoc, in principio semper invenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur. Passio autem ad defectum pertinet: quia est alicuius secundum quod est in potentia. Unde in his quae appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, invenitur parum de ratione potentiae et passionis: in aliis autem consequenter, plus. Et sic etiam in priori vi animae, scilicet apprehensiva, invenitur minus de ratione passionis.

Ad secundum dicendum quod vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus. Et hoc habet ex hoc ipso ex quo habet quod sit magis passiva, scilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem ut est in seipsa: per actionem enim exteriorem pervenimus ad consequendas res.

Ad tertium dicendum quod, sic-

de la cosa tiene en sí o recibe según su modo propio. Por eso en el mismo pasaje se dice que "lo verdadero y lo falso", que pertenecen al conocimiento, "no están en las cosas, sino en la mente". Es evidente, por tanto, que la razón de pasión se encuentra más en la parte apetitiva del alma que en la aprehensiva.

Soluciones. 1. La intensidad se da en sentido inverso en lo concerniente a la perfección y en lo concerniente al defecto. En lo que concierne a la perfección se gradúa por la aproximación a un primer principio único, al cual cuanto más se le aproxima algo, tanto mayor es la intensidad de su perfección; como la intensidad de lo lúcido se estima por su aproximación a lo sumamente luminoso, a lo cual, cuanto una cosa más se acerca, tanto es más lúcida. Pero, en lo concerniente al defecto, la intensidad se aprecia no por aproximación a lo sumo, sino por su separación de lo perfecto, pues en esto consiste la razón de privación y defecto; y, por lo tanto, cuanto menos se aparta de lo que es primero, tanto es menos intenso. Por eso al principio siempre es pequeño el defecto, aumentando después progresivamente. Ahora bien, la pasión pertenece al orden de lo defectuoso, puesto que afecta a un ser en cuanto que está en potencia. De ahí que en aquellos seres que más se aproximan a lo que es primero en la perfección, que es Dios, se encuentre menos la razón de potencia y de pasión, y viceversa. E igualmente se da menos la razón de pasión en la primera facultad del alma, es decir, en la aprehensiva.

2. Se dice que la potencia apetitiva es más activa porque es el principio primordial del acto exterior; lo que le compete por lo mismo que es más pasiva, es decir, por cuanto dice orden al objeto tal como es en sí mismo, pues por la acción exterior venimos a conseguir los objetos.

3. Como ya se ha dicho, el órgano

del alma puede sufrir transmutación de dos maneras: una, espiritual, en cuanto recibe la intención del objeto, lo que se da directa y esencialmente en el acto de la potencia aprehensiva sensitiva; como se observa en el ojo, que es inmutado por las cosas visibles sin recibir su color y sí sólo la intención del color. El otro modo de transmutación es el que se da en el órgano por razón de su disposición natural, por ejemplo, calentándose o enfriándose o sufriendo otra alteración análoga; modificación esta accidental al acto de la facultad aprehensiva de lo sensible, como la del ojo, que se fatiga por la intensidad de la mirada o se inutiliza por exceso de luz. Pero la transmutación se ordena directa y esencialmente al acto del apetito sensitivo; por cuya razón en la definición de los movimientos de la parte apetitiva se pone como elemento material una transmutación natural del órgano. Así se dice que "la ira es un ardor de la sangre en el corazón". Es, pues, evidente que la razón de pasión se da más en el acto de la potencia apetitiva sensitiva que en el acto de la potencia aprehensiva sensitiva, aunque ambas son actos de un órgano corporal.

ut in Primo dictum est (q.78 a.3), dupliciter organum animae potest transmutari. Uno modo, transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei. Et hoc per se invenitur in actu apprehensivae virtutis sensitivae: sicut oculus immutatur a visibili, non ita quod coloretur, sed ita quod recipiat intentionem coloris. Est autem alia naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem: puta quod calefit aut infrigidatur, vel alio simili modo transmutatur. Et huiusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivae virtutis sensitivae: puta cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis. Sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur huiusmodi transmutatio: unde in definitione motuum appetitivae partis, materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi; sicut dicitur quod "ira est accensio sanguinis circa cor" [11]. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in actu sensitivae virtutis appetitivae, quam in actu sensitivae virtutis apprehensivae, licet utraque sit actus organi corporalis.

ARTICULO 3

Utrum passio sit magis in appetitu sensitivo quam in intellectivo, qui dicitur voluntas [a]

Si la pasión reside en el apetito sensitivo más bien que en el intelectivo, llamado voluntad

Dificultades. Parece que la pasión no se encuentra en el apetito sensitivo más bien que en el intelectivo.

1. Dice Dionisio que "Hieroteo fué instruído por inspiración divina, no sólo aprendiendo, sino también padeciendo las cosas divinas". Pero la pa-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod passio non magis sit in appetitu sensitivo quam in appetitu intellectivo.

1. Dicit enim Dionysius, 2 cap. "De div. nom." [12], quod Hierotheus "ex quadam est doctus diviniore inspiratione, non solum

[11] Cf. ARISTOT., *De anima* 1 c.1 n.11 (BK 403a31); S.TH., lect.2.
[12] § 9: MG 3,648; S.TH., lect.4.
[a] 1 q.20 a.1 ad 1; *Sent.* 3 d.15 q.2 a.1 q.2; 4 d.49 q.3 a.1 q.2 ad 1; *De verit.* q. a.3; *Ethic.* 2 lect.5.

discens, sed etiam patiens divina". Sed passio divinorum non potest pertinere ad appetitum sensitivum, cuius obiectum est bonum sensibile. Ergo passio est in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

2. Praeterea, quanto activum est potentius, tanto passio est fortior. Sed obiectum appetitus intellectivi, quod est bonum universale, est potentius activum quam obiectum appetitus sensitivi, quod est bonum particulare. Ergo ratio passionis magis invenitur in appetitu intellectivo quam in appetitu sensitivo.

3. Praeterea, gaudium et amor passiones quaedam esse dicuntur. Sed haec inveniuntur in appetitu intellectivo, et non solum in sensitivo: alioquin non attribuerentur in Scripturis Deo et angelis. Ergo passiones non magis sunt in appetitu sensitivo quam in intellectivo.

sión de las cosas divinas no puede pertenecer al apetito sensitivo, cuyo objeto es el bien sensible. Luego se da la pasión en el apetito intelectivo, como se da en el sensitivo.

2. Cuando lo activo es más potente, tanto más fuerte es la pasión. Pero el objeto del apetito intelectivo, que es el bien universal, tiene una acción más poderosa que el objeto del apetito, que es el bien particular. Luego la razón de pasión se halla más bien en el apetito intelectivo que en el sensitivo.

3. El gozo y el amor se dice que son pasiones. Mas éstas se encuentran en el apetito intelectivo y no solamente en el sensitivo, pues de lo contrario no se atribuirían en las Sagradas Escrituras a Dios y a los ángeles. Luego las pasiones no residen más en el apetito sensitivo que en el intelectivo.

Sed contra est quod dicit Damascenus, in II libro [13], describens animales passiones. Passio est motus appetitivae virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali. Et aliter: Passio est motus irrationalis animae per suspicionem boni vel mali".

Por otra parte, dice San Juan Damasceno describiendo las pasiones de los animales: "La pasión es un movimiento de la virtud apetitiva sensible en la imaginación del bien o del mal". Y de otro modo: "La pasión es un movimiento irracional del alma por la conjetura de un bien o un mal".

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est (a.1), passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis. Quae quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi; et non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis: quia huiusmodi appetitus non est virtutis alicuius organi. Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi; ut etiam patet per definitiones Damasceni inductas (in "Sed contra").

Respuesta. Según lo ya dicho, la pasión se halla propiamente donde hay transmutación corporal, la cual se encuentra en los actos del apetito sensitivo, no sólo espiritual, como ocurre en la aprehensión sensible, sino también natural. Mas en el acto del apetito intelectivo no se requiere transmutación corporal, porque este apetito no es virtud de ningún órgano. Por lo cual es evidente que la razón de pasión se halla más propiamente en el acto del apetito sensitivo que en el acto del apetito intelectivo, como también es claro por las definiciones, ya expuestas, del Damasceno.

Ad primum ergo dicendum quod

Soluciones. 1. Por "pasión de las

[13] *De fide orth.* c.22: MG 94,941.

cosas divinas" se entiende allí la inclinación a ellas y la unión a las mismas por el amor; lo cual tiene lugar sin modificación corporal.

2. La magnitud de la pasión no sólo depende de la virtud del agente, sino también de la pasividad del paciente, puesto que los seres que son de fácil pasividad padecen mucho aun de parte de los poco activos. Por lo tanto, aunque el objeto del apetito intelectivo sea más activo que el del apetito sensitivo, éste es, sin embargo, más pasivo.

3. El amor, el gozo y otras pasiones semejantes, cuando se atribuyen a Dios, a los ángeles o a los hombres en cuanto al apetito intelectivo, significan el simple acto de la voluntad con un efecto semejante al de la pasión, aunque sin ella. Por eso dice San Agustín: "Los santos ángeles castigan sin ira y socorren sin compasión de la miseria; y, sin embargo, en el lenguaje usual humano se les aplican los nombres de estas pasiones por cierta semejanza de operación, no por debilidad en sus afectos".

"passio divinorum" ibi dicitur affectio ad divina, et coniunctio ad ipsa per amorem: quod tamen fit sine transmutatione corporali.

Ad secundum dicendum quod magnitudo passionis non solum dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis: quia quae sunt bene passibilia, multum patiuntur etiam a parvis activis. Licet ergo obiectum appetitus intellectivi sit magis activum quam obiectum appetitus sensitivi, tamen appetitus sensitivus est magis passivus.

Ad tertium dicendum quod amor et guadium et alia huiusmodi, cum attribuuntur Deo vel angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus, absque passione. Unde dicit Augustinus, IX "De civ. Dei" [14]**: "Sancti angeli et sine ira puniunt et sine miseriae compassione subveniunt. Et tamen, istarum nomina passionum, consuetudine locutionis humanae, etiam in eos usurpantur, propter quandam operarum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem."**

[14] C.5: ML 41,267.

INTRODUCCION A LA CUESTION 23

DE LA DIFERENCIA DE LAS PASIONES ENTRE SI

Santo Tomás establece la clasificación de las pasiones siguiendo un estricto criterio lógico y científico. Lógico, porque su división sigue al estudio de la naturaleza de las pasiones, y científico, porque, prescindiendo de toda distinción accidental y numérica—impropias de la ciencia, que es de lo universal—, establece una distinción genérica y específica que se refiere a la esencia de la pasión como el género y la última diferencia. Santo Tomás en esta cuestión propone: 1) los principios o criterios de división (a.1-3), y 2) aplica tales principios y divide *de facto* las pasiones del alma en once especies (a.4). Respecto al primer punto, sienta tres criterios de distinción, uno para la división genérica que se establece en razón de la diversidad del sujeto próximo *(quo)* (a.1), y otros dos para la división específica: el principio de contrariedad aplicado al movimiento pasional (a.2) y el de su objeto propio y formal (a.3).

La razón por la cual Santo Tomás establece este triple principio estriba en el hecho de que las pasiones implican en primer lugar una cierta pasividad o receptividad, y en segundo lugar son movimientos y también actos. En la pasión cabe, por tanto, una triple consideración: *a)* en cuanto pasividad; *b)* por razón del movimiento mismo; *c)* en cuanto actos. De estos tres modos de distinción, el primero—en cuanto a la pasividad—se toma por razón del sujeto; el segundo—el movimiento *ut sic*—se establece por la contrariedad, y el tercero—el movimiento activamente considerado o la pasión como acto del apetito—se distingue por razón de su objeto o término formal.

1. Principio de distinción genérica de las pasiones

Sabemos que el apetito sensitivo es el sujeto propio de las pasiones. Por tanto, la primera división de ellas se ha de tomar de la división del apetito sensitivo, o *sensualidad*, como le llamaban los antiguos [1]. El problema previo que aquí se plantea es si la sensualidad, facultad orgánica del alma, es una potencia especie átoma o si es múltiple específicamente y única en cuanto al género. Para Santo Tomás y Aristóteles, a quienes siguen en esto comúnmente los escolásticos, con excepción de Suárez y otros autores jesuítas, «el apetito sensitivo es una sola potencia o energía en cuanto al género, que se divide en dos especies: irascible y concupiscible» [2].

La duplicidad específica del apetito sensitivo elícito se explica por

[1] Cf. 1 q.81 a.1.
[2] Ibid., a.2.

analogía con el apetito innato, que es anterior a él, y en el que observamos una doble tendencia: hacia la consecución del bien conveniente a la naturaleza y al esfuerzo por superar los obstáculos que se opongan a esa consecución. Es decir, que el apetito innato tiende a las cosas que favorecen su propia conservación o perfeccionamiento, al mismo tiempo que provoca un movimiento de superación o combate respecto de lo que le es perjudicial o nocivo. De manera análoga, en el apetito elícito sensitivo encontraremos una doble tendencia de simple acercamiento al bien o repulsión del mal y de lucha contra todo aquello que le impida la adquisición del bien o intente imponerle la presencia de un mal.

Una segunda prueba analógica se establece aún por comparación con las facultades cognoscitivas sensitivas. En el animal se encuentra una potencia de conocimiento acomodada en todo aspecto a su naturaleza: la imaginación, que conserva las formas recibidas por los sentidos, y otra potencia por la que aprehende «intenciones» o especies cognoscitivas no recibidas por los sentidos, y que radica en el alma sensitiva como una cierta participación de la razón: la estimativa. De igual modo, en la parte sensitiva debe encontrarse una facultad que le convenga al animal en cuanto a su propia naturaleza—la potencia concupiscible—, que tienda a lo que es deleitable al sentido, y otra por la que se acerque al apetito superior y mueva al sujeto, aun en contra de su bien deleitable connatural, a un afán de superación y victoria.

La experiencia nos ofrece, como agudamente observa Santo Tomás, razones que sustentan la distinción específica entre ambas potencias. La tendencia o apetito sensorial del animal difiere con inclinación contraria en el apetito irascible y en el concupiscible. En el primero, el animal tiende a hostilizar a su contrario, hasta padecer heridas y dolores en su cuerpo que son contrarios a la naturaleza del apetito concupiscible. Y ya sabemos que las inclinaciones contrarias respecto del mismo objeto material postulan potencias específicamente distintas [3]. Por último, la experiencia también nos enseña, y Santo Tomás nos lo hace notar con precisión de argumentación, que entre el apetito concupiscible y el irascible existe contrariedad de función. Así, en general, «las funciones de la concupiscencia disminuyen la ira, y la ira atenúa la concupiscencia» [4]. Esta contrariedad de función exige la existencia de órganos diversos, o al menos de una constitución distinta; lo que observa Juan de Santo Tomás cuando dice que «las pasiones del concupiscible y del irascible no se mitigan y destruyen por razón de la contrariedad de los objetos, como el amor y el odio, o por el solo movimiento local diverso de dilatación y constricción, sino por razón de diversa alteración y temperamento, ya que la concupiscencia dilata, la ira, en cambio, exaspera, que son signos de diverso temperamento y órgano y, por lo mismo, de diversa potencia» [5].

El concupiscible es un poder sobre todo receptivo, ordenado al gozo; el irascible, en cambio, es activo y se lanza adelante a pesar del dolor; es un poder para la lucha. Ahora bien, recibir y obrar, gozar y luchar, son dos actitudes afectivas que parece muy difícil se puedan reducir a dos aspectos de una misma potencia, siendo así que las facultades o potencias del alma son proporcionadas a sus actos—que las especifican—, los que a su vez se especifican por sus objetos [6].

[3] *De verit.* q.25 a.2.
[4] I q.8 a.1.
[5] *Cursus Phil.: Philosoph. Nat.* p.3.ª q.10 a.1.
[6] *De verit.* q.25 a.2; I q.81 a.2.

Como prueba Santo Tomás [7], en este orden particular sensitivo, las razones de bien y mal, considerados en *común* (o *simpliciter*), y la manera particular en cuanto arduo y difícil, afectan, respectivamente, al apetito concupiscible y al irascible como objetos formales *quod* y establecen una distinción específica entre ellos.

Ahora bien, tenemos que, como en el caso de las substancias corporales la división de materia, en los movimientos del alma la diversidad de potencia o sujeto—que es a modo de causa material—, funda una diferencia genérica y no sólo específica, ya que de la materia, por ser potencia indeterminada, se toma el género, como de la forma la especie. Así, pues, la distinción de las pasiones del alma por el diverso sujeto no es sólo específica, sino también genérica.

Si se preguntase en concreto por una regla práctica para conocer qué pasiones pertenecen al apetito concupiscible y cuáles al irascible, Santo Tomás nos da la siguiente: Toda pasión cuyo objeto coincide con el del apetito concupiscible, pertenece al apetito concupiscible, y toda pasión cuyo objeto coincide con el del irascible, a él pertenece. Al ser el objeto propio del apetito concupiscible el bien y mal sensible en común, *simpliciter*, toda pasión que se ordene a este bien o mal pertenecerá al apetito concupiscible, como el amor, odio, gozo y tristeza. En cambio, por la misma razón, al apetito irascible pertenecen las pasiones que tienden al bien o mal arduo y difícil, como la esperanza y la desesperanza, la audacia y el temor [8].

2. *Criterio de distinción específica de las pasiones*

Al establecer la distinción específica de las pasiones se debe recordar la existencia de una doble especie: *subalterna*, que contiene aún debajo de sí otras especies, y especialísima o *átoma*, bajo la cual no se da ninguna otra especie, sino sólo los individuos.

El criterio de distinción de las pasiones en especies átomas se toma por razón de la contrariedad entre ellas *(cum contrarietas sit differentia secundum formam)* [9], porque las pasiones—al menos en lo que tienen de término de una transmutación corporal—son movimientos propiamente dichos, aunque por parte del elemento formal o psíquico se aparten de la razón de movimiento estrictamente tal y se acerquen a la de mutación. Según esto, los criterios de distinción específica en especies átomas son los mismos que los del movimiento y la mutación. Ahora bien, en el movimiento propiamente dicho, el principio de distinción específica en especies átomas es el mismo que el principio constitutivo último de las especies de movimiento, que es su término positivo *ad quem*. Siempre que en un movimiento se dé una oposición contraria entre sus términos opuestos positivos, dicha oposición establecerá una distinción específica entre ellos, porque el movimiento contrario es propiamente el que se da de un contrario a otro contrario, como entre la salud y la enfermedad [10], porque en ellas, permaneciendo el sujeto *(homo)* y el género *(qualitas)*, distan máximamente en este género, ya que se excluyen positivamente. En cambio, en las mutaciones la dis-

[7] Cf. I q.82 a.5; *De verit.* q.25 a.2.
[8] I-2 q.23 a.1; *De verit.* q.26 a.4.
[9] *Physic.* 5 lect.8 n.5.
[10] Ibid., n.8.

tinción específica no se hace por contrariedad propiamente dicha, sino por oposición privativa y en cierto modo contraria, y se toma por razón de la tendencia o alejamiento respecto del término *ad quem*. Finalmente, sin movimiento o mutación puede darse una oposición privativa o negativa cuando quede sólo el sujeto y no permanezca el género de la forma, como se oponen el movimiento y la quietud no por razón del término *ad quem*, sino del término *a quo*.

En nuestro caso vemos que en las pasiones del alma, como en los movimientos, puede darse una triple oposición: *dos positivas*, a modo de oposiciones contrarias, de las cuales *una* se da entre términos contrarios positivos—como en el movimiento propiamente dicho—, y es entre el bien y el mal o entre lo conveniente y lo nocivo; *otra* se da por razón del acceso o retroceso con respecto al mismo término positivo, como ocurre en la contrariedad de las mutaciones—que también tienen algo de oposición relativa—, y se encuentra en varias de las pasiones; la *tercera*, finalmente, es negativa, a modo de oposición *privativa*, como la que se da entre la pasión y la ausencia de pasión.

Recordando que toda división debe hacerse por términos opuestos entre las partes de un todo divisible, la distinción específica de las pasiones no podrá hacerse solamente por razón de la mera oposición privativa, sino según la oposición contraria, tomada ya sea *estrictamente* entre términos *ad quem* positivamente contrarios, ya en sentido *amplio* entre términos *ad quem* y *a quo* contrarios *secundum rationem*, aunque no *secundum rem*, como en la contrariedad que se da en las mutaciones, que implica cierta oposición *relativa*.

Aplicando estos principios a la distinción específica de las pasiones, veremos que las pasiones del concupiscible se dividen en especies átomas sólo según la contrariedad estrictamente dicha, es decir, según movimientos contrarios positivamente afirmados. Pues ya dijimos que el objeto propio del apetito concupiscible era el bien y mal sensitivo *simpliciter*, que mueve al apetito sensitivo sólo como término *ad quem*, ya que nadie rehusa o huye del bien que le conviene. Por el contrario, el mal sensible absoluto repugna al apetito como término *ad quem*, ya que nadie desea el mal que le perjudica. Por tanto, toda pasión del concupiscible respecto del bien sensible supone un movimiento positivo del apetivo hacia el mismo bien, como el amor, gozo y deseo, y un movimiento negativo respecto del mal, como el odio, horror y tristeza.

La distinción específica de las pasiones del apetito irascible en especies átomas se hace según la contrariedad en sentido estricto y amplio. Porque el bien sensible objeto del apetito irascible le atrae en cuanto bien, pero le repele en cuanto arduo; y lo mismo diremos del mal: en cuanto mal, tiende el apetito a evitarlo, pero en cuanto arduo y difícil tiende a destruirlo. Así, pues, en el apetito irascible encontramos una doble contrariedad: *a)* propiamente dicha, entre el bien y el mal, como la esperanza y el temor; *b)* en sentido amplio, según la tendencia o repugnancia respecto del mismo término, como entre la audacia y el temor. Sin embargo, no en toda pasión del irascible se da esa oposición contraria; así la ira es la única pasión que no tiene sino la oposición privativa o negativa respecto de la mansedumbre.

3. Distinción de las pasiones en especies subalternas

La distinción subalterna de las pasiones sigue inmediatamente a la distinción genérica de las mismas (en pasiones del apetito concupiscible y del irascible), ya que las especies resultan de las diferencias extrínsecas que determinan el género. Por lo tanto, las primeras diferencias del objeto propio de los apetitos concupiscible e irascible deberán constituir, como dice Santo Tomás en el artículo 4 *(formaliter vel in esse obiecti)*, las especies de pasiones inmediatas o subalternas de cada uno de sus respectivos apetitos.

El bien y mal absolutos constituyen, como hemos visto, el objeto propio del apetito concupiscible, pero con una diferencia: el primero goza de una virtud atractiva respecto del apetito, mientras que el mal la tiene repulsiva; de aquí que también la razón de ausencia o presencia determine una segunda subdivisión inmediata de los géneros concupiscible e irascible en especies subalternas. En este sentido, es decir, por razón de la ausencia o presencia, difiere, por ejemplo, el amor, deseo y gozo, y la esperanza, audacia e ira, y el odio, aversión y tristeza, y la desesperación y el temor.

4. División de las pasiones en especies átomas

Esta división se establece por razón de la contrariedad de la causa que la motiva y el movimiento que le sigue; y así difieren las pasiones por movimiento de tendencia o atracción y de repulsión respecto de un mismo término: el bien o el mal.

Aplicando este principio se forma: A) *Tres* combinaciones de pasiones en el apetito concupiscible, de las cuales resultan *seis* pasiones distintas: I) Respecto del bien sensible común o absolutamente considerado, se establece un movimiento de atracción: el *amor;* respecto del mal, un movimiento de repulsión: el *odio*. II) Respecto del mismo bien en cuanto ausente y no poseído, resulta un movimiento de atracción: el *deseo*, y respecto del mal ausente, no poseído, un movimiento de repulsión: la *aversión*. III) El bien en cuanto poseído origina un movimiento de atracción: el *deleite* o *gozo*, y el mal en cuanto presente y poseído da lugar a un movimiento de repulsión: el *dolor* y *tristeza*.

B) En el *apetito irascible*, por el mismo principio aparecen otras *tres* combinaciones; pero como la ira no tiene contrario positivamente, sino sólo privativamente considerado, de aquí que estas tres conjugaciones se reduzcan a *dos* combinaciones completas y *una* incompleta: en total *cinco* especies de pasiones. I) Respecto del bien sensible o arduo aun no conseguido: por lo que tiene de bien, da lugar a un movimiento de atracción: la *esperanza;* por lo que tiene de arduo, da lugar a un movimiento de repulsión: la *desesperación*. II) El mal arduo aun no padecido origina dos combinaciones: en cuanto mal, un movimiento de repulsa: el *temor;* por razón de su dificultad, se origina un movimiento de agresión que tiende a evitarlo: la *audacia*. III) Por último, el mal arduo padecido origina un movimiento de agresión para superarlo, que es la *ira*.

Esquemáticamente podemos representar así el cuadro de las pasiones del alma:

PASIONES

I. *Del apetito concupiscible:* del bien o del mal sensible común o considerado en absoluto:

a) Con abstracción de su ausencia o presencia:
1) respecto del bien: *amor;*
2) respecto del mal: *odio.*

b) Ausente, es decir, no poseído:
3) respecto del bien: *deseo;*
4) respecto del mal: *aversión.*

c) Presente o poseído:
5) respecto del bien: *gozo;*
6) respecto del mal: *tristeza.*

II. *Del apetito irascible:* del bien o mal sensible arduo y difícil:

a) Ausente:
α) respecto del bien:
7) movimiento de tendencia: *esperanza;*
8) movimiento de repugnancia: *desesperación;*
β) respecto del mal:
9) movimiento de repulsión: *temor;*
10) movimiento de tendencia: *audacia.*

b) Presente: respecto del mal y como movimiento de tendencia a superarlo:
11) *ira.*

c) Con abstracción de la ausencia o presencia, presupone el movimiento del apetito concupiscible, con el cual coincide.

Santo Tomás, aunque se inspiró en Aristóteles para realizar su trabajo de clasificación, no calcó la suya en la del Estagirita, sino que realizó una labor personal. En la *Etica a Nicómaco* [11], el Filósofo enumeraba: deseo, cólera, temor, audacia, envidia, gozo, amor, odio, pesar, emulación y piedad. Santo Tomás las ordenó y completó, destacando que mientras la envidia, la emulación y la piedad no son más que especies de la tristeza, la aversión—que no es nombrada—y la desesperación, englobadas por Aristóteles en el temor, como la esperanza en la audacia, constituyen pasiones simples específicamente distintas. El pesar πoθος, que el santo Doctor traduce por *deseo,* es también una clase de tristeza. En cuanto a las otras pasiones citadas en la *Retórica* (odio, indignación y cortesía), se reducen igualmente a otras pasiones fundamentales que Santo Tomás ha conservado o retenido.

[11] *Ethic.* 2 c.5.

CUESTION 23

(In quatuor articulos divisa)

De differentia passionum ad invicem

De la diferencia de las pasiones entre sí

Deinde considerandum est de passionum differentia ad invicem (cf. q.22 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum passiones quae sunt in concupiscibili, sint diversae ab his quae sunt in irascibili.

Secundo: utrum contrarietas passionum irascibili sit secundum contrarietatem boni et mali.

Tertio: utrum sit aliqua passio non habens contrarium.

Quarto: utrum sint aliquae passiones differentes specie, in eadem potentia, non contrariae ad invicem.

Ahora debemos examinar la diferencia de las pasiones entre sí; y acerca de ello examinaremos cuatro puntos:

Primero: si las pasiones que están en el apetito concupiscible son distintas de las que están en el irascible.

Segundo: si la contrariedad en las pasiones del irascible proviene de la oposición entre el bien y el mal.

Tercero: si hay alguna pasión que no tenga contrario.

Cuarto: si en una misma potencia se dan pasiones diferentes en especie no contrarias entre sí.

ARTICULO 1

Utrum passiones quae sunt in concupiscibili, sint diversae ab his quae sunt in irascibili [a]

Si las pasiones que están en el apetito concupiscible son diversas de las que están en el irascible

Ad primum sic proceditur. Videtur quod passiones eaedem sint in irascibili et in concupiscibili.

1. Dicit enim Philosophus, in II "Ethic." [1], quod passiones animae sunt "quas sequitur gaudium et tristitia". Sed gaudium et tristitia sunt in concupiscibili. Ergo omnes passiones sunt in concupiscibili. Non ergo sunt aliae in irascibili, et aliae in concupiscibili.

2. Praeterea, Mt. 13,33, super illud, "Simile est regnum caelorum fermento" etc., dicit Glossa Hieronymi: "In ratione possideamus prudentiam, in irascibili odium vitiorum, in concupiscibili

Dificultades. Las pasiones del irascible y del concupiscible parecen ser unas mismas.

1. Dice el Filósofo que a las pasiones del alma "siguen el gozo y la tristeza". Pero el gozo y la tristeza están en el concupiscible. Luego todas las pasiones están en el concupiscible, y, por consiguiente, no se dan unas en el irascible y otras en el concupiscible.

2. Sobre el texto de San Mateo: "Semejante es el reino de los cielos a la levadura", etc., dice la Glosa de San Jerónimo: "Poseamos en la razón la prudencia, en el apetito irascible el odio a los vicios, en el con-

[a] *De verit.* q.26 a.4.

[1] C.5 n.2 (Bk 1105b23); S.Th., lect.5.

cupiscible el deseo de las virtudes". Pero el odio está en el concupiscible, como el amor, al que es contrario. Luego una misma pasión reside en el apetito concupiscible y en el irascible.

3. Las pasiones y los actos difieren en especie según sus objetos. Pero las pasiones del irascible y del concupiscible tienen los mismos objetos, que son el bien y el mal. Luego unas mismas pasiones están en el irascible y en el concupiscible.

Por otra parte, los actos de potencias diferentes son de diversa especie, como el ver y el oír. Pero el irascible y el concupiscible son dos potencias que dividen el apetito sensitivo, según se ha dicho. Luego, siendo las pasiones, según lo expuesto, movimientos del apetito sensitivo, las pasiones que están en el irascible son distintas en especie de las que se encuentran en el concupiscible.

Respuesta. Las pasiones que están en el irascible y en el concupiscible difieren en especie, pues teniendo las potencias diversas distintos objetos, según lo dicho, las pasiones de potencias diversas deberán referirse necesariamente a objetos diversos. Por consiguiente, con mayor razón las pasiones de potencias distintas difieren en especie, por cuanto mayor diferencia de objeto se requiere para diversificar la especie de las potencias que la de las pasiones o actos. En efecto, como en la naturaleza la diversidad de género es una consecuencia de la diversidad de potencia de la materia, y la diversidad de especie lo es de la diversidad de forma en una misma materia, así en los actos del alma los que pertenecen a distintas potencias no solamente son diversos en especie, sino también en género, mientras los actos o pasiones que atañen a diversos objetos especiales comprendidos bajo un solo

desiderium virtutum". Sed odium est in concupiscibili, sicut et amor, cui contrariatur, ut dicitur in II "Topic." [2]**. Ergo eadem passio est in concupiscibili et irascibili.**

3. Praeterea, passiones et actus differunt specie secundum obiecta. Sed passionum irascibilis et concupiscibilis eadem obiecta sunt, scilicet bonum et malum. Ergo eadem sunt passiones irascibilis et concupiscibilis.

Sed contra, diversarum potentiarum actus sunt specie diversi, sicut videre et audire. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt duae potentiae dividentes appetitum sensitivum, ut in Primo dictum est (q.81 a.2). Ergo, cum passiones sint motus appetitus sensitivi, ut supra (q.22 a.3) dictum est, passiones quae sunt in irascibili, erunt aliae secundum speciem a passionibus quae sunt in concupiscibili.

Respondeo dicendum quod passiones quae sunt in irascibili et in concupiscibili, differunt specie. Cum enim diversae potentiae habeant diversa obiecta, ut in Primo dictum est (q.77 a.3), necesse est quod passiones diversarum potentiarum ad diversa obiecta referantur. Unde multo magis passiones diversarum potentiarum specie differunt: maior enim differentia obiecti requiritur ad diversificandam speciem potentiarum, quam ad diversificandam speciem passionum vel actuum. Sicut enim in naturalibus diversitas generis consequitur diversitatem potentiae materiae, diversitas autem specie diversitatem formae in eadem materia; ita in actibus animae, actus ad diversas potentias pertinentes, sunt non solum specie, sed etiam genere, diversi; actus autem vel passiones respicientes diversa obiecta specialia comprehensa sub uno communi obiecto

[2] C.7 n.4 (Bk 113b1).

unius potentiae, differunt sicut species illius generis.

Ad cognoscendum ergo quae passiones sint in irascibili, et quae in concupiscibili, oportet assumere obiectum utriusque potentiae. Dictum est autem in Primo (q.81 a.2) quod obiectum potentiae concupiscibilis est bonum vel malum sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum. Sed quia necesse est quod interdum anima difficultatem vel pugnam patiatur in adipiscendo aliquod huiusmodi bonum, vel fugiendo aliquod huiusmodi malum, inquantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis; ideo ipsum bonum vel malum, secundum quod habet rationem ardui vel difficilis, est obiectum irascibilis. Quaecumque ergo passiones respiciunt absolute bonum vel malum, pertinent ad concupiscibilem, ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia. Quaecumque vero passiones respiciunt bonum vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem, ut audacia, timor, spes, et huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut in Primo dictum est (ibid.), ad hoc vis irascibilis data est animalibus, ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis in suum obiectum tendere prohibetur, vel propter difficultatem boni adipiscendi, vel propter difficultatem mali superandi. Et ideo passiones irascibilis omnes terminantur ad passiones concupiscibilis. Et secundum hoc, etiam passiones quae sunt in irascibili, consequitur gaudium et tristitia, quae sunt in concupiscibili.

Ad secundum dicendum quod odium vitiorum attribuit Hieronymus irascibili, non propter rationem odii, quae proprie competit concupiscibili; sed propter impugnationem, quae pertinet ad irascibilem.

Ad tertium dicendum quod bonum inquantum est delectabile, movet concupiscibilem. Sed si

objeto común de una potencia única, difieren como especies de aquel género.

Por lo tanto, para conocer qué pasiones residen en el irascible y cuáles en el concupiscible, se debe examinar el objeto de ambas potencias. Ahora bien, se ha dicho que el objeto de la potencia concupiscible es el bien o mal sensible tomado en absoluto, que es lo deleitable o doloroso. Pero, como es inevitable que el alma experimente a veces dificultad o contrariedad en la adquisición de estos bienes o en apartarse de estos males sensibles, por cuanto ello excede en algún modo el fácil ejercicio de la potencia del animal, por eso el mismo bien o mal, en cuanto tiene razón de arduo o difícil, es objeto del irascible. Cualesquiera pasiones, pues, que se refieren en absoluto al bien o al mal, pertenecen al apetito concupiscible; como el gozo, la tristeza, el amor, el odio y otras semejantes. En cambio, las que tienen por objeto el bien o el mal bajo la razón de arduo, en cuanto difíciles de adquirir o evitar, pertenecen al irascible; como la audacia, el temor, la esperanza y similares.

Soluciones. 1. Según se ha dicho, la potencia irascible ha sido dada a los animales para vencer los obstáculos que impiden al concupiscible dirigirse a su objeto, ya por la dificultad de obtener el bien, ya por la de superar el mal. Por esta causa, las pasiones del irascible tienen todas por término las del concupiscible; y, asimismo, también a las pasiones del irascible siguen el gozo y la tristeza, que residen en el concupiscible.

2. San Jerónimo atribuye el odio del vicio al irascible, no por razón del odio mismo, que compete propiamente al concupiscible, sino por su impugnación, que pertenece al irascible.

3. El bien, en cuanto es deleitable, mueve al apetito concupiscible; pero si el bien presenta alguna difi-

cultad para su consecución, por ese mismo hecho tiene algo que repugna a este apetito, haciéndose así necesaria otra potencia que se dirija hacia ese fin; e igualmente respecto del mal. Y esa potencia es la irascible. De donde se sigue que las pasiones del concupiscible y del irascible difieren en especie.

bonum habeat quandam difficultatem ad adipiscendum, ex hoc ipso habet aliquid repugnans concupiscibili. Et ideo necessarium fuit esse aliam potentiam quae in id tenderet. Et eadem ratio est do malis. Et haec potentia est irascibilis. Unde ex consequenti passiones concupiscibilis et irascibilis specie differunt.

ARTICULO 2

Utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni et mali [a]

Si la contrariedad entre las pasiones del irascible radica en la contrariedad del bien y el mal

Dificultades. Parece que la contrariedad de las pasiones del irascible no existe sino en razón de la contrariedad del bien y el mal.

1. Las pasiones del irascible se ordenan a las del concupiscible, según ya se ha dicho. Pero las pasiones del concupiscible no son contrarias sino según la oposición del bien y el mal, como el amor y el odio, el gozo y la tristeza. Luego las pasiones del irascible tampoco lo son de otro modo.

2. Las pasiones difieren según sus objetos, como los movimientos según sus términos. Pero no hay contrariedad en los movimientos sino en razón de la contrariedad de sus términos. Luego tampoco existe contrariedad entre las pasiones sino en razón de la contrariedad de sus objetos. Siendo, pues, objeto del apetito el bien o el mal, síguese que en ninguna potencia apetitiva puede haber contrariedad de pasiones sino en razón de la contrariedad entre el bien y el mal.

3. "Toda pasión del alma se establece por aproximación o alejamiento", como dice Avicena. Pero la

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod contrarietas passionum irascibilis non sit nisi secundum contrarietatem boni et mali.

1. Passiones enim irascibilis ordinantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est (a.1 ad 1). Sed passiones concupiscibilis non contrariantur nisi secundum contrarietatem boni et mali; sicut amor et odium, gaudium et tristitia. Ergo nec passiones irascibilis.

2. Praeterea, passiones differunt secundum obiecta; sicut et motus secundum terminos. Sed contrarietas non est in motibus nisi secundum contrarietatem terminorum, ut patet in V "Physic." [3]. Ergo neque in passionibus est contrarietas nisi secundum contrarietatem obiectorum. Obiectum autem appetitus est bonum vel malum. Ergo in nulla potentia appetitiva potest esse contrarietas passionum nisi secundum contrarietatem boni et mali.

3. Praeterea, "omnis passio animae attenditur secundum accessum et recessum", ut Avicenna dicit, in VI "De naturalibus" [4]. Sed accessus causatur ex ratione boni, recessus autem ex ratione mali: quia sicut "bonum est quod omnia appetunt", ut dicitur in I "Ethic." [5], ita malum est quod omnia fugiunt. Ergo contrarietas in passionibus animae non potest esse nisi secundum bonum et malum.

Sed contra, timor et audacia sunt contraria, ut patet in III "Ethic." [6]. Sed timor et audacia non differunt secundum bonum et malum: quia utrumque est respectu aliquorum malorum. Ergo non omnis contrarietas passionum irascibilis est secundum contrarietatem boni et mali.

Respondeo dicendum quod passio quidam motus est, ut dicitur in III "Physic." [7]. Unde oportet contrarietatem passionum accipere secundum contrarietatem motuum vel mutationum. Est autem duplex contrarietas in mutationibus vel motibus, ut dicitur in V "Physic." (l.c. nt.3). Una quidem secundum accessum et recessum ab eodem termino: quae quidem contrarietas est proprie mutationum, idest generationis, quae est mutatio ad esse, et corruptionis, quae est mutatio ab esse. Alia autem secundum contrarietatem terminorum, quae proprie est contrarietas motuum: sicut dealbatio, quae est motus a nigro in album, opponitur denigrationi, quae est motus ab albo in nigrum.

Sic igitur in passionibus animae duplex contrarietas invenitur: una quidem secundum contrarietatem obiectorum, scilicet boni et mali; alia vero secundum accessum et recessum ab eodem termino. In passionibus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantum, quae scilicet est secundum obiecta: in passionibus autem irascibilis invenitur utraque. Cuius ratio est quia obiectum concupiscibilis, ut supra (a.1) dictum est, est bonum vel malum sensibile absolute. Bonum autem, inquantum

[a] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; *De verit.* q.26 a.4.

[3] C.5 n.3 (BK 229036); S.TH., lect.8.

[4] *De anima* p.2 c.3.

[5] C.1 n.1 (BK 109a3); S.TH., lect.1.

aproximación es causada por la razón de bien, y el alejamiento por la razón de mal, dado que, así como "el bien es lo que apetecen todos los seres", el mal es también lo que todos rehuyen. Luego en las pasiones del alma no puede haber contrariedad sino en razón del bien y del mal.

Por otra parte, el temor y la audacia son contrarios. Pero el temor y la audacia no difieren en razón del bien y el mal, puesto que ambos son respecto de unos males determinados. Luego no toda contrariedad en las pasiones del irascible se funda en la contrariedad del bien y el mal.

Respuesta. La pasión es un movimiento, como dice el Filósofo. Debe, por consiguiente, juzgarse de la contrariedad de las pasiones por la de los movimientos o mutaciones. Ahora bien, en las mutaciones o movimientos hay dos clases de contrariedad. Una, por su aproximación o separación de un mismo término, que es propia de las mutaciones, esto es, de la generación, que es cambio hacia el ser, y de la corrupción, que es alteración desde el ser. La segunda, por la contrariedad de los términos, que es la propia de los movimientos; como la acción de blanquear, que es un proceso o movimiento de negro a blanco, se opone a la acción de ennegrecer, que es un proceso de blanco a negro.

Asimismo, pues, entre las pasiones del alma se encuentran dos clases de contrariedad: una, por razón de la contrariedad en los objetos, que son el bien y el mal; la otra, según la aproximación o separación respecto de un mismo término. En las pasiones del concupiscible se encuentra únicamente el primer modo de contrariedad, esto es, el que proviene de los objetos; en las pasiones del irascible, en cambio, se encuentran los dos modos de contrariedad. La

[6] C.7 n.11 (BK 1116a3); S.TH., lect.15.

[7] C.3 n.2 (BK 202a35); S.TH., lect.5.

razón de lo cual está, según lo dicho antes, en que el objeto del apetito irascible es el bien o el mal sensible considerado en absoluto; y el bien en cuanto tal no puede darse a modo de término "a quo", sino sólo a modo de término "ad quem", puesto que ningún ser rehuye el bien en cuanto bien, sino que todos lo apetecen. De la misma manera, ningún ser desea el mal considerado como tal, sino que todos lo rehuyen; por eso el mal no puede tener razón de término "ad quem", y sí sólo de término "a quo". Así, pues, toda pasión del apetito concupiscible respecto del bien tiende hacia él, como el amor, el deseo y la alegría; mientras que toda pasión respecto del mal se aleja de él, como el odio, la aversión o abominación y la tristeza. De ahí que en las pasiones del concupiscible no pueda haber contrariedad por acceso o desvío respecto de un mismo objeto.

En cambio, el objeto del apetito irascible es el bien o mal sensible no en absoluto, sino bajo la razón de arduo o difícil, según lo ya dicho. Y en el bien arduo o difícil hay motivo para que se tienda hacia él en cuanto es un bien, lo cual pertenece a la pasión de la esperanza; y también para desviarse de él en cuanto arduo y difícil, lo que es propio de la pasión de la desesperación. De la misma manera, el mal arduo mueve a su repulsa como mal, lo que pertenece a la pasión del temor; pero presenta también un motivo para su acercamiento, como hacia una dificultad por la que se elude la sujeción al mal. Y bajo este aspecto tiende hacia él la audacia. Se da, por tanto, en las pasiones del irascible contrariedad por razón del bien y el mal, como entre la esperanza y el temor; y además por razón de la aproximación o alejamiento respecto de un mismo término, como entre la audacia y el temor.

Y así quedan también resueltas las dificultades.

bonum, non potest esse terminus ut a quo, sed solum ut ad quem: quia nihil refugit bonum inquantum bonum, sed omnia appetunt ipsum. Similiter nihil appetit malum inquantum huiusmodi, sed omnia fugiunt ipsum: et propter hoc, malum non habet rationem termini ad quem, sed solum termini a quo. Sic igitur omnis passio concupiscibilis respectu boni, est ut in ipsum, sicut amor, desiderium et gaudium: omnis vero passio eius respectu mali, est ut ab ipso, sicut odium, fuga seu abominatio, et tristitia. Unde in passionibus concupiscibilis non potest esse contrarietas secundum accessum et recessum ab eodem obiecto.

Sed obiectum irascibilis est sensibile bonum vel malum, non quidem absolute, sed sub ratione difficultatis vel arduitatis, ut supra (a.1) dictum est. Bonum autem arduum sive difficile habet rationem ut in ipsum tendatur, inquantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei; et ut ab ipso recedatur, inquantum est arduum vel difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum habet rationem ut vitetur, inquantum est malum, et hoc pertinet ad passionem timoris: habet etiam rationem ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subiectionem mali, et sic tendit in ipsum audacia. Invenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundum contrarietatem boni et mali, sicut inter spem et timorem: et iterum secundum accessum et recessum ab eodem termino, sicut inter audaciam et timorem.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULO 3

Utrum sit aliqua passio animae non habens contrarium *

Si hay alguna pasión del alma que no tenga contrario

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omnis passio animae habeat aliquid contrarium.

1. Omnis enim passio animae vel est in irascibili vel in concupiscibili, sicut supra (a.1) dictum est. Sed utraeque passiones habent contrarietatem suo modo. Ergo omnis passio animae habet contrarium.

2. Praeterea, omnis passio animae habet vel bonum vel malum pro obiecto, quae sunt obiecta universaliter appetitivae partis. Sed passioni cuius obiectum est bonum opponitur passio cuius obiectum est malum. Ergo omnis passio habet contrarium.

3. Praeterea, omnis passio animae est secundum accessum vel secundum recessum, ut dictum est (a.). Sed cuilibet accessui contrariatur recessus, et e converso. Ergo omnis passio animae habet contrarium.

Sed contra, ira est quaedam passio animae. Sed nulla passio ponitur contraria irae, ut patet in IV "Ethic." [5]. Ergo non omnis passio habet contrarium.

Respondeo dicendum quod singulare est in passione irae, quod non potest habere contrarium, neque secundum accessum et recessum, neque secundum contrarietatem boni et mali. Causatur enim ira ex malo difficili iam inhaerente. Ad cuius praesentiam necesse est quod aut appetitus succumbat, et sic non exit terminos tristitiae, quae est passio concupiscibilis: aut habet motum ad invadendum malum laesivum, quod pertinet ad iram. Motum autem ad fugiendum habere non potest: quia iam malum ponitur

Dificultades. Parece que toda pasión del alma tiene un contrario.

1. Toda pasión del alma o está en el irascible o en el concupiscible, como antes se ha dicho. Pero unas y otras tienen contrariedad a su modo. Luego toda pasión del alma tiene contrario.

2. Toda pasión del alma tiene por objeto el bien o el mal, que son el objeto en universal de la parte apetitiva del alma. Pero a la pasión cuyo objeto es el bien se opone aquella cuyo objeto es el mal. Luego toda pasión tiene contrario.

3. Toda pasión del alma se determina por la aproximación o el alejamiento, como se ha dicho. Pero a cada aproximación es contrario un alejamiento. Luego toda pasión del alma tiene contrario.

Por otra parte, la ira es una pasión del alma, y no hay ninguna pasión contraria a la ira. Luego no toda pasión tiene contrario.

Respuesta. Es peculiar a la pasión de la ira no poder tener contrario ni en cuanto a la aproximación y el alejamiento ni en cuanto a la contrariedad del bien y el mal. Pues la ira es causada por un mal difícil ya presente, a cuya presencia es necesario que o sucumba el apetito, y entonces no sale de los límites de la tristeza, que es pasión del concupiscible; o se mueva para contrarrestar el mal que le afecta, lo cual pertenece a la ira; no quedando lugar para el movimiento de huída, pues se supone el mal ya presente o pasado.

---

* Infra q.46 a.1 ad 2; *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; *De verit.* q.26 a.4.

[5] C.5 n.1 (Bk 1125b26); S.Th., lect.13.

Por lo tanto, no hay pasión que sea contraria al movimiento de ira en cuanto a la oposición por aproximación y desvío.

Tampoco en cuanto a la contrariedad del bien y el mal, porque al mal ya presente se opone el bien conseguido, que ya no puede tener razón de arduo o difícil. Ni después de la consecución del bien queda otro movimiento sino la quietud del apetito en el bien alcanzado, que pertenece al gozo, pasión del concupiscible.

Así, pues, el movimiento de la ira no puede tener por contrario otro movimiento del alma, sino únicamente la cesación en el movimiento. Como dice el Filósofo, "el aplacarse se opone al irritarse"; lo cual no establece oposición contraria, sino negativa o privativa.

Y así quedan también resueltas las dificultades.

praesens vel praeteritum. Et sic motui irae non contrariatur aliqua passio secundum contrarietatem accessus et recessus.

Similiter etiam nec secundum contrarietatem boni et mali. Quia malo iam inhaerenti opponitur bonum iam adeptum: quod iam non potest habere rationem ardui vel difficilis. Nec post adeptionem boni remanet alius motus, nisi quietatio appetitus in bono adepto: quae pertinet ad gaudium, quod est passio concupiscibilis.

Unde motus irae non potest habere aliquem motum animae contrarium, sed solummodo opponitur ei cessatio a motu: sicut Philosophus dicit, in sua "Rhetorica" [9], quod "mitescere opponitur ei quod est irasci", quod non est oppositum contrarie, sed negative vel privative.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULO 4

Utrum sint aliquae passiones differentes specie, in eadem potentia, non contrariae ad invicem [a]

Si en una misma potencia hay pasiones diferentes en especie que no sean contrarias entre sí

Dificultades. Parece que no pueden darse en una misma potencia pasiones de diferente especie que no sean contrarias entre sí.

1. Las pasiones del alma difieren según sus objetos. Los objetos de las pasiones del alma son el bien y el mal, en cuya diferencia se establece la contrariedad de las pasiones. Luego no hay pasiones en una misma potencia que sin contrariedad recíproca difieran en especie.

2. La diferencia de especie se establece por razón de la forma. Pero toda diferencia en cuanto a la for-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non possint in aliqua potentia esse passiones specie differentes, et non contrariae ad invicem.

1. Passiones enim animae differunt secundum obiecta. Obiecta autem passionum animae sunt bonum et malum, secundum quorum differentiam passiones habent contrarietatem. Ergo nullae passiones eiusdem potentiae, non habentes contrarietatem ad invicem, differunt specie.

2. Praeterea, differentia speciei est differentia secundum formam. Sed omnis differentia secundum formam, est secundum aliquam contrarietatem, ut dicitur in X "Metaphys." [10]. Ergo passiones eiusdem potentiae quae non sunt contrariae, non differunt specie.

3. Praeterea, cum omnis passio animae consistat in accessu vel recessu ad bonum vel ad malum, necesse videtur quod omnis differentia passionum animae sit vel secundum differentiam boni et mali; vel secundum differentiam accessus et recessus; vel secundum maiorem vel minorem accessum aut recessum. Sed primae duae differentiae inducunt contrarietatem in passionibus animae, ut dictum est (a.2). Tertia autem differentia non diversificat speciem: quia sic essent infinitae species passionum animae. Ergo non potest esse quod passiones eiusdem potentiae animae differant specie, et non sint contrariae.

Sed contra, amor et gaudium differunt specie, et sunt in concupiscibili. Nec tamen contrariantur ad invicem: quin potius unum est causa alterius. Ergo sunt aliquae passiones eiusdem potentiae quae differunt specie, nec sunt contrariae.

Respondeo, dicendum quod passiones differunt secundum activa, quae sunt obiecta passionum animae. Differentia autem activorum potest attendi dupliciter: uno modo, secundum speciem vel naturam ipsorum activorum, sicut ignis differt ab aqua; alio modo, secundum diversam virtutem activam. Diversitas autem activi vel motivi quantum ad virtutem movendi, potest accipi in passionibus animae secundum similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit quodammodo ad se patiens, vel a se repellit. Trahendo quidem ad se, tria facit in ipso. Nam primo quidem dat ei inclinationem vel

[a] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; *De verit.* q.26 a.4; *Ethic.* 2 lect.5.

[9] *Lc.* c.3 n.1 (Bk 1380a5).

ma estriba en alguna contrariedad, como dice el Filósofo. Luego las pasiones de una misma potencia que no son contrarias no difieren en especie.

3. Puesto que toda pasión del alma consiste en la aproximación o alejamiento respecto del bien o el mal, parece necesario que toda diferencia entre las pasiones del alma provenga, ya de la diferencia entre el bien y el mal, ya de su aproximación o alejamiento, ya de la mayor o menor aproximación o alejamiento. Pero las dos primeras diferencias producen contrariedad entre las pasiones del alma, conforme se ha dicho, en tanto que la tercera no diversifica la especie, pues de lo contrario serían infinitas las especies de pasiones del alma. Luego no es posible que las pasiones de una misma potencia del alma difieran en especie y no sean contrarias.

Por otra parte, el amor y el gozo difieren en especie y residen en el concupiscible, y, sin embargo, no son contrarios entre sí, sino más bien uno es causa del otro. Luego hay pasiones dentro de una misma potencia que difieren en especie sin ser por eso contrarias.

Respuesta. Las pasiones del alma difieren según la actividad de su objeto. Estas diferencias pueden considerarse de dos modos: uno, según la especie o naturaleza del mismo sujeto de este poder activo, como el fuego difiere del agua; otro, por la diversidad del poder activo. Mas la diversidad de lo activo o motivo en cuanto a la virtud de mover puede establecerse en las pasiones del alma por semejanza con los agentes naturales. Todo el que mueve, atrae en cierto modo hacia sí al paciente o lo rechaza. Si lo atrae, produce en él tres efectos: primero, le da la inclinación o aptitud necesaria para que tienda hacia él, al modo que un cuer-

[10] L.9 c.8 n.2 (Bk 1058a7); S.Th., l.10 lect.10.

po ligero que tiende a elevarse comunica al cuerpo que engendra su ligereza, por la que tienda o sea apto para elevarse; segundo, si el cuerpo engendrado se encuentra fuera de su propio lugar, le impulsa hacia éste; tercero, le da el reposo cuando ha llegado a su lugar, puesto que una misma es la causa por la que una cosa reposa en un lugar y aquella por la cual fué movida hacia él. Y lo propio debe entenderse de la causa de repulsión.

Así también en los movimientos de la parte apetitiva, el bien tiene una especie de poder atractivo; el mal, en cambio, repulsivo. El bien produce en la potencia apetitiva, primero, cierta inclinación o aptitud o connaturalidad para con el bien, lo que es propio de la pasión del "amor", a la cual corresponde como contrario, por parte del mal, el "odio"; en segundo lugar, si el bien que se ama no es aún poseído, da al apetito el impulso para alcanzarle, y esto es propio de la pasión del "deseo" o "concupiscencia"; y como opuesto por parte del mal está la "aversión" o "abominación"; tercero, cuando se ha conseguido la posesión del bien, produce una cierta quietud del apetito en él, lo que es propio de la "delectación o gozo", al cual se opone, por parte del mal, el "dolor" o la "tristeza".

A su vez, las pasiones del irascible presuponen en el concupiscible —que se refiere al bien o mal en absoluto—la aptitud o inclinación para procurarse el bien o eludir el mal; y de ahí la esperanza y desesperación respecto del bien no conseguido aún y el temor y la audacia acerca del mal aun no sufrido. En orden al bien obtenido, no hay pasión alguna en el irascible, porque ya no tiene carácter de arduo, según lo dicho antes; del mal presente surge la pasión de la ira.

Así, pues, es evidente que en el apetito concupiscible hay tres grupos de pasiones contrapuestas, a saber: amor y odio deseo y aversión, gozo y tristeza; y tres también en el irascible, que son: esperanza y desesperación, temor y audacia, y la ira, a la que no se opone ninguna pasión. Resultan, por tanto, once pasiones diferentes en especie: seis en el apetito concupiscible y cinco en el irascible, bajo las cuales se comprenden todas las demás pasiones del alma.

Y así quedan también resueltas las dificultades.

aptitudinem ut in ipsum tendat: sicut cum corpus leve, quod est sursum, dat levitatem corpori generato, per quam habet inclinationem vel aptitudinem ad hoc quod sit sursum. Secundo, si corpus generatum est extra locum proprium, dat ei moveri ad locum. Tertio, dat ei quiescere in locum cum pervenerit: quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco, per quam movebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causa repulsionis.

In motibus autem appetitivae partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo quidem in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum: quod pertinet ad passionem "amoris". Cui per contrarium respondet "odium", ex parte mali.—Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum: et hoc pertinet ad passionem "desiderii" vel "concupiscentiae". Et ex opposito, ex parte mali, est "fuga" vel "abominatio".—Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quandam in ipso bono adepto: et hoc pertinet ad "delectationem" vel "gaudium". Cui opponitur ex parte mali, "dolor" vel "tristitia".

In passionibus autem irascibilis, praesupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum, ex concupiscibili quae absolute respicit bonum vel malum. Et respectu boni nondum adepti, est "spes" et "desperatio". Respectu autem mali nondum iniacentis, est "timor" et "audacia". Respectu autem boni adepti, non est aliqua passio in irascibili: quia iam non habet rationem ardui, ut supra dictum est (a.3). Sed ex malo iam iniacenti, sequitur passio "irae".

Sic igitur patet quod in concupiscibili sunt tres coniugationes passionum: scilicet amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia. Similiter in irascibili sunt tres: scilicet spes et desperatio, timor et audacia, et ira, cui nulla passio opponitur. Sunt ergo omnes passiones specie differentes undecim, sex quidem in concupiscibili, et quinque in irascibili; sub quibus omnes animae passiones continentur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

INTRODUCCION A LA CUESTION 24

DEL BIEN Y DEL MAL EN LAS PASIONES DEL ALMA

Como ya queda advertido, esta cuestión está situada fuera del lugar propio que le corresponde en la ordenación lógica del tratado de las pasiones, tal como Santo Tomás la establece en el prólogo a la cuestión 22. La consideración moral se interpone aquí entre la división y la ordenación de las pasiones, debido probablemente a un error antiguo de transcripción.

En esta cuestión 24, Santo Tomás no se ha propuesto estudiar el problema moral que plantean las relaciones de la sensibilidad con la razón. Este problema ya fué estudiado desde un punto de vista general en el tratado de los actos humanos [1], y en concreto lo estudiará al tratar de cada una de las virtudes. Aquí examina el problema de si las pasiones pueden ser morales (a.1); después, si todas son malas (a.2), y, finalmente, cuáles restringen o coartan el valor moral del acto voluntario (a.3) y de dónde les viene esencialmente su cualidad moral (a.4).

Sobre el importante problema de qué es lo que la pasión añade o restringe al valor del acto voluntario, la doctrina del artículo 3 de esta cuestión se puede completar con la expuesta en las cuestiones 18, 19 y 20 sobre la moralidad de los actos humanos; pues lo que allí se expone acerca de las acciones externas en relación con el acto interior de la voluntad vale igualmente aplicado a las pasiones. Como la actividad de los miembros exteriores, y con mayor motivo, la pasión puede hacerse humana y moral, «pues más próximo está el apetito sensitivo a la razón y la voluntad que los miembros exteriores» [2].

Está participación que tienen en la voluntad y la razón, es la que sitúa los movimientos del apetito inferior en el orden de la moralidad. En cuanto tales, como actos que son comunes al hombre y los animales, no se puede dar en ellos la bondad o la malicia; quedan al margen de toda razón, principio radical de la moralidad.

Los estoicos, en contraposición a los peripatéticos, habían negado toda posibilidad de bondad moral en las pasiones; para ellos todas las pasiones eran malas. Establecían un equivalente perfecto entre pasión y enfermedad del alma. El ánimo del sabio estaba por eso al margen de todo movimiento pasional [3]. Esta posición extrema es la razón histórica que motiva esta cuestión. La discusión entre estoicos y peripatéticos había encontrado eco abundante en los Santos Padres, que se detienen a afirmar y demostrar la bondad de las pasiones ordenadas y regidas por la recta razón. Santo Tomás, a través principalmente de San Agustín [4] y Cicerón [5], recoge y remansa esta doble corriente ideo-

[1] 1-2 q.6.9.10 y 17.
[2] 1-2 q.24 a.1 c.
[3] Cf. ibid., a.2.
[4] *De civ. Dei* l.9 c.4 y 5.
[5] *Tuscul. quaest.* 3 c.4ss.

lógica en los artículos de esta cuestión. El pensamiento patrístico se estructura aquí en un cuerpo de ordenación lógica, dentro de la consideración general de las pasiones y sustentándose en la misma naturaleza psicológica de los movimientos del apetito sensitivo. La tradición cristiana, concorde desde un principio, encuentra en Santo Tomás su expresión definitiva. El problema se volverá a plantear de nuevo en concreto a propósito de la delectación [6] y de la tristeza [7], las dos pasiones en que la alternativa estoica y aristotélica hacía más hincapié.

Las distintas situaciones con que las pasiones pueden presentarse ante la voluntad y su influencia en ella y en el acto moral quedan ya expuestas en la introducción general que antecede a este tratado.

CUESTION 24

(In quatuor articulos divisa)

De bono et malo in animae passionibus

Del bien y el mal en las pasiones del alma

Deinde considerandum est de bono et malo circa passiones animae (cf. q.22 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum bonum et malum morale possit in passionibus animae inveniri.

Secundo: utrum omnis passio animae sit mala moraliter.

Tertio: utrum omnis passio addat, vel diminuat, ad bonitatem vel malitiam actus.

Quarto: utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie.

Ahora toca considerar la bondad y malicia en las pasiones del alma. Acerca de ello examinaremos cuatro puntos.

Primero: si el bien y el mal moral pueden hallarse en las pasiones del alma.

Segundo: si toda pasión del alma es moralmente mala.

Tercero: si toda pasión aumenta o disminuye la bondad o malicia del alma.

Cuarto: si alguna pasión es buena o mala por su especie.

ARTICULO 1

Utrum bonum et malum morale possit in passionibus animae inveniri [a]

Si el bien o el mal moral pueden hallarse en las pasiones del alma

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla passio animae sit bona vel mala moraliter.

1. Bonum enim et malum morale est proprium hominis: "mo-

Dificultades. Parece que ninguna pasión del alma es moralmente buena o mala.

1. El bien y el mal moral es propio del hombre: "lo moral propia-

Sent. 2 d.36 a.2; *De malo* q.10 a.1 ad 1; q.12 a.2 ad 1; a.3.
[6] 1-2 q.34.
[7] 1-2 q.39.

mente se dice de lo humano", como escribe San Ambrosio. Pero las pasiones no son exclusivas de los hombres, sino que también son comunes a los otros animales. Luego ninguna pasión del alma es moralmente buena o mala.

2. El bien o el mal del hombre está en ser "conforme a la razón o disconforme con ella", como dice Dionisio. Pero las pasiones del alma no existen en la razón, sino en el apetito sensitivo, según antes se ha dicho. Luego no pertenecen al bien o mal del hombre, que es el bien moral.

3. Dice el Filósofo que "por razón de las pasiones ni somos alabados ni vituperados". Pero por razón de los bienes y males morales somos alabados o vituperados. Luego las pasiones no son moralmente buenas o malas.

Por otra parte, San Agustín dice, hablando de las pasiones del alma: "Malas son si el amor es malo, y buenas, si es bueno".

Respuesta. Las pasiones del alma pueden considerarse de dos modos: uno, en sí mismas; otro, en cuanto están sometidas al imperio de la razón y de la voluntad. Si se consideran en sí mismas, esto es, en cuanto movimientos del apetito irracional, de este modo no se da en ellas el bien o el mal moral, que depende de la razón, como anteriormente se ha dicho. En cambio, si se consideran en cuanto sometidas al imperio de la razón y de la voluntad, así se da en ellas el bien o el mal moral. Pues el apetito sensitivo está más próximo a la razón y a la voluntad que los miembros exteriores, cuyos movimientos y actos, sin embargo, son buenos o malos moralmente en cuanto voluntarios. Con mayor razón, por consiguiente, las mismas pasiones, en cuanto voluntarias, pueden decirse moralmente buenas o malas. Y se dicen voluntarias por cuanto o son imperadas por la voluntad o no son impedidas por ella.

res" enim "proprie dicuntur humani", ut Ambrosius dicit, "Super Lucam" [1]**. Sed passiones non sunt propriae hominum, sed sunt etiam aliis animalibus communes. Ergo nulla passio animae est bona vel mala moraliter.**

2. Praeterea, bonum vel malum hominis est "secundum rationem esse", vel "praeter rationem esse", ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [2]**. Sed passiones animae non sunt in ratione, sed in appetitu sensitivo, ut supra dictum est (q.22 a.3). Ergo non pertinet ad bonum vel malum hominis, quod est bonum morale.**

3. Praeterea, Philosophus dicit, in II "Ethic." [3]**, quod "passionibus neque laudamur neque vituperamur". Sed secundum bona et mala moralia, laudamur et vituperamur. Ergo passiones non sunt bonae vel malae moraliter.**

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV "De civ. Dei" [4]**, de passionibus animae loquens: "Mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus."**

Respondeo dicendum quod passiones animae dupliciter possunt considerari: uno modo, secundum se; alio modo, secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, ut supra (q.18 a.5) dictum est. Si autem considerentur secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum et malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii. Unde multo magis et ipsae passiones, secundum quod sunt voluntariae, possunt dici bonae vel malae moraliter. Dicuntur autem voluntariae vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur.

Ad primum ergo dicendum quod istae passiones secundum se consideratae, sunt communes hominibus et aliis animalibus: sed secundum quod a ratione imperantur, sunt propriae hominum.

Ad secundum dicendum quod etiam inferiores vires appetitivae dicuntur rationales, secundum quod "participant aliqualiter rationem", ut dicitur in I "Ethic." [5]**.**

Ad tertium dicendum quod Philosophus dicit quod non laudamur aut vituperamur secundum passiones absolute consideratas: sed non removet quin possint fieri laudabiles vel vituperabiles secundum quod a ratione ordinantur. Unde subdit: "Non enim laudatur aut vituperatur qui timet aut irascitur, sed qui aliqualiter", idest secundum rationem vel praeter rationem.

Soluciones. 1. Las pasiones, en sí mismas consideradas, son comunes a los hombres y demás animales; mas en cuanto imperadas por la razón son propias de los hombres.

2. También las potencias inferiores apetitivas se dicen racionales, en cuanto que participan en algún modo de la razón.

3. El Filósofo dice que no somos alabados o vituperados por nuestras pasiones consideradas en absoluto; pero esto no impide que puedan hacerse loables o censurables en cuanto que están ordenadas por la razón. Por lo cual añade: "No se alaba o vitupera al que teme o se irrita, sino al que lo hace de cierta manera", esto es, conforme o no con la razón.

[1] Prol.: ML 15,1612.
[2] § 32; MG 3,733; S.Th., lect.22.
[3] C.5 n.3 (Bk 1105b31); S.Th., lect.5
[4] C.7: ML 41,410.

ARTICULO 2

Utrum omnis passio animae sit mala moraliter [a]

Si toda pasión del alma es moralmente mala

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnes passiones animae sint malae moraliter.

1. Dicit enim Augustinus, IX "De civ. Dei" [6]**, quod "passiones animae quidam vocant morbos vel perturbationes animae". Sed omnis morbus vel perturbatio animae est aliquid malum moraliter. Ergo omnis passio animae moraliter mala est.**

2. Praeterea, Damascenus dicit [7] **quod "operatio quidem qui secundum naturam motus est, passio vero qui praeter naturam". Sed quod est praeter naturam in motibus animae, habet rationem peccati et mali moralis: unde ip-**

Dificultades. Parece que todas las pasiones del alma son moralmente malas.

1. Dice San Agustín que "algunos llaman a las pasiones del alma enfermedades o perturbaciones del alma". Pero toda enfermedad o perturbación del alma es algo moralmente malo. Luego toda pasión del alma es moralmente mala.

2. Dice el Damasceno que "la operación es un movimiento conforme con la naturaleza; la pasión, en cambio, es extraña a la misma". Pero lo que es extraño a la naturaleza en los movimientos del alma tiene razón de pe-

[a] Infra q.59 a.2; *De malo* q.12 a.1.
[5] C.3 n.15 (Bk 1102b13); S.Th., lect.20.
[6] C.4: ML 41,258; cf. l.14 c.5,9: ML 41,408.415.
[7] *De fide orth.* l.2 c.22: MG 94,941.

cado y de mal moral, por lo que el mismo Santo dice en otro lugar que el demonio "marchó de lo que es conforme a la naturaleza a lo que es extraño a la misma". Luego de igual modo las pasiones son moralmente malas.

3. Todo lo que induce al pecado tiene razón de mal. Pero hay pasiones que inducen al pecado, por lo que San Pablo las llama "pasiones de los pecados". Luego parecen ser moralmente malas.

Por otra parte, San Agustín dice que el "amor recto tiene rectas todas estas afecciones; pues teme pecar, desea perseverar, se duele de los pecados y se goza en las buenas obras".

Respuesta. Sobre esta cuestión opinaron de modo diverso los estoicos y los peripatéticos. Los estoicos afirmaron que todas las pasiones eran malas, mientras los peripatéticos enseñaban que las pasiones moderadas eran buenas. Esta divergencia, aunque parece grande en sus términos de expresión, sin embargo, en la realidad es nula o insignificante si se atiende a su significado. Los estoicos no discernían entre el sentido y la inteligencia, ni, por consiguiente, entre el apetito sensitivo y el intelectivo; y, por lo mismo, tampoco distinguían las pasiones del alma de los movimientos de la voluntad—por cuanto las pasiones del alma residen en el apetito sensitivo, mientras que los simples movimientos de la voluntad residen en el apetito intelectivo—, sino que a todo movimiento racional de la parte apetitiva llamaron voluntad, y pasión a todo movimiento producido fuera de los límites de la razón. Por eso Tulio, siguiendo el parecer de éstos, llama a todas las pasiones "enfermedades del alma", argumentando de ahí que "los enfermos no están sanos, y los que no están sanos son

se alibi [8] dicit quod diabolus "versus est ex eo quod est secundum naturam, in id quod est praeter naturam". Ergo huiusmodi passiones sunt malae moraliter.

3. Praeterea, omne quod inducit ad peccatum, habet rationem mali. Sed huiusmodi passiones inducunt ad peccatum: unde Rom. 7,5 dicuntur "passiones peccatorum". Ergo videtur quod sint malae moraliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV "De civ. Dei" [9], quod "rectus amor omnes istas affectiones rectas habet. Metuunt enim peccare, cupiunt perseverare, dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis".

Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem diversa fuit sententia Stoicorum et Peripateticorum (nt.6): nam Stoici dixerunt omnes passiones esse malas; Peripatetici vero dixerunt passiones moderatas esse bonas. Quae quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est, vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernebant inter sensum et intellectum [10], et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum. Unde non discernebant passiones animae a motibus voluntatis secundum hoc quod passiones animae sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo; sed omnem rationabilem motum appetitivae partis vocabant voluntatem, passionem autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo, eorum sententiam sequens, Tullius, in III libro "De Tusculanis quaestionibus" (c.4), omnes passiones vocat "animae morbos". Ex quod argumentatur quod "qui morbosi sani non sunt; et qui sani non

[8] Ibid. c.4: MG 94,876.
[9] C.9: ML 41,413.
[10] Cf. NEMESIUM, *De nat. hom.* c.6: MG 40,633: AUGUST., ep.118 c.3: ML 33,440.

sunt, insipientes sunt". Unde et insipientes "insanos" dicimus.

Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi passiones vocant. Unde eas bonas aestimant, cum sunt a ratione moderatae; malas autem, cum sunt praeter moderationem rationis. Ex quo patet quod Tullius, in eodem libro (c. 10), Peripateticorum sententiam, qui approbabant mediocritatem passionum, inconvenienter improbat, dicens quod "omne malum, etiam mediocre, vitandum est; nam sicut corpus, etiamsi mediocriter aegrum est, sanum non est; sic ista mediocritas morborum vel passionum animae, sana non est". Non enim passiones dicuntur morbi vel perturbationes animae, nisi cum carent moderatione rationis.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod in omni passione animae additur aliquid, vel diminuitur a naturali motu cordis, inquantum cor intensius vel remissius movetur, secundum systolen aut diastolen: et secundum hoc habet passionis rationem. Non tamen oportet quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis.

Ad tertium dicendum quod passiones animae, inquantum sunt praeter ordinem rationis, inclinant ad peccatum: inquantum autem sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutem.

insipientes"; por cuya razón a los insipientes llamamos "insanos".

Los peripatéticos, por su parte, llaman pasiones a todos los movimientos del apetito sensitivo; y, por consiguiente, las juzgan buenas cuando están moderadas por la razón, y malas cuando se substraen al orden de la razón. Por lo cual Tulio censura sin razón el parecer de los peripatéticos, que aprueban una medida en las pasiones, diciendo Tulio que "todo mal, aun el mínimo, se debe evitar; porque así como el cuerpo aun ligeramente enfermo no es sano, así esa medida en las enfermedades o pasiones del alma no es buena". Pues las pasiones no se dicen enfermedades o perturbaciones del alma sino cuando están fuera del orden de la razón.

Soluciones. 1. De lo expuesto se desprende la respuesta a la primera dificultad.

2. En toda pasión del alma se le añade o disminuye algo al movimiento natural del corazón, en cuanto que el corazón funciona más intensa o remisamente según la sístole o diástole, y por ello tiene razón de pasión; sin embargo, no es preciso que la pasión se aparte siempre del orden de la razón natural.

3. Las pasiones del alma, en cuanto están fuera del orden de la razón, inclinan al pecado; pero en cuanto están ordenadas por ella, son actos virtuosos.

[6] *De verit.* q.26 a.7; *De malo* q.3 a.11; q.12 a.1.

ARTICULO 3

Utrum passio addat, vel diminuat, ad bonitatem vel malitiam actus [11]

Si la pasión aumenta o disminuye la bondad o malicia del acto

Dificultades. Parece que toda pasión disminuye siempre la bondad del acto moral.

1. Todo lo que impide el juicio de la razón, del que depende la bondad del acto moral, disminuye la bondad de este acto. Pero toda pasión impide el juicio de la razón, pues dice Salustio: "Todos los hombres que investiguen sobre cosas dudosas, deben estar exentos de odio, ira, amistad y compasión". Luego toda pasión disminuye la bondad del acto moral.

2. Cuanto el acto del hombre más se asemeja a Dios, tanto mejor es; por lo cual dice el Apóstol: "Sed imitadores de Dios como hijos muy amados". Pero Dios y los santos ángeles "castigan sin ira y socorren la miseria sin compasión", como dice San Agustín. Luego es mejor hacer tales obras sin pasión que con ella.

3. Como el mal moral, también el bien moral se determina por orden a la razón. Pero la pasión disminuye el mal moral, pues menos peca quien peca por pasión que quien peca por malicia. Luego menos obra el bien quien obra con pasión que quien obra sin ella.

Por otra parte, San Agustín dice que la pasión de la misericordia "sirve a la razón cuando de tal manera se presenta que se guarda la justicia, como al dar al necesitado o perdonar al arrepentido". Pero nada de lo que sirve a la razón disminuye el bien moral. Luego no le disminuye la pasión del alma.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod passio quaecumque semper diminuat de bonitate actus moralis.

1. Omne enim quod impedit iudicium rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis, diminuit per consequens bonitatem actus moralis. Sed omnis passsio impedit iudicium rationis: dicit enim Sallustius, in "Catilinario" [11]: Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab odio, ira, amicitia atque misericordia vacuos esse decet". Ergo omnis passio diminuit bonitatem moralis actus.

2. Praeterea, actus hominis, quanto est Deo similior, tanto est melior; unde dicit Apostolus, Ephes. 5,1: "Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi." Sed "Deus et sancti angeli sine ira puniunt, sine miseriae compassione subveniunt", ut Augustinus dicit, in IX "De civ. Dei" [12]. Ergo est melius huiusmodi opera bona agere sine passione animae quam cum passione.

3. Praeterea, sicut malum morale attenditur per ordinem ad rationem, ita et bonum morale. Sed malum morale diminuitur per passionem: minus enim peccat qui peccat ex passione, quam qui peccat ex industria. Ergo malus bonum operatur qui operatur bonum sine passione, quam qui operatur cum passione.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX "De civ. Dei" (c.5), quod passio misericordiae "rationi deservit, quando ita praebetur misericordia, ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti". Sed nihil quod deservit rationi, diminuit bonum morale. Ergo passio animae non diminuit bonum moris.

Respondeo dicendum quod Stoici, sicut ponebant omnem passionem animae esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animae diminuere actus bonitatem: omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minus bonum. Et hoc quidem verum est, si dicamus passiones animae solum inordinatus motus sensitivi appetitus, prout sunt perturbationes seu aegritudines. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet quod etiam ipsae passiones sint moderatae per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura quae homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde, cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra dictum est (q.17 a.7), ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet quod etiam ipsae passiones animae sint regulatae per rationem.

Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum; secundum illud quod in Psalmo 83,3 dicitur: "Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum", ut "cor" accipiamus pro appetitu intellectivo, "carnem" autem pro appetitu sensitivo.

Ad primum ergo dicendum quod passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo, antecedenter.

Respuesta. Los estoicos, así como sostenían que toda pasión del alma es mala, de igual modo afirmaban lógicamente que toda pasión disminuye la bondad del acto; pues cualquier bien o se destruye del todo por la mezcla del mal o se hace menos bueno. Y esto es cierto si admitimos como pasiones del alma solamente los movimientos desordenados del apetito sensitivo, por cuanto son perturbaciones o enfermedades. Pero si llamamos pasiones en absoluto a todos los movimientos del apetito sensitivo, en este caso pertenece a la perfección del bien humano el que también las pasiones sean moderadas por la razón. Nadie duda tampoco que sea propio de la perfección moral el que los actos de los miembros exteriores se regulen por la razón. Y pudiendo obedecer a ésta el apetito sensitivo, según anteriormente se ha dicho, cae dentro de la perfección del bien moral o humano el que también las pasiones del alma se regulen por la razón.

Por lo tanto, así como es mejor que el hombre no sólo quiera el bien, sino que lo realice por un acto exterior, así también pertenece a la perfección del bien moral el que el hombre se mueva al bien no sólo según su voluntad, sino también según el apetito sensitivo, conforme a aquello del Salmo: "Mi corazón y mi carne se regocijaron en el Dios vivo" entendiendo por "corazón" el apetito intelectivo, y por "carne" el apetito sensitivo.

Soluciones. 1. Las pasiones del alma pueden referirse de dos maneras al juicio de la razón. Una, antecedentemente, y en este caso, como

[11] C.5r.
[12] C.5: ML 41,265.

obscurecen el juicio de la razón, del cual depende la bondad del acto moral, disminuye la bondad del acto; porque es más laudable hacer una obra de caridad por el juicio de la razón que hacerla sólo por la pasión de la misericordia.—La otra manera, consiguientemente; y esto de dos modos. Primero, a modo de redundancia, a saber: porque, cuando la parte superior del alma se mueve hacia alguna cosa intensamente, sigue su movimiento también la parte inferior; y así, la pasión que surge de modo consiguiente en el apetito sensitivo es señal de voluntad más intensa, y, por lo tanto, indica mayor bondad moral.—Segundo, a manera de elección; esto es, cuando el hombre por el juicio de la razón procura ser afectado por una pasión para, mediante la cooperación del apetito sensitivo, obrar más prontamente; y en este caso la pasión del alma aumenta la bondad de la acción.

2. En Dios y en los ángeles no hay apetito sensitivo ni tampoco miembros corpóreos, y, por lo tanto, el bien en ellos no se establece según la ordenación de las pasiones o de los actos corpóreos como en nosotros.

3. La pasión que inclina al mal precediendo al juicio de la razón, disminuye el pecado; pero, siguiéndole de alguna de las maneras indicadas, lo aumenta o es señal de su aumento.

Et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependente bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem: laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiae.—Allo modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum redundantiae: quia scilicet, cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem.—Alio modo, per modum electionis: quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animae addit ad bonitatem actionis.

Ad secundum dicendum quod in Deo et in angelis non est appetitus sensitivus, neque etiam membra corporea: et ideo bonum in eis non attenditur secundum ordinationem passionum aut corporeorum actuum, sicut in nobis.

Ad tertium dicendum quod passio tendens in malum praecedens iudicium rationis, diminuit peccatum: sed consequens aliquo praedictorum modorum (cf. ad 1), auget ipsum, vel significat augmentum eius.

ARTICULO 4

Utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie *

Si alguna pasión es buena o mala por su especie

Dificultades. Parece que ninguna pasión del alma es buena o mala moralmente según su especie.

1. El bien y el mal moral se determina por el orden de la razón. Pero las pasiones están en el apetito sensitivo, siéndoles accidental lo que

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod nulla passio animae, secundum speciem suam, sit bona vel mala moraliter.

1. Bonum enim et malum morale attenditur secundum rationem. Sed passiones sunt in appetitu sensitivo: et ita id quod est secundum rationem, accidit eis. Cum ergo nihil quod est per accidens, pertineat ad speciem rei; videtur quod nulla passio secundum suam speciem sit bona vel mala.

2. Praeterea, actus et passiones habent speciem ex obiecto. Si ergo aliqua passio secundum suam speciem esset bona vel mala, oporteret quod passiones quarum obiectum est bonum, bonae essent secundum suam speciem, ut amor, desiderium et gaudium; et passiones quarum obiectum est malum, essent malae secundum suam speciem, ut odium, timor et tristitia. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo aliqua passio est bona vel mala ex sua specie.

3. Praeterea, nulla species passionum est quae non inveniatur in allis animalibus. Sed bonum morale non invenitur nisi in homine. Ergo nulla passio animae bona est vel mala ex sua specie.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX "De civ. Dei" [13], quod "misericordia pertinet ad virtutem". Philosophus etiam dicit, in II "Ethic." [14], quod verecundia est passio laudabilis. Ergo aliquae passiones sunt bonae vel malae, secundum suam speciem.

Respondeo dicendum quod sicut de actibus dictum est [15], ita et de passionibus dicendum videtur, quod scilicet species actus vel passionis dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum quod est in genere naturae: et sic bonum vel malum morale non pertinet ad speciem actus vel passionis. Allo modo, secundum quod pertinent ad genus moris, prout scilicet participant aliquid de voluntario et de iudicio rationis. Et hoc modo bonum et malum morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundum quod accipitur ut obiectum passionis aliquid de se conveniens rationi, vel dissonum a ratione: sicut patet de verecundia, quae est timor turpis; et de invidia, quae est tris-

* 2-2 q.158 a.1; *Sent.* 4 d.15 q.2 a.1 q.ª1 ad 4; d.50 q.2 a.4 q.ª3 ad 3; *De malo* q.10 a.1.

[13] C.5: ML 41,260.
[14] 7 n.14 (Bk 1083a32); S.Th., lect.9
[15] Q.1 a.3 ad 3; q.18 a.5.6; q.20 a.1.

en ellas haya conforme a la razón. Luego, puesto que nada de lo que es accidental pertenece a la especie de una cosa, parece que ninguna pasión es buena o mala según su especie.

2. Los actos y las pasiones se especifican por el objeto. Luego, si alguna pasión fuera buena o mala según su especie, habrían de serlo aquellas cuyo objeto es el bien, como el amor, el deseo y el gozo; y malas según su especie, aquellas cuyo objeto es el mal, como el temor y la tristeza. Pero esto es notoriamente falso. Luego ninguna pasión es buena o mala por su especie.

3. Todas las especies de pasiones se encuentran en algunos animales. Pero el bien moral no se encuentra sino en el hombre. Luego ninguna pasión del alma es buena o mala por su especie.

Por otra parte, San Agustín dice que "la misericordia pertenece a la virtud"; y el Filósofo, que la vergüenza es una pasión laudable. Luego algunas pasiones son buenas o malas según su especie.

Respuesta. Como dijimos de los actos, también en las pasiones se puede considerar su especie de dos maneras: una, en cuanto está en el género de naturaleza, en cuyo concepto el bien o el mal moral no pertenece a la especie del acto o pasión; la otra, como dentro del género de moralidad; esto es, en cuanto que participa más o menos del voluntario y del juicio de la razón; y de este modo el bien o mal moral pueden pertenecer a la especie de pasión, por cuanto se considera como objeto de la misma algo que de por sí conviene a la razón o es contrario a ella, como se ve en el pudor, que es temor de lo inhonesto, y en la envidia, que es tristeza por el bien de otro; porque

así caen dentro de la especie del acto exterior.

Soluciones. 1. El razonamiento versa sobre las pasiones en cuanto pertenecen a la especie de naturaleza, es decir, considerado el apetito sensitivo en sí mismo; pero en cuanto el apetito sensitivo obedece a la razón, así el bien y el mal de la razón no resulta ya de sus pasiones incidentalmente, sino esencialmente.

2. Las pasiones que tienden a un bien verdadero y las que apartan de un mal verdadero, son buenas; y, por el contrario, las pasiones que consisten en la separación del bien y en la aproximación al mal son malas.

3. En los brutos animales el apetito sensitivo no obedece a la razón, y, sin embargo, en cuanto está ordenado por cierta estimativa natural, que se somete a una razón superior o divina, hay en ellos cierta semejanza con el bien moral de las pasiones del alma.

titia de bono alterius. Sic enim pertinent ad speciem exterioris actus.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de passionibus secundum quod pertinent ad speciem naturae, prout scilicet appetitus sensitivus in se consideratur. Secundum vero quod appetitus sensitivus obedit rationi, iam bonum et malum rationis non est in passionibus eius per accidens, sed per se.

Ad secundum dicendum quod passiones quae in bonum tendunt, si sit verum bonum, sunt bonae: et similiter quae a vero malo recedunt. E converso vero passiones quae sunt per recessum a bono, et per accessum ad malum, sunt malae.

Ad tertium dicendum quod in brutis animalibus appetitus sensitivus non obedit rationi. Et tamen inquantum ducitur quadam aestimativa naturali, quae subditur rationi superiori, scilicet divinae, est in eis quaedam similitudo moralis boni, quantum ad animae passiones.

INTRODUCCION A LA CUESTION 25

DEL ORDEN DE LAS PASIONES ENTRE SI

Una vez establecida la clasificación de las pasiones, Santo Tomás estudia, en la cuestión 25, el orden que preside las relaciones que guardan entre sí. Esta ordenación nace de una doble consideración, estática o cuasi entitativa y dinámica. A las pasiones, como movimientos que son, les conviene un doble orden: de intención y de ejecución. Además, y puesto que la ordenación supone una cierta comparación, las pasiones pueden compararse entre sí o bien en cuanto partes de un conjunto o una serie, o bien aisladamente, es decir, según sus características particulares. Santo Tomás aplica a la ordenación de las pasiones el mismo criterio *genérico* y *específico* que utilizó al establecer la división de las mismas; y así en la cuestión 25 compara: 1) la serie de pasiones del apetito concupiscible con la serie de pasiones del irascible (a.1); 2) las pasiones del concupiscible entre sí (a.2); 3) las pasiones del irascible entre sí (a.3); y 4) finalmente, en una consideración general de todas las pasiones, las compara entre sí (a.4).

1. Del orden genérico de las pasiones

Como ya se dijo anteriormente, el género de las pasiones es doble: pasiones del apetito concupiscible y pasiones del apetito irascible. Tratemos, pues, de comparar este doble género, primero en una consideración general, o en absoluto, y luego en una consideración más particular, por razón de sus respectivas funciones.

A) Si comparamos la serie de las pasiones del concupiscible con la serie del irascible, *consideradas en absoluto*, hemos de decir que las pasiones del irascible son: 1) *En orden de dignidad y perfección*, anteriores a las del concupiscible, porque, como Santo Tomás expresamente enseña, el irascible «es superior y más digno que aquél (concupiscible), del mismo modo que la estimativa es la más digna entre las virtudes aprehensivas de la parte sensitiva» [1]. Esta mayor dignidad y perfección se revela en la misma intensidad de su movimiento, pues las pasiones del irascible están dotadas de un mayor dinamismo, tanto en su aspecto psíquico, por cuanto más participan del apetito superior, como en su componente fisiológico, ya que, como la experiencia enseña, se da en ellas una mayor transmutación o alteración corporal, manifestada exteriormente por la vehemencia e impetuosidad que las caracteriza [2]. Todo lo cual expresa Santo Tomás con las siguientes palabras: «Que el ani-

[1] Cf. *De verit.* q.25 a.2.
[2] I-2 q.48 a.2.

mal desee aquello que es deleitable al sentido, lo cual pertenece al concupiscible, es según la razón propia del alma sensible; pero que, dejando a un lado lo deleitable, desee la victoria, que se consigue con dolor, lo cual es propio del irascible, le compete en cuanto toca o llega de algún modo al apetito superior; por lo cual el irascible está más próximo a la razón y a la voluntad que el concupiscible» [3]. 2) Pero *en cuanto a la extensión,* «las pasiones del concupiscible se extienden más que las del irascible; pues en las del concupiscible se encuentra algo que pertenece al movimiento, como el deseo, y algo que pertenece a la quietud, como el gozo o tristeza, mientras que en las pasiones del irascible no se encuentra nada que pertenezca a la quietud—pues la quietud no tiene razón de arduo o difícil—, sino sólo al movimiento» [4].

B) Pero en esta comparación genérica de las pasiones cabe aún una consideración más particular en razón del doble *orden de intención* y *de generación o ejecución* que en todo movimiento o proceso se encuentra.

1) Y en este sentido, si se comparan las pasiones del concupiscible que *implican movimiento,* con las del irascible, es claro que en el orden de generación o ejecución las pasiones del concupiscible son anteriores, porque son más simples que las del irascible, puesto que en éstas hay que añadir al bien o mal la razón de arduo o difícil, con lo cual se disminuye la simplicidad [5].

2) Si se comparan entre sí las pasiones del concupiscible *que importan reposo en el bien,* con las pasiones del irascible, es evidente que las primeras son anteriores en el orden de intención y posteriores en el de ejecución; pues la quietud tiene razón de fin, y el movimiento, en cambio, tiene razón de medio, y las pasiones del irascible siempre tienen razón de medio, y, como sabemos, la razón de fin es anterior en la intención y posterior en la ejecución respecto de aquello que tiene razón de medio.

3) Si, por último, se comparan entre sí las pasiones del concupiscible *que importan quietud o reposo en el mal,* con las del irascible, deberemos concluir que entre ellas, propiamente hablando, no se da orden de intención, ya que el mal no se intenta; por lo que sólo puede hablarse de orden de generación o ejecución, en el cual las pasiones del concupiscible se encuentran en medio de dos pasiones del irascible, y las del irascible en medio de dos pasiones del concupiscible, como textualmente dice Santo Tomás en el cuerpo del artículo 1.

Del orden entre las pasiones del apetito concupiscible

1) Si comparamos las pasiones de este apetito *por razón de la contrariedad del bien y el mal sensible* y en un orden de naturaleza, es natural que las pasiones relativas al bien sean anteriores a las que se refieren al mal, y así el amor es primero que el odio; el deseo, que la aversión, y el gozo, que la tristeza.

2) En las pasiones *referentes al bien* y en un *orden de generación o ejecución,* la primera pasión es el amor; la segunda, el deseo; la tercera, el gozo o deleite; y en el *orden de intención,* la prioridad se establece inversamente. Por el contrario, en las pasiones *acerca del mal*

[3] *Cf. De verit.* q.25 a.2; 1-2 q.46 a.4; 2-2 q.156 a.4.
[4] 1-2 q.25 a.1.
[5] Ibid., *sed contra,* c et ad 1.

no se da *orden de intención,* por la razón ya apuntada, sino sólo *orden de generación,* según el cual se ordenan: primero, el odio; luego, la aversión, y por último, la tristeza, ya que así se procede naturalmente de lo menor a lo mayor y de lo imperfecto a lo perfecto. Se ha de notar, sin embargo, que el apetito concupiscible no se nombra por su pasión mayor, que es el deleite, sino por la pasión media, que es el deseo o concupiscencia, por la razón de que éste se siente más o se manifiesta de modo más sensible, ya que importa mayor dinamismo que el simple amor y la delectación [6].

3. El orden entre las pasiones del apetito irascible

Se establece solamente según la prioridad de *ejecución o generación.* En este orden puede establecerse una doble comparación, a saber: según la contrariedad del bien y del mal y por razón del acercamiento o alejamiento con respecto al mismo término, ya que éste es el modo de contrariedad propio de las pasiones del irascible, según dijimos.

1) Si la comparación se toma por la *contrariedad del bien y del mal,* es manifiesto que las pasiones del irascible acerca del bien son anteriores a las pasiones acerca del mal, puesto que el orden de las pasiones es el de sus objetos. Por lo tanto, la esperanza y la desesperación son anteriores al temor, a la audacia y a la ira.

2) *Respecto del bien,* el movimiento de *acercamiento o acceso* es naturalmente anterior al movimiento de alejamiento o receso, ya que el bien posee naturalmente fuerza de atracción; y así la esperanza es antes que la desesperación. *Acerca del mal,* el temor es anterior a la audacia, ya que respecto de él la repulsión es anterior a la atracción, porque el mal es naturalmente repulsivo.

Se puede, por tanto, establecer entre las pasiones del irascible el siguiente orden de generación: esperanza, audacia, ira, en cuanto a las pasiones que miran al bien o mal con un movimiento de acceso, ya que nadie se levanta contra el mal si no espera superarlo, y nadie se irrita sino en cuanto que tiene deseos de venganza. Por razón del alejamiento, la desesperación tiene primacía sobre el temor, ya que uno teme en cuanto que desespera de superar las dificultades inminentes. Así, pues, queda bien establecido que, hablando en absoluto, entre todas las pasiones del irascible, la primera es la esperanza, puesto que tiene prioridad entre todas las que versan acerca del bien e implican movimiento de acercamiento o tendencia.

Si, finalmente, siguiendo el proceso normal del *orden de generación,* queremos coordinar las *once pasiones,* podemos establecer la siguiente serie: amor, odio, deseo, aversión, esperanza, desesperación, temor, audacia, ira, gozo o deleite y tristeza; a no ser que se dé a las últimas esta otra ordenación, a partir del temor: temor, tristeza, audacia, ira y gozo o deleite; que parece ser más apropiada, ya que no se debe terminar en la tristeza, por ser pasión que se refiere al mal, sino en el gozo o deleite, que es la pasión que descansa en el bien.

[6] 1-2 q.25 a.2 ad 1.

4. *Las pasiones principales*

La consideración de las pasiones *al margen de toda inclusión en cualquier serie*, abstrayendo de sus diferencias genéricas, nos dará por resultado encontrar las que entre ellas, en un orden absoluto, son pasiones primeras o principales, de las que en algún modo dependen las otras.

Ya los antiguos consideraron como pasiones principales al gozo, la tristeza, la esperanza y el temor. De ellas escribió Cicerón: «La tristeza es una estimación actual de un mal presente, en el que le parece al ánimo haber caído y encontrarse; el gozo es aprehensión de un bien actual presente, en el que parece encontrarse; el deseo, la aprehensión de un bien futuro que haya de ser y estar presente para su uso» [7].

Esta misma doctrina la recibieron de Cicerón los Santos Padres, haciéndola suya; y así San Jerónimo escribe: «Recuerdo haber oído que son cuatro las perturbaciones, de las cuales trata ampliamente Cicerón en las *Tusculares:* el gozo, la tristeza, el deseo y el temor, de las cuales, dos son presentes y dos son futuras; por las cuatro se indican los cuerpos animados, y acerca de ellas dice también Virgilio: *Allí temen y desean, se duelen y gozan,* las cuales deben ser regidas por la razón y el poder de Dios, y se les debe oponer, y aún más imponer, las cuatro virtudes: prudencia, justicia, fortaleza y templanza, a fin de que sean gobernadas por su arbitrio» [8].

San Agustín, recogiendo el mismo pensamiento, nos dice: «... queriendo dar a entender que todas aquellas cuatro conocidísimas perturbaciones del ánimo, deseo, temor, gozo y tristeza, como origen de todos los pecados y vicios, se producen en el cuerpo, las junta y dice: *Hinc metuunt, cupiuntque; dolent, gaudentque* [9].

E igualmente Boecio, a quien cita Santo Tomás [10], escribe:

«Tú también, si quieres
con luz clara
distinguir lo verdadero
y por el recto camino
seguir la senda,
desprecia los goces,
desecha el temor,
ahuyenta la esperanza
y aleja el dolor» [11].

Como se ve, San Jerónimo considera estas cuatro pasiones como principales por comparación a las virtudes morales principales o cardinales, como si fueran también pasiones *cardinales;* y San Agustín, por comparación a los vicios principales o capitales, las toma como si fuesen pasiones *capitales.* Todo lo cual recoge Santo Tomás al decir que «por algunos estas cuatro pasiones son llamadas principales, ya que son generales (universales)» [12], tanto en cuanto al ser *(in essendo)* como en el causar o mover. Es decir, que estas pasiones no se encuentran difundidas y como inhabitando en todas las demás, sino que tienen su objeto especial; por lo que, con respecto a los que sostenían la posición contraria, responde, de modo semejante a como lo hace en la cuestión de las virtudes y vicios, que «es sin duda verdadero (no exclusiva y absolutamente, sino) *en cuanto* la esperanza y el temor designan un movimiento del apetito (no específico y propio, sino) *común,* que tiende a algo que sea de desear o huir» [13].

[7] *Tusculan. quaest.* 4 c.6-7.
[8] *In Ez.* L3 c.1: ML 25,73.
[9] *De civ. Dei* L14 c.3 n.2. Véase también San Ambrosio, *De virginitate* 15,95.
[10] 1-2 q.25 a.4 *sed contra.*
[11] *De consol.* l.2 metro 7.
[12] 1-2 q.25 a.4.

Podemos, pues, decir que son cuatro las pasiones principales o cardinales: *gozo, tristeza, esperanza y temor;* pero que no tienen igualdad de derechos, ya que la esperanza y el temor son principales respecto de las pasiones que importan movimiento; en cambio, el gozo y la tristeza son principales en absoluto y respecto de todas, por lo que podrían llamarse *principalísimas.* Por esto dice y explica Santo Tomás que «la principalidad de las pasiones consiste en dos cosas. Una por parte del objeto, para que la pasión obre *(per se)* según la razón y aptitud del objeto; es decir, para que persiga el bien y huya del mal; la segunda, por parte de la misma pasión, a fin de que ese mismo movimiento sea perfecto en cuanto es posible según su género» [14].

Si queremos establecer *desde un punto de vista dinámico* la principalidad de que gozan estas pasiones, hemos de fijarnos en el *orden de intención* o de finalidad, o, al menos, en el orden de perfección o *complemento* en sus respectivos géneros; es decir, que hemos de atender a la causa final, de la cual nace esta principalidad y por la cual se provoca la moción de la causa eficiente, que mira a la ejecución. De todo lo cual podemos deducir la siguiente conclusión: Serán pasiones principales aquellas en las que a un mismo tiempo coincidan estas dos condiciones: el nacer *per se primo* del objeto propio de las pasiones—el bien o el mal sensible—y el ser perfectas y completas en su ordenación *(in sua habitudine)* a tal objeto. Estas dos condiciones concurren solamente en el gozo, tristeza, esperanza y temor, que son las cuatro pasiones principales o cardinales.

5. *Conclusión*

Las pasiones del alma pueden dividirse accidentalmente: 1) Por razón del *orden y de la finalidad,* en pasiones *principales* o *primarias,* que son las cuatro enumeradas, y en *secundarias,* que son las demás. A su vez, las principales se subdividen en principales *simpliciter et absoluta,* o simplicísimas (gozo y tristeza), y principales *secundum quid* (esperanza y temor) [15].

2) Por razón del *origen* se dividen en *primitivas* (amor y odio) y *derivadas* (todas las demás).

3) Por razón de la *mutua relación,* en *simples* o *elementales,* que son las determinadas hacia un objeto simple (las pasiones del concupiscible y las del irascible en cuanto tales), y en *mixtas* o *compuestas,* que participan esencialmente de las del concupiscible y las del irascible, como la indignación y la envidia—que es tristeza o ira de la prosperidad ajena—. Estas compuestas pueden ser de *tres clases:* a) las que se com-

[13] Ibid.
[14] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.4.
[15] *De verit.* q.26 a.5.

ponen de muchas pasiones del concupiscible, como la misericordia, que se compone de amor y tristeza; *b)* las que se forman de varias pasiones del irascible, como la ira, de la esperanza y audacia; y *c)* las que participan de pasiones de ambos apetitos, como la indignación, que resulta de la ira y tristeza del bien de otro, máxime si es indigno.

4) Por razón de la *emoción* o *movimiento* que las acompaña, las pasiones se dividen en *vehementes* o *intensas* y *débiles* o *remisas* [16].

5) Finalmente, por razón de la *moralidad*, se dividen las pasiones en *buenas y malas;* pero esto en un sentido restringido [17], ya que la moralidad es algo accidental con respecto a la psicología, y, por lo tanto, la diferencia esencial en el orden moral es o puede ser accidental en el orden psicológico [18].

CUESTION 25

(In quatuor articulos divisa)

De ordine passionum ad invicem

Del orden de las pasiones entre sí

Ahora hemos de tratar del orden de las pasiones entre sí, acerca de lo cual consideraremos cuatro puntos.

Primero: del orden de las pasiones del irascible con respecto a las del concupiscible.

Segundo: del orden de las pasiones del concupiscible entre sí.

Tercero: del orden mutuo de las pasiones del irascible.

Cuarto: de las cuatro pasiones principales.

Deinde considerandum est de ordine passionum ad invicem (cf. q.22 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor,

Primo: de ordine passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis.

Secundo: de ordine passionum concupiscibilis ad invicem.

Tertio: de ordine passionum irascibilis ad invicem.

Quarto: de quatuor principalibus passionibus.

ARTICULO 1

Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel e converso [a]

Si las pasiones del irascible son anteriores o posteriores a las del concupiscible

Difficultades. Parece que las pasiones del irascible son anteriores a las del concupiscible.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis.

[a] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; q.2 a.3 q.ª2; *De verit.* q.25 a.2.

[16] Ibid., a.4.

[17] 3 q.11 a.4.

[18] 1-2 q.1 a.3 ad 3.

1. Ordo enim passionum est secundum ordinem obiectorum. Sed obiectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona. Ergo passiones irascibilis videntur praeesse passionibus concupiscibilis.

1. El orden de las pasiones se determina por el orden de los objetos. Ahora bien, el objeto del irascible es el bien arduo, que parece ser el supremo entre los demás bienes. Luego parece que las pasiones del irascible anteceden a las del concupiscible.

2. Praeterea, movens est prius moto. Sed irascibilis comparatur ad concupiscibilem sicut movens ad motum: ad hoc enim datur animalibus, ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis prohibetur frui suo obiecto, ut supra [1] dictum est; "removens" autem "prohibens habet rationem moventis", ut dicitur in VIII "Phisyc." [2]. Ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

2. El motor es anterior a lo movido. Pero el irascible se compara al concupiscible como el motor a lo movido, pues se les ha dado a los animales para apartar los obstáculos que impiden al concupiscible gozar de su objeto, según antes se ha dicho, y "el que remueve un obstáculo tiene razón de motor", como dice el Filósofo. Luego las pasiones del irascible son anteriores a las del concupiscible.

3. Praeterea, gaudium et tristitia sunt passiones concupiscibilis. Sed gaudium et tristitia consequuntur ad passiones irascibilis: dicit enim Philosophus, in VI "Ethic." [3], quod "punitio quietat impetum irae, delectationem loco tristitiae faciens". Ergo passiones concupiscibilis sunt posteriores passionibus irascibilis.

3. El gozo y la tristeza son pasiones del concupiscible. Pero una y otra siguen a las pasiones del irascible, pues dice el Filósofo que "el castigo aquieta el ímpetu de la ira, reemplazando la tristeza por la delectación". Luego las pasiones del concupiscible son posteriores a las del irascible.

Sed contra, passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum: passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum. Cum igitur bonum simpliciter sit prius quam bonum contractum, videtur quod passiones concupiscibilis sint priores passionibus irascibilis.

Por otra parte, las pasiones del concupiscible se refieren al bien considerado en absoluto, mientras las del irascible a un grupo restringido de bienes, esto es, al bien difícil. Siendo, por tanto, el bien en absoluto anterior al bien limitado, parece que las pasiones del concupiscible son anteriores a las del irascible.

Respondeo dicendum quod passiones concupiscibilis ad plura se habent quam passiones irascibilis. Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium; et aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium et tristitia. Sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem, sed solum pertinens ad motum. Cuius ratio est quia id in quo iam quiescitur, non habet

Respuesta. Las pasiones del concupiscible tienen un campo de acción mayor que las del irascible; pues en las pasiones del concupiscible se encuentra algo que dice orden al movimiento, como el deseo, y algo que dice orden al reposo, como el gozo y la tristeza. En cambio, en las pasiones del irascible no se halla cosa alguna tocante al reposo, sino sólo al movimiento. La razón de esto está en

[1] Q.23 a.1 ad 1; cf. 1 q.81 a.2.

[2] C.4 n.6 (Bk 255b24); S.Th., lect.8

[3] C.5 n.10 (Bk 1126a21); S.Th., lect 13.

que lo que ya se posee no tiene razón de difícil o arduo, que es objeto del irascible.

Siendo el reposo el fin del movimiento, es anterior en la intención, aunque posterior en la ejecución. Si, pues, se comparan las pasiones del irascible con las del concupiscible que implican descanso en el bien, evidentemente las pasiones del irascible preceden a las del concupiscible en el orden de ejecución; como la esperanza precede al gozo y lo causa, conforme dice el Apóstol: "En la esperanza gozosos". Mas la pasión del concupiscible que implica quietud en el mal, es decir, la tristeza, está en medio de dos pasiones del irascible: sigue al temor, por cuanto, llegado el mal que se temía, se produce la tristeza; y precede a la ira, porque el impulso de venganza que surge a causa de la tristeza anterior pertenece al movimiento de ira; y, como se juzga que es bueno tomar venganza del mal, una vez conseguida ésta, viene el gozo. Así, pues, es evidente que toda pasión del irascible tiene por término otra del concupiscible referente a la quietud, a saber, el gozo o la tristeza.

Si se comparan las pasiones del irascible con las del concupiscible que implican movimiento, entonces es claro que las pasiones del concupiscible son anteriores, por lo mismo que las pasiones del irascible añaden algo a las del concupiscible, como asimismo el objeto del irascible añade al del concupiscible la razón de arduo o difícil. La esperanza añade al deseo cierto conato y elevación del ánimo para conseguir el bien difícil, e igualmente el temor añade a la aversión o abominación cierta depresión del ánimo por la dificultad del mal.

Así, pues, las pasiones del irascible son intermedias entre las del concupiscible que importan movimiento hacia el bien o el mal y las que implican reposo en el bien o en el mal. Y así está claro que las pasiones del irascible tienen su principio y su término en las del concupiscible.

rationem difficilis seu ardui, quod est obiectum irascibilis.

Quies autem, cum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior in executione. Si ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quae significant quietem in bono; manifeste passiones irascibilis praecedunt, ordine executionis, huiusmodi passiones concupiscibilis: sicut spes praecedit gaudium, unde et causat ipsum, secundum illud Apostoli, Rom. 12,12, "Spe gaudentes". Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis. Sequitur enim timorem: cum enim occurrerit malum quod timebatur, causatur tristitia. Praecedit autem motum irae: quia cum ex tristitia praecedente aliquis insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum irae. Et quia rependere vicem malis, apprehenditur ut bonum; cum iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est quod omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium vel ad tristitiam.

Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quae important motum, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores: eo quod passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis; sicut et obiectum irascibilis addit supra obiectum concupiscibilis arduitatem sive difficultatem. Spes enim supra desiderium addit quendam conatum, et quandam elevationem animi ad consequendum bonum arduum. Et similiter timor addit supra fugam seu abominationem, quandam depressionem animi, propter difficultatem mali.

Sic ergo passiones irascibilis mediae sunt inter passiones concupiscibilis quae important motum in bonum vel in malum; et inter passiones concupiscibilis quae important quietem in bono vel in malo. Et sic patet quod passiones irascibilis et principium habent a passionibus concupiscibilis, et in passiones concupiscibilis terminantur.

Ad primum ergo dicendum quod illa ratio procederet, si de ratione obiecti concupiscibilis esset aliquid oppositum arduo, sicut de ratione obiecti irascibilis est quod sit arduum. Sed quia obiectum concupiscibilis est bonum absoluto, prius naturaliter est quam obiectum irascibilis, sicut commune proprio.

Ad secundum dicendum quod removens prohibens non est movens per se, sed per accidens. Nunc autem loquimur de ordine passionum per se.—Et praeterea irascibilis removet prohibens quietem concupiscibilis in suo obiecto. Unde ex hoc non sequitur nisi quod passiones irascibilis praecedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes.

De quibus etiam tertia ratio procedit.

Soluciones. 1. Ese razonamiento sería procedente si la razón del objeto del concupiscible fuese lo opuesto a lo arduo, siendo lo arduo el objeto del irascible. Mas, puesto que el objeto del concupiscible es el bien considerado en absoluto, es naturalmente anterior al del irascible, como lo común es anterior a lo propio.

2. Quien aparta los obstáculos no es motor "per se", sino sólo "per accidens", y ahora hablamos del orden "per se" de las pasiones.—Además, el irascible aparta los obstáculos que impiden al apetito concupiscible descansar en su objeto; de donde sólo se deduce que las pasiones del irascible preceden a las del concupiscible que se refieren al reposo, acerca de las cuales versa también la tercera dificultad.

ARTICULO 2

Utrum amor sit prima passionum concupiscibilis *

Si el amor es la primera de las pasiones del apetito concupiscible

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non sit prima passionum concupiscibilis.

1. Vis enim concupiscibilis a concupiscentia denominatur, quae est eadem passio cum desiderio. Sed "denominatio fit a potiori", ut dicitur in II "De anima" [4]. Ergo concupiscentia est potior amore.

2. Praeterea, amor unionem quandam importat: est enim "vis unitiva et concretiva", ut Dionysius dicit, in 4 cap. "De div. nom." [5]. Sed concupiscentia vel desiderium est motus ad unionem rei

Dificultades. Parece que el amor no es la primera de las pasiones del concupiscible.

1. La potencia concupiscible recibe su nombre de la concupiscencia, que es la misma pasión del deseo; y "la denominación de una cosa se toma de lo que en ella es principal", según dice el Filósofo. Luego la concupiscencia es más principal que el amor.

2. El amor implica cierta unión, porque es "potencia unitiva y concretiva", como dice Dionisio. Pero la concupiscencia o deseo es un movimiento hacia la unión con la cosa

---

* I q.20 a.1; infra q.27 a.4; *Sent.* 3 d.27 q.1 a.3; *De verit.* q.26 a.4; *Cont. Gent.* 4,19; *De div. nom.*, c.4 lect.9; *De virtut.* q.4 a.3.

[4] C. 1 n.15 (Bk 416b23); S.Th., lect.9.

[5] § 12: MG 3,709; S.Th., lect.9.

apetecida o deseada. Luego la concupiscencia es antes que el amor.

3. La causa es anterior al efecto. Pero la delectación es, a veces, causa del amor, pues, como dice el Filósofo, algunos aman por el deleite. Luego la delectación es antes que el amor, y, en consecuencia, el amor no es la primera de las pasiones del concupiscible.

Por otra parte, dice San Agustín que todas las pasiones son causadas por el amor, pues "el amor, ansiando poseer el objeto amado, es el deseo; y poseyéndolo y gozando de él, es la alegría". Luego el amor es la primera de las pasiones del concupiscible.

Respuesta. El bien y el mal son el objeto del concupiscible, y el bien es naturalmente anterior al mal, por ser el mal privación de bien. Por lo tanto, las pasiones cuyo objeto es el bien, son naturalmente anteriores a las pasiones cuyo objeto es el mal y que le son, respectivamente, opuestas, pues el buscar el bien es causa de rechazar el mal, que le es opuesto.

El bien tiene razón de fin, que, siendo anterior en la intención, es, sin embargo, posterior en la ejecución. Por tanto, las pasiones del concupiscible pueden considerarse o según el orden de intención o según el orden de consecución. En el orden de consecución es primero lo que se realiza de modo más inmediato al tender al fin; y es evidente que todo lo que tiende a un fin, en primer lugar ha de poseer aptitud o adecuación a ese fin, pues nada tiende a un fin que le es desproporcionado; en segundo lugar, ha de ser movido al fin, para, por último, descansar en él una vez conseguido. Ahora bien, la aptitud o adecuación del apetito al fin es el amor, que no es otra cosa que la complacencia del bien; el movimiento hacia el bien es el deseo o concupiscencia, y el descanso en el bien es el gozo o delectación. Así, pues, según este orden, el amor precede al deseo y éste a la delectación.—Pero en el orden de la intención es al contrario; porque la delectación intentada produce el deseo y el amor, puesto que la delectación es la fruición del bien, que es en cierto modo fin, como igualmente el bien, según ya se ha dicho.

concupitae vel desideratae. Ergo concupiscentia est prior amore.

3. Praeterea, causa est prior effectu. Sed delectatio est quandoque causa amoris: quidam enim propter delectationem amant, ut dicitur in VIII "Ethic." [6]**. Ergo delectatio est prior amore. Non ergo prima inter passiones concupiscibilis est amor.**

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV. "De civ. Dei" [7]**, quod omnes passiones ex amore causantur: "amor" enim "inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, laetitia est". Amor ergo est prima passionum concupiscibilis.**

Respondeo dicendum quod obiectum concupiscibilis sunt bonum et malum. Naturaliter autem est prius bonum malo: eo quod malum est privatio boni. Unde et omnes passiones quarum obiectum est bonum, naturaliter sunt priores passionibus quarum obiectum est malum, unaquaeque scilicet sua opposita: quia enim bonum quaeritur, ideo refutatur oppositum malum.

Bonum autem habet rationem finis: qui quidem est prior in intentione, sed est posterior in consecutione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi vel secundum intentionem, vel secundum consecutionem. Secundum quidem consecutionem, illud est prius quod primo fit in eo quod tendit ad finem. Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundo, movetur ad finem; tertio, quiescit in fine post eius consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia: quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem, amor praecedit desiderium, et desiderium praecedit delectationem.—Sed secundum ordinem intentionis, est e converso: nam delectatio intenta causat desiderium et amorem. Delectatio enim est fruitio boni, quae quodammodo est finis sicut et ipsum bonum, ut supra dictum est (q.11 a.3 ad 3).

Ad primum ergo dicendum quod hoc modo nominatur aliquid, secundum quod nobis innotescit: "voces" enim "sunt signa intellectuum", secundum Philosophum [8]**. Nos autem, ut plurimum, per effectum cognoscimus causam. Effectus autem amoris, quando quidem habetur ipsum amatum, est delectatio: quando vero non habetur, est desiderium vel concupiscentia. Ut autem Augustinus dicit, in X "De Trin."** [9]**, "amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia". Unde inter omnes passiones concupiscibilis, magis sensibilis est concupiscentia. Et propter hoc, ab ea denominatur potentia.**

Ad secundum dicendum quod duplex est unio amati ad amantem. Una quidem realis, secundum scilicet coniunctionem ad rem ipsam. Et talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem, quae sequitur desiderium.—Alia autem est unio affectiva, quae est secundum aptitudinem vel proportionem; prout scilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum et inclinationem, iam participat aliquid eius. Et sic amor unionem importat. Quae quidem unio praecedit motum desiderii.

Ad tertium dicendum quod delectatio causat amorem, secundum quod est prior in intentione.

Soluciones. 1. Nombramos las cosas según nos son conocidas, pues "los vocablos son signos de lo entendido", según el Filósofo, y nosotros conocemos ordinariamente la causa por el efecto. Ahora bien, el efecto del amor, cuando ya se posee el objeto amado, es la delectación; mientras no se posee, es el deseo o concupiscencia; y, como dice San Agustín, "se siente más el amor cuando está solicitado por la indigencia". Luego, entre todas las pasiones del concupiscible, la que más se hace sentir es la concupiscencia, y por este motivo da su nombre a la potencia.

2. Hay dos clases de unión de lo amado con el amante: una real, que consiste en estar junto a la cosa amada, y tal unión pertenece al gozo o delectación, que sigue al deseo; otra es la unión afectiva, que consiste en la aptitud o adecuación, por cuanto, en el hecho mismo de tener una cosa aptitud e inclinación hacia otra, ya participa en algo de ella. Y en este sentido el amor implica la unión, unión que precede al movimiento del deseo.

3. La delectación causa el amor en cuanto es anterior en la intención.

[6] C.3 n.1-5 (BK 1155a12; a31); c.4 n.1 (BK 1156b33); S.Th., lect.3,4.
[7] C.7: ML 42,430.
[8] *Periherm.* I,1 c.1 n.2 (BK 16a3); S.Th., lect.2.
[9] C.12: ML 32,968.

ARTICULO 3

Utrum spes sit prima inter passiones irascibilis

Si la esperanza es la primera entre las pasiones del irascible

Dificultades. Parece que la esperanza no es la primera entre las pasiones del irascible.

1. El apetito irascible recibe su nombre de la ira. Luego, como "la denominación se toma de lo que es principal", parece que la ira es más principal que la esperanza.

2. Lo arduo es el objeto del irascible. Pero parece ser más arduo intentar vencer el mal contrario que amenaza como futuro—lo cual es propio de la audacia—o que se experimenta ya como presente—lo cual es propio de la ira—, que el intentar adquirir simplemente algún bien; y asimismo parece más arduo el intentar vencer el mal presente que el futuro. Luego la ira parece ser pasión más principal que la audacia, y ésta que la esperanza. Y por esto la esperanza no parece ser la primera.

3. En el movimiento hacia un fin, el separarse de un término es antes que la aproximación al otro. Pues bien, el temor y la desesperación suponen alejamiento, mientras la audacia y la esperanza implican aproximación hacia una cosa. Luego el temor y la desesperación preceden a la esperanza y la audacia.

Por otra parte, cuanto una cosa está más próxima a lo que es primero, tanto es anterior a las demás. Pero la esperanza es la más próxima al amor, que es la primera de las pasiones. Luego la esperanza es la primera entre todas las pasiones del irascible.

Respuesta. Como ya se ha dicho, todas las pasiones del irascible implican movimiento hacia una cosa,

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spes non sit prima inter passiones irascibilis.

1. Vis enim irascibilis ab ira denominatur. Cum ergo "denominatio fiat a potiori" [10], **videtur quod ira sit potior et prior quam spes.**

2. Praeterea, arduum est obiectum irascibilis. Sed magis videtur esse arduum quod aliquis conetur superare malum contrarium quod imminet ut futurum, quod pertinet ad audaciam; vel quod inlacet lam ut praesens, quod pertinet ad Iram; quam quod conetur acquirere simpliciter aliquod bonum. Et similiter magis videtur esse arduum quod conetur vincere malum praesens, quam malum futurum. Ergo ira videtur esse potior passio quam audacia, et audacia quam spes. Et sic spes non videtur esse prior.

3. Praeterea, prius occurrit, in motu ad finem, recessus a termino, quam accessus ad terminum. Sed timor et desperatio important recessum ab aliquo; audacia autem et spes important accessum ad aliquid. Ergo timor et desperatio praecedunt spem et audaciam.

Sed contra, quanto aliquid est propinquius primo, tanto est prius. Sed spes est propinquior amori, qui est prima passionum. Ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis.

Respondeo dicendum quod, sicut iam (a.1) dictum est, omnes passiones irascibilis importent

[10] Cf. a.2 arg.1.

motum in aliquid. Motus autem ad aliquid in irascibili potest causari ex duobus; uno modo, ex sola aptitudine seu proportione ad finem, quae pertinet ad amorem vel odium; alio modo, ex praesentia ipsius boni vel mali, quae pertinet ad tristitiam vel gaudium. Et quidem ex praesentia boni non causatur aliqua passio in irascibili, ut dictum est (q.23 a.3.4): sed ex praesentia mali causatur passio irae.

Quia igitur in via generationis seu consecutionis, proportio vel aptitudo ad finem praecedit consecutionem finis; indo est quod ira, inter omnes passiones irascibilis, est ultima ordine generationis. Inter alias autem passiones irascibilis, quae important motum consequentem amorem vel odium boni vel mali, oportet quod passiones quarum obiectum est bonum, scilicet spes et desperatio, sint naturaliter priores passionibus quarum obiectum est malum, scilicet audacia et timore. Ita tamen quod spes est prior desperatione: quia spes est motus in bonum secundum rationem boni, quod de sua ratione est attractivum, et ideo est motus in bonum per se; desperatio autem est recessus a bono, qui non competit bono secundum quod est bonum, sed secundum aliquid aliud, unde est quasi per accidens. Et eadem ratione, timor, cum sit recessus a malo, est prior quam audacia.—Quod autem spes et desperatio sint naturaliter priores quam timor et audacia, ex hoc manifestum est, quod, sicut appetitus boni est ratio quare vitetur malum, ita etiam spes et desperatio sunt ratio timoris et audaciae: nam audacia consequitur spem victoriae, et timor consequitur desperationem vincendi. Ira autem consequitur audaciam: nullus enim irascitur vindictam appetens, nisi audeat vindicare, secundum quod Avicenna dicit, in VI "De naturalibus" [11].

movimiento que puede ser producido por dos causas: primera, por la sola aptitud o adecuación al fin, como se da en el amor o en el odio; segunda, por la presencia misma del bien o el mal, como la que origina la tristeza o el gozo. Por la presencia del bien no se origina pasión alguna en el irascible, como se ha dicho; en cambio, de la presencia del mal surge la pasión de la ira.

Y por lo mismo que en el orden de generación o consecución la adecuación o aptitud al fin precede a su consecución, de ahí que la ira sea entre todas las pasiones del irascible la última en el orden de generación. Y entre las otras pasiones del irascible, que implican un movimiento que sigue al amor u odio del bien o del mal, las pasiones cuyo objeto es el bien—la esperanza y la desesperación—han de ser naturalmente anteriores a las pasiones cuyo objeto es el mal, es decir, a la audacia y al temor. La esperanza, a su vez, es anterior a la desesperación, porque la esperanza es un movimiento hacia el bien bajo la razón de bien, que es por naturaleza atractivo, y por esto es movimiento "per se" hacia el bien; mientras que la desesperación es el alejamiento del bien, lo cual no compete al bien como tal, sino bajo algún otro aspecto, por lo cual le viene a ser como "per accidens". Y por la misma razón, el temor, que es alejamiento del mal, es anterior a la audacia.—Que la esperanza y la desesperación sean naturalmente anteriores al temor y a la audacia, se desprende del hecho mismo de que, como el apetito del bien es la razón por la que se evita el mal, así también la esperanza y la desesperación son la razón del temor y la audacia; pues la audacia sigue a la esperanza de la victoria, y el temor a la desesperación de vencer. Y la ira es consecuencia de la audacia, pues nadie se irrita ansiando la venganza si no se atreve a vengarse, según dice Avicena.

[11] *De anima* p.4 c.6.

Así, pues, resulta evidente que la esperanza es la primera entre todas las pasiones del irascible.—Y si ahora queremos establecer el orden de todas las pasiones en la línea de su generación, tendremos: primero, el amor y el odio; segundo, el deseo y la aversión; tercero, la esperanza y la desesperación; cuarto, el temor y la audacia; quinto, la ira; sexto y último, el gozo y la tristeza, en que todas las pasiones terminan, según dice el Filósofo. De modo que el amor siempre preceda al odio, el deseo a la aversión, la esperanza a la desesperación, el temor a la audacia y el gozo a la tristeza, como puede colegirse de lo expuesto.

Soluciones. 1. La ira es causada por las otras pasiones como lo es un efecto por las causas que le preceden; y por eso de ella, por ser la más notoria, recibe el nombre la potencia.

2. No es lo arduo la razón del acercamiento o tendencia del apetito, sino el bien. Y, por lo mismo, la esperanza, que tiende más directamente al bien, es la primera; aunque la audacia—y también la ira—tengan alguna vez por objeto lo más difícil.

3. El apetito se mueve primeramente y "per se" al bien como a su propio objeto, y esto es causa de que se aleje del mal; pues el movimiento del apetito no está en proporción con el movimiento natural, sino con la intención de la naturaleza, la cual busca el fin antes que repeler a su contrario, lo que no procura sino para la consecución del fin.

Sic ergo patet quod spes est prima inter omnes passiones irascibilis. — Et si ordinem omnium passionum secundum viam generationis scire velimus, primo occurrunt amor et odium; secundo, desiderium et fuga; tertio, spes et desperatio; quarto, timor et audacia; quinto, ira; sexto et ultimo, gaudium et tristitia, quae consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur in II "Ethic." [12]. Ita tamen quod amor est prior odio, et desiderium fuga, et spes desperatione, et timor audacia, et gaudium quam tristitia, ut ex praedictis (supra et a.1.2) colligi potest.

Ad primum ergo dicendum quod, quia ira causatur ex aliis passionibus sicut effectus a causis praecedentibus, ideo ab ea, tanquam a manifestiori, denominatur potentia.

Ad secundum dicendum quod arduum non est ratio accedendi vel appetendi, sed potius bonum. Et ideo spes, quae directius respicit bonum, est prior: quamvis audacia aliquando sit in magis arduum, vel etiam ira.

Ad tertium dicendum quod appetitus primo et per se movetur in bonum, sicut in proprium obiectum; et ex hoc causatur quod recedat a malo. Proportionatur enim motus appetitivae partis, non quidem motui naturali, sed intentioni naturae; quae per prius intendit finem quam remotionem contrarii, quae non quaeritur nisi propter adeptionem finis.

[12] C.5 n.2 (Bk 1105b23); S.Th., lect.5.

ARTICULO 4

Utrum istae sint quatuor principales passiones, gaudium, tristitia, spes et timor [a]

Si el gozo, la tristeza, la esperanza y el temor son las cuatro pasiones principales

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sint istae quatuor principales passiones, gaudium et tristitia, spes et timor.

1. Augustinus enim, in XIV "De civ. Dei" [13], non ponit spem, sed cupiditatem loco eius.

2. Praeterea, in passionibus animae est duplex ordo: scilicet intentionis, et consecutionis seu generationis. Aut ergo principales passiones accipiuntur secundum ordinem intentionis: et sic tantum gaudium et tristitia, quae sunt finales, erunt principales passiones. Aut secundum ordinem consecutionis seu generationis: et sic amor erit principalis passio. Nullo ergo modo debent dici quatuor principales passiones istae quatuor, gaudium et tristitia, spes et timor.

3. Praeterea, sicut audacia causatur ex spe, ita timor ex desperatione. Aut ergo spes et desperatio debent poni principales passiones, tanquam causae: aut spes et audacia, tanquam sibi ipsis affines.

Sed contra est illud quod Boetius, in libro "De consol." [14], enumerans quatuor principales passiones, dicit: "Gaudia pelle, Pelle timorem, Spemque fugato. Nec dolor adsit".

Respondeo dicendum quod hae quatuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum duae, scilicet gaudium et

Dificultades. Parece que el gozo, la tristeza, la esperanza y el temor no son las cuatro pasiones principales.

1. San Agustín no enumera la esperanza, y en su lugar pone el deseo.

2. En las pasiones del alma se distinguen dos órdenes, a saber, de intención y de consecución o generación. Luego o las pasiones principales se consideran según el orden de intención, en cuyo caso solamente serán pasiones principales el gozo y la tristeza, que son las pasiones finales; o según el orden de consecución o generación, en cuyo caso será el amor la pasión principal. No puede, por tanto, de ningún modo decirse que el gozo y la tristeza, la esperanza y el temor, sean las cuatro pasiones principales.

3. Así como la audacia es producida por la esperanza, así también el temor lo es por la desesperación. Luego o se ponen la esperanza y la desesperación como pasiones principales en cuanto que son sus causas, o la esperanza y la audacia por razón de su afinidad.

Por otra parte, Boecio, enumerando las cuatro pasiones principales, dice: "Desecha la alegría, repele el temor, aleja la esperanza y no se presentará el dolor".

Respuesta. Comúnmente se dice que éstas son las cuatro pasiones principales. Dos de las cuales—el gozo y la tristeza—se dicen principa-

[a] Infra q.84 a.4 ad 2; 2-2 q.141 a.7 ad 3; *Sent.* 3 d.26 q.1 a.4; *De verit.* q.26 a.5.
[13] C.3,7: ML 41,406.410.
[14] L.1 metr.7

les porque en ellas se completan y terminan todas las demás pasiones, siendo en tal concepto, como dice el Filósofo, resultantes de todas. El temor y la esperanza son, por su parte, pasiones principales, no porque sean en absoluto completivas, sino porque lo son con respecto al movimiento apetitivo en determinado orden; pues respecto del bien comienza el movimiento por el amor, sigue por el deseo y termina en la esperanza; y con respecto al mal, iníciase en el odio, pasa a la aversión y termina en el temor.—Por eso se acostumbra a considerar estas cuatro pasiones según la diferencia entre lo presente y lo futuro, ya que el movimiento se refiere al futuro y la quietud se verifica en algo ya presente. Y así, la alegría tiene por objeto el bien presente, y la tristeza, el mal presente; la esperanza, el bien futuro, y el temor, el mal futuro.

Todas las otras pasiones que tienen por objeto el bien o el mal presente o futuro se reducen completivamente a éstas. De ahí que algunos llamen también principales a estas cuatro pasiones, por cuanto son generales; lo cual efectivamente es verdad cuando la esperanza y el temor designan el movimiento en común del apetito, que tiende a apetecer o evitar algo.

Soluciones. 1. San Agustín pone el deseo o "cupiditas" en lugar de la esperanza en cuanto parecen ordenarse a una misma cosa, esto es, al bien futuro.

2. Esas pasiones se dicen principales en cuanto al orden de intención y de consumación. Y aunque el temor y la esperanza no sean absolutamente consideradas, las últimas pasiones lo son, sin embargo, dentro del género de aquellas que tienden hacia una cosa como a algo futuro. No cabe insistir, pues, sino respecto de la ira, la cual, no obstante, no puede considerarse como pasión principal, puesto que es un efecto de la audacia, que a su vez tampoco puede ser pasión principal, como se dirá más adelante.

3. La desesperación lleva en sí la separación del bien, lo que viene a ser algo accidental; y la audacia, la aproximación al mal, que también viene a ser algo accidental. Por eso estas pasiones no pueden ser principales, puesto que lo que es accidental no puede decirse principal. Y de la misma manera, tampoco la ira puede llamarse pasión principal, por cuanto resulta de la audacia.

tristitia, principales dicuntur, quia sunt completivae et finales simpliciter respectu omnium passionum: unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur in II "Ethic."[15]. Timor autem et spes sunt principales, non quidem quasi completivae simpliciter, sed quia sunt completivae in genere motus appetitivi ad aliquid: nam respectu boni, incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe; respectu vero mali, incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur in timore. — Et ideo solet[16] harum quatuor passionum numerus accipi secundum differentiam praesentis et futuri: motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo praesenti. De bono igitur praesenti est gaudium; de malo praesenti est tristitia; de bono vero futuro est spes; de malo futuro est timor.

Omnes autem aliae passiones, quae sunt de bono vel de malo praesenti vel futuro, ad has completive reducuntur. Unde etiam a quibusdam dicuntur principales hae praedictae quatuor passiones, quia sunt generales. Quod quidem verum est, si spes et timor designant motum appetitus communiter tendentem in aliquid appetendum vel fugiendum.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ponit desiderium vel cupiditatem loco spei, inquantum ad idem pertinere videntur, scilicet ad bonum futurum.

Ad secundum dicendum quod passiones istae dicuntur principales, secundum ordinem intentionis et complementi. Et quamvis timor et spes non sint ultimae passiones simpliciter, tamen sunt ultimae in genere passionum tendentium in aliud quasi in futurum. Nec potest esse instantia nisi de ira. Quae tamen non potest poni principalis passio, quia est quidam effectus audaciae, quae non potest esse passio principalis, ut infra dicetur (ad 3; q.45 a.2 ad 3).

Ad tertium dicendum quod desperatio importat recessum a bono, quod est quasi per accidens: et audacia importat accessum ad malum, quod etiam est per accidens. Et ideo hae passiones non possunt esse principales: quia quod est per accidens, non potest dici principale. Et sic etiam nec ira potest dici passio principalis, quae consequitur audaciam.

[15] C.5 n.2 (Bk 1105b23); S.Th., lect.5.
[16] Cf. Ciceronem, *Tuscul.* 4,6; Nemesium, *De nat. hom.* c.17: MG 40,676; Damascenum, *De fide orth.* l.2 c.12: MG 94,929.

INTRODUCCION A LA CUESTION 26

DEL AMOR

Santo Tomás comienza el estudio de las pasiones *in specie* * por las del apetito concupiscible (q.26-39), y en primer lugar por el amor.

Acerca del amor, trata primero de su naturaleza o esencia (a.1-3), después de su división (a.4). Sobre la naturaleza del amor, tomado en sentido propio, es decir, en cuanto pasión, considera en primer lugar la definición (a.1-2), determinando su género por el sujeto propio, que es el apetito concupiscible (a.1), y la diferencia específica respecto de las demás pasiones del mismo apetito, por el modo de inmutación pasional (a.2); y, finalmente, formula la definición del amor tomado en sentido analógico, en cuanto se extiende al acto del apetito racional (a.3).

Considerando esta cuestión desde un punto de vista histórico, Santo Tomás trata en ella de explicar los problemas que sobre el amor preocupaban a los maestros de su tiempo. Así hace referencia al amor universal de que habla Dionisio; el amor elícito lo estudia siguiendo el modo de los maestros contemporáneos, que ponían el concupiscible humano en el apetito superior, aparte del concupiscible animal o sensorial, que identificaban con el apetito inferior; y por eso, a fin de establecer la diferencia entre ambos, añade el artículo 2. Después, a causa de unas palabras de San Agustín que motivaban disputa sobre la identidad o diferencia entre el amor y la dilección, escribe el artículo 3. Finalmente, siguiendo también la corriente de su tiempo, divide el amor racional en amor de benevolencia y amor de concupiscencia (a.4).

La etimología latina de *amor* es incierta; hay quienes dicen que viene del griego *ὁμός, similis*, del cual también se deduce el adverbio *ἅμα, simul*, por aquello de que los que se aman desean y buscan estar juntos *(simul esse)* y unidos, lo cual supone o crea una semejanza. Otros la deducen del arcaico *cupio, desidero*, equivaliendo a desear o apetecer ardiente y vehementemente.

Lo cierto es que amor viene de amar, y amar importa una volición intensa y vehemente. Como dice Cicerón «(el amor y la amistad) vienen de amar; y amar no consiste en otra cosa sino en tener dilección de aquel que amas, sin buscar en ello ninguna utilidad, la que, sin embargo, brota de la misma amistad cuanto menos tú la persigues» [1].

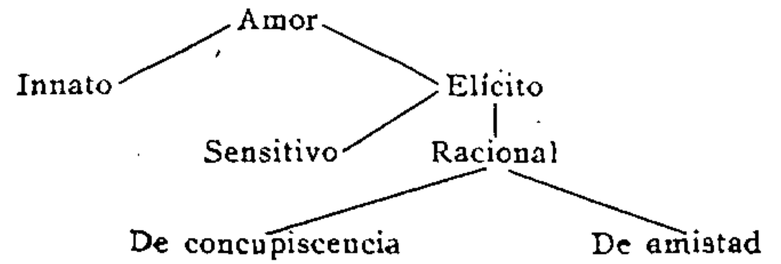
Consideremos ahora la realidad misma del amor; primeramente, en su sentido propio (unívoco), es decir, en cuanto pasión del apetito sensitivo; después trataremos de su sentido analógico, es decir, en cuanto acto del apetito racional. Es evidente que, en este tratado de las pasiones, el amor debe ser estudiado propiamente como movimiento del ape-

* Al empezar nosotros el comentario de las pasiones en particular, hemos de agradecer al P. Santiago Ramírez, O. P., el habernos permitido consultar sus comentarios inéditos sobre estas cuestiones de la *Suma Teológica* de Santo Tomás.

[1] *De amicitia* c.27.

tito sensitivo; pero como el amor se extiende también, de una manera metafórica, a todos los seres, para alcanzar un concepto integral del amor es necesario que hablemos primero del sentido impropio o metafórico, para así entender mejor el sentido propio que tiene en sus dos aspectos de amor sensitivo y amor racional.

Esquemáticamente podemos expresar este orden del modo siguiente:



Es manifiesto que el amor se refiere a algún bien real o aparente y, por consiguiente, es algo que pertenece al apetito, pues éste se refiere también a algún bien real o aparente.

Existe un doble género de apetito: innato o natural y elícito o animal. El acto del apetito innato no consiste propiamente en un movimiento del apetente, sino en una a manera de inclinación o peso *(pondus)* de la naturaleza del apetente, orden o relación trascendental de una entidad hacia otra (como de la materia a la forma, de la esencia a la existencia, de la potencia al acto); es, por tanto, algo ontológico o entitativo, estático, y se dice que sigue a una forma natural, congénita o innata del apetente, y no a una forma adventicia o aprehendida. Sólo impropiamente puede llamarse apetito. El amor que le sigue—amor innato o congénito—es también un amor en sentido impropio y abusivo.

El otro género de apetito es el elícito o animal, que, propiamente hablando, consiste en un acto o movimiento por el cual el apetente tiende a la cosa apetecida; y sigue a una forma aprehendida; de aquí que sea algo esencialmente dinámico u operativo. A él se le aplica propiamente la noción de apetito. Y por seguir a la aprehensión de lo apetible, es doble: sensitivo, si sigue a la aprehensión por los sentidos; racional o intelectivo, si sigue a la razón del apetente. Como en el caso del apetito innato, al elícito sigue una forma de amor—amor elícito—, que también puede ser doble: sensitivo, que sigue a la forma de bien aprehendida por los sentidos, y racional, que sigue a la forma de bien aprehendida por la razón.

El sujeto propio del amor sensitivo no puede ser la esencia misma del alma, ya que en cuanto elícito es un acto o movimiento, y el alma no es inmediatamente operativa. Tampoco puede ser su sujeto una potencia cognoscitiva, ya que ésta tendría por objeto lo verdadero y el ser, y el amor tiene por objeto el bien; luego su sujeto tiene que ser una potencia apetitiva; y como la potencia apetitiva sigue a la aprehensiva, el amor sensitivo debe ser un movimiento del apetito sensitivo que sigue a la aprehensión sensitiva del bien. Ahora bien, como el amor sensitivo tiene por objeto propio el mismo del apetito concupiscible, es decir, el bien sensible *simpliciter et absolute*, el amor sensitivo es o pertenece al apetito concupiscible. Y esto porque en este bien sensible *simpliciter* el apetito concupiscible encuentra su complacencia, proporción y descanso, sin atisbo alguno de aversión o displicencia.

El amor difiere del resto de los movimientos propios del apetito concupiscible. Siendo el amor absolutamente del bien y nunca del mal en cuanto tal, por lo mismo que es un movimiento de simple complacencia y ésta no se da sino con respecto del bien, el amor se opone contrariamente (con contrariedad propiamente dicha) y se distingue específicamente de los demás movimientos del apetito concupiscible respecto del mal, a saber: del odio, del horror o fuga y de la tristeza; y, en cambio, conviene en esto con las pasiones que se refieren al bien, como son el deseo y el gozo o deleite.

Pero el amor se distingue también de estas pasiones. La inmutación causada por el bien sensible en absoluto, en cuanto poseído y presente, constituye la pasión del gozo o delectación; la inmutación del mismo en cuanto ausente o futuro constituye la pasión del deseo, mientras que es la inmutación por el mismo bien en cuanto tal, sin relación con el presente o futuro y presentado por la imaginación, lo que constituye la pasión del amor. Siendo la pasión un movimiento, su comparación con el movimiento local puede aclararnos las relaciones que guardan entre sí las pasiones del apetito concupiscible con relación al bien sensible aprehendido por la imaginación. Si, en efecto, el apetito concupiscible se dirige al bien sensible imaginado por un movimiento real y efectivo, se han de considerar en él tantas cosas cuantas se aprecian en el movimiento en general, a saber: 1) orientación, adaptación o dirección hacia el término *ad quem*, a una con el primer impulso por el que se sale del término *a quo*: a esta tendencia responde en el apetito el amor; 2) el movimiento o tránsito efectivo del término *a quo* al término *ad quem*, al cual responde en el apetito el deseo; 3) la consecución del movimiento, o llegada al término *ad quem*, a lo que responde en el apetito la delectación o gozo. Por esto dice Santo Tomás que «la primera inmutación (pasiva) del apetito (concupiscible) por la cosa apetible (o por el bien sensible imaginado) se llama amor, que no es otra cosa sino la (simple) complacencia de lo apetible; y de esta complacencia se sigue el movimiento (tránsito) a lo apetible, que es el deseo; y, por último, el descanso, que es el gozo» [2].

Así, pues, se puede concluir que el amor es la primera inmutación del apetito concupiscible por el bien sensible aprehendido.

Siguiendo el orden establecido por Santo Tomás, debemos considerar ahora el amor racional o intelectivo. El amor, como ya hemos repetido anteriormente, se ordena al bien y no al mal en cuanto tal; pero como todo acto debe ser proporcionado o del mismo orden que su objeto, debemos concluir que el objeto propio del amor racional es el bien racional o intelectual, es decir, espiritual y universal.

El amor racional es uno de los actos de la voluntad—o apetito racional—que versan sobre el fin, ya que el amor es simple y los actos acerca de los medios son complejos. De los tres actos de la voluntad acerca del fin—simple volición, intención y fruición—, al amor le conviene el primero, y esto por analogía con las pasiones del concupiscible, ya que en la intención y fruición se da algo de composición que no conviene a la simplicidad del amor.

En este orden de apetición racional difieren el amor, la dilección, la caridad y la amistad. Pues amistad designa un hábito, y el amor y la dilección se refieren, en cambio, a actos; la caridad, a su vez, puede ser tanto acto como hábito. Si se toma en cuanto acto, aun podemos establecer diferencia entre el amor, la dilección y la caridad, ya que la dilección dice adhesión con *discernimiento* o *selección*, como su mismo nombre indica; la caridad es adhesión de la voluntad a la cosa querida con *gran estimación o aprecio de ella*, «en cuanto que lo que se ama se estima de gran precio, como el mismo nombre designa» [3]; finalmente, el amor dice *simple* adhesión o coadaptación de la voluntad a la cosa querida. Por razón de esta simplicidad, Dionisio dice que el amor es más divino que la dilección, por tener más de pasividad respecto de su objeto, que es el bien. Esto es particularmente cierto en el orden sobrenatural, en el que la mayor perfección está en que el hombre sea más pasivo respecto de Dios, saliendo de sí mismo y transformándose en El. Por eso dice Santo Tomás: «Más puede tender el hombre a Dios por el amor, atraído en cierto modo *pasivamente* por El, que pueda conducirse hacia El por la propia razón, lo cual pertenece al orden de la dilección (que es en cierto sentido decisión). Y por esto el amor es más divino que la dilección» [4].

El amor racional se divide en amor de concupiscencia y amor de amistad o benevolencia. Esta división no se ha de entender en el sentido de que el amor de concupiscencia sea propio del apetito concupiscible, y por lo tanto una pasión, y el de benevolencia un amor racional e intelectivo. Los dos términos de esta división se mantienen dentro del ámbito racional e intelectivo, ya que en él puede darse el amor perfecto o de benevolencia y el amor imperfecto o de concupiscencia. Y la razón es porque el amor se especifica por su término, y éste puede ser doble (lo cual se prueba fácilmente si consideramos que el amor es esencialmente querer algún bien para alguno): la persona propia o ajena a la cual pretendemos servir y la cosa misma buena que queremos para esa persona. Es evidente que el término final y principal del amor es la persona, y el secundario o intermedio, la cosa buena, ya que queremos ésta para la persona, es decir, por razón de la persona como fin [5].

[2] 1-2 q.26 a.2.

CUESTIÓN 26

(In quatuor articulos divisa)

De passionibus animae in speciali. Et primo, de amore

De las pasiones del alma en particular, y primeramente del amor

Consequenter considerandum est de passionibus animae in speciali (cf. q.22 introd.). Et primo, de passionibus concupiscibilis; secundo, de passionibus irascibilis (q.40).

Prima consideratio erit tripartita: nam primo considerabimus de amore et odio; secundo, de concupiscentia et fuga (q.30); tertio, de delectatione et tristitia (q.31).

Conforme a lo dicho, debemos tratar ahora de las pasiones del alma en particular, primeramente de las pasiones del concupiscible y luego de las del irascible.

Dividiremos la primera consideración en tres partes. Trataremos en primer lugar del amor y del odio; después, de la concupiscencia y la aversión, y, por último, del deleite y la tristeza.

[3] Ibid., a.3.
[4] Ibid., ad 4.
[5] Ibid., a.5.

Acerca de lo primero se han de averiguar cuatro cosas:

Primero: si el amor reside en el concupiscible.

Segundo: si el amor es una pasión.

Tercero: si es lo mismo que la dilección.

Cuarto: si se divide convenientemente en amor de dilección y amor de concupiscencia.

Circa amorem consideranda sunt tria: primo, de ipso amore; secundo, de causa amoris (q.27); tertio, de effectibus eius (q.28).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum amor sit in concupiscibili.

Secundo: utrum amor sit passio.

Tertio: utrum amor sit idem quod dilectio.

Quarto: utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiae et amorem concupiscentiae.

ARTICULO 1

Utrum amor sit in concupiscibili [a]

Si el amor reside en el concupiscible

Dificultades. Parece que el amor no reside en el concupiscible.

1. Se dice en el libro de la Sabiduría: "A ésta (la sabiduría) amé y busqué desde mi juventud". Pero el apetito concupiscible, siendo una parte del apetito sensitivo, no puede encaminarse a la sabiduría, la cual no es alcanzada por el sentido. Luego el amor no reside en el concupiscible.

2. El amor parece ser lo mismo que cualquier pasión; así dice San Agustín: "El amor, anhelando poseer lo que se ama, es deseo; poseyéndolo y gozando de ello, es alegría; eludiendo lo que le es contrario, es temor, y sintiendo esto, si acaeciese, es tristeza". Pero no toda pasión está en el concupiscible, sino que el temor, también ahí enumerado, está en el irascible. Luego no se ha de decir en absoluto que el amor pertenezca al concupiscible.

3. Dionisio habla de un cierto amor natural. Pero el amor natural más parece pertenecer a las fuerzas naturales, que son propias del alma vegetativa. Luego el amor no está

Ad primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit in concupiscibili.

1. Dicitur enim Sap. 8,2: "Hanc", scilicet sapientiam, "amavi et exquisivi a iuventute mea". Sed concupiscibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest tendere in sapientiam, quae non comprehenditur sensu. Ergo amor non est in concupiscibili.

2. Praeterea, amor videtur esse idem cuilibet passioni: dicit enim Augustinus, in XIV "De civ. Dei" [1]: "Amor inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, laetitia; fugiens quod ei adversatur, timor est; idque si acciderit sentiens, tristitia est". Sed non omnis passio est in concupiscibili; sed timor, etiam hic enumeratus, est in irascibili. Ergo non est simpliciter dicendum quod amor sit in concupiscibili.

3. Praeterea, Dionysius, in 4 cap. "De div. nom." [2], ponit quendam amorem "naturalem". Sed amor naturalis magis videtur pertinere ad vires naturales, quae sunt animae vegetabilis. Ergo amor non simpliciter est in concupiscibili.

[a] *Sent.* 3 d.26 q.2 a.1; d.27 q.1 a.2.

[1] C.7: ML 41,410.

[2] C.15: MG 3,713; S.Th., lect.12.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Topic." [3], quod "amor est in concupiscibili".

Respondeo dicendum quod amor est aliquid ad appetitum pertinens: cum utriusque obiectum sit bonum. Unde secundum differentiam appetitus, est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius: et huiusmodi dicitur "appetitus naturalis". Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in I libro [4] dictum est. — Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est "appetitus sensitivus" in brutis: qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur "voluntas".

In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis: sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis. Et similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis. Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in appetitu intellectivo. Et pertinet ad concupiscibilem: quia dicitur per respectum ad bonum, quod est obiectum concupiscibilis.

Por otra parte, dice el Filósofo que "el amor reside en el concupiscible".

Respuesta. El amor es algo propio del apetito, puesto que el objeto de ambos es el bien; y, por consiguiente, según la diferencia del apetito, así se establece la diferencia del amor. En efecto, hay un apetito que no resulta de la aprehensión del que apetece, sino de la aprehensión que otro tiene, y éste se llama "apetito natural", pues las cosas naturales apetecen lo que les conviene según su naturaleza, no por su propia aprehensión, sino por la del autor de la naturaleza, como anteriormente se ha dicho.—Hay otro apetito que sigue a la aprehensión del mismo que apetece, pero por necesidad y no con libre juicio; y tal es el "apetito sensitivo" en los animales, el cual, sin embargo, participa algo en los hombres de la libertad, en cuanto obedece a la razón.—Por último, hay un tercer apetito, procedente de la aprehensión del que apetece según su libre juicio, cual es el apetito racional o intelectivo, que se llama "voluntad".

En cada uno de estos apetitos se da el nombre de amor a lo que es principio del movimiento que tiende al fin amado. En el apetito natural, el principio de este movimiento es la connaturalidad del que apetece con aquello a que tiende; connaturalidad que puede recibir el nombre de amor natural, a la manera que a la misma connaturalidad de un cuerpo pesado con su centro en virtud de la gravedad, se puede llamar amor natural. Y, de igual modo, la mutua adaptación del apetito sensitivo o de la voluntad con determinado bien, esto es, la misma complacencia del bien, se llama amor sensitivo o intelectivo y racional. El amor sensitivo,

[3] C.7 n.1 (BK 113b2).

[4] Q.6 a.1 ad 2; q.103 a.1 ad 1 2.

por consiguiente, reside en el apetito sensitivo, como el amor intelectivo en el apetito intelectivo; y pertenece al concupiscible, puesto que se refiere al bien en su concepción absoluta, no como arduo, bajo cuyo aspecto el bien cae dentro del objeto del irascible.

Soluciones. 1. Ese texto se entiende del amor intelectivo o racional.

2. Se dice que el amor es temor, gozo, deseo y tristeza, no esencial, sino causalmente.

3. El amor natural no sólo se encuentra en las fuerzas del alma vegetativa, sino en todas las potencias del alma, y aun en todas las partes del cuerpo, y, en general, en todas las cosas; porque, como dice Dionisio, "lo bello y lo bueno es amable á todos", puesto que cada ser tiene una tendencia connatural hacia lo que le es conveniente según su naturaleza.

spectum ad bonum absolute, non per respectum ad arduum, quod est obiectum irascibilis.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de amore intellectivo vel rationali.

Ad secundum dicendum quod amor dicitur esse timor, gaudium, cupiditas et tristitia, non quidem essentialiter, sed causaliter.

Ad tertium dicendum quod amor naturalis non solum est in viribus animae vegetativae, sed in omnibus potentiis animae, et etiam in omnibus partibus corporis, et universaliter in omnibus rebus: quia, ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom."[5]: "Omnibus est pulchrum et bonum amabile"; cum unaquaeque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam.

ARTICULO 2

Utrum amor sit passio

Si el amor es una pasión

Dificultades. Parece que el amor no es una pasión.

1. Ninguna virtud es pasión. Pero todo amor es "una virtud", según dice Dionisio. Luego el amor no es una pasión.

2. El amor, según San Agustín, es cierta unión o vínculo. Pero la unión o vínculo no es pasión, sino más bien una relación. Luego el amor no es pasión.

3. El Damasceno dice que la pasión es "un movimiento". Mas el

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non sit passio.

1. Nulla enim virtus passio est. Sed omnis amor est "virtus quaedam", ut dicit Dionysius, 4 cap. "De div. nom."[6]. Ergo amor non est passio.

2. Praeterea, amor est unio quaedam vel nexus, secundum Augustinum, in libro "De Trin."[7]. Sed unio vel nexus non est passio, sed magis relatio. Ergo amor non est passio.

3. Praeterea, Damascenus dicit, in II libro[8], quod passio est

[5] § 10: MG 3,708; S.TH., lect.9.
[6] § 15: MG 3,713; S.TH., lect.12.
[7] L.8 c.10: ML 42,960.
[8] *De fide orth.* c.22: MG 94,940.

"motus quidam". Amor autem non importat motum appetitus, qui est desiderium; sed principium huiusmodi motus. Ergo amor non est passio.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VIII "Ethic."[9], quod "amor est passio".

Respondeo dicendum quod passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens: nam primo quidem dat formam, secundo autem dat motum consequentem formam; sicut generans dat corpori gravitatem, et motum consequentem ipsam. Et ipsa gravitas, quae est principium motus ad locum connaturalem propter gravitatem, potest quodammodo dici amor naturalis. Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacentia appetibilis; ex qua sequitur motus ad appetibiles. Nam "appetitivus motus circulo agitur", ut dicitur in III "De anima"[10]: appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in eius intentione, et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium. Sic ergo, cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio: proprie quidem, secundum quod est in concupiscibili; communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate.

Ad primum ergo dicendum quod, quia virtus significat principium

amor no implica el movimiento del apetito, lo que es propio del deseo, sino el principio de este mismo movimiento. Luego el amor no es pasión.

Por otra parte, dice el Filósofo que "el amor es una pasión".

Respuesta. La pasión es efecto del agente sobre el paciente. Mas un agente natural produce un doble efecto en el paciente, pues primero le da una forma y luego el movimiento consiguiente a ella; como la causa generadora da al cuerpo la gravedad y el movimiento consiguiente a la misma. Y la gravedad, que es el principio del movimiento hacia el lugar connatural, puede decirse en cierto modo amor natural. De igual manera, el objeto del apetito le da a éste, desde un principio, una cierta adaptación para con él, que es la complacencia en el objeto, de la cual se sigue el movimiento hacia él. "El movimiento del apetito se desarrolla en círculo", como dice el Filósofo; pues el objeto apetecible mueve al apetito imprimiéndose en cierto modo en la intención de éste; y el apetito tiende a conseguir realmente el objeto que apetece, de modo que el movimiento se termine allí donde se comenzó. Por lo tanto, la primera inmutación del apetito por el objeto apetecible se llama amor, que no es otra cosa sino la complacencia en lo apetecible; y de esta complacencia se sigue el movimiento hacia lo apetecible, que es el deseo, y, por último, la quietud, que es el gozo. Así, pues, consistiendo en una inmutación del apetito por el objeto apetecible, es evidente que el amor es una pasión; pasión propiamente dicha en cuanto reside en el concupiscible, y en sentido lato, en cuanto radica en la voluntad.

Soluciones. 1. Puesto que la virtud significa el principio del movi-

[9] C.5 n.5 (BK 1157b28); S.TH., lect.5.
[10] C.10 n.8 (BK 433b22); S.TH., lect.15.

miento o acción, por eso el amor, en cuanto es principio del movimiento apetitivo, es llamado por Dionisio virtud.

2. La unión pertenece al amor en cuanto, por la complacencia del apetito, el que ama se refiere al objeto amado como a sí mismo o como a algo suyo. Y así es evidente que el amor no es la relación misma de unión, sino que ésta es consecuencia del amor. Por eso mismo también dice Dionisio que el amor es "virtud unitiva", y Aristóteles que la unión es obra del amor.

3. El amor, aunque no designa el movimiento del apetito tendiendo al objeto apetecible, sí denota el movimiento del apetito por el cual es inmutado por la cosa apetecible, de modo que ésta le produzca complacencia.

motus vel actionis, ideo amor, inquantum est principium appetitivi motus, a Dionysio vocatur virtus.

Ad secundum dicendum quod unio pertinet ad amorem, inquantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum vel ad aliquid sui. Et sic patet quod amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem. Unde et Dionysius dicit [11] quod amor est "virtus unitiva": et Philosophus dicit, in II "Polit." [12], quod unio est opus amoris.

Ad tertium dicendum quod amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat.

ARTICULO 3

Utrum amor sit idem quod dilectio [a]

Si el amor es lo mismo que la dilección

Dificultades. Parece que el amor es lo mismo que la dilección.

1. Dice Dionisio que el amor es a la dilección "como cuatro es a dos veces dos y como lo rectilíneo a lo que tiene líneas rectas". Pero estas cosas significan una misma. Luego el amor y la dilección significan lo mismo.

2. Los movimientos apetitivos difieren según sus objetos. Pero el objeto de la dilección y del amor es el mismo. Luego son una misma cosa.

3. Si la dilección y el amor difieren en algo, parece habrían de diferir sobre todo en que "la dilección se refiere al bien, y el amor al mal", como algunos dijeron, según refiere

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod amor sit idem quod dilectio.

1. Dionysius enim, 4 cap. "De div. nom." [13], dicit quod hoc modo se habent amor et dilectio, "sicut quatuor et bis duo, rectilineum et habens rectas lineas". Sed ista significant idem. Ergo amor et dilectio significant idem.

2. Praeterea, appetitivi motus secundum obiecta differunt. Sed idem est obiectum dilectionis et amoris. Ergo sunt idem.

3. Praeterea, si dilectio et amor in aliquo differunt, maxime in hoc differre videntur, quod "dilectio sit in bono accipienda, amor autem in malo, ut quidam dixerunt", secundum quod Au-

[11] *De div. nom.* c.4 § 12: MG 3,909; S.TH., lect.9.12.
[12] C.1 n.16 (BK 1262b10); S.TH., lect.3.
[13] § 11: MG 3,708; S.TH., lect.9.
[a] *Sent.* 1 d.10 exps. htt.; 3 d.27 q.2 a.1; *De div. nom.* c.4 lect.9.

gustinus narrat, in XIV "De civ. Dei." (nt.1). Sed hoc modo non differunt: quia, ut ibidem Augustinus dicit, in sacris Scripturis utrumque accipitur in bono et in malo. Ergo amor et dilectio non differunt, sicut ipse Augustinus ibidem concludit quod "non est aliud amorem dicere, et aliud dilectionem dicere".

Sed contra, est quod Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [14], quod "quibusdam Sanctorum visum est divinius esse nomen amoris quam nomen dilectionis".

Respondeo dicendum quod quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia: scilicet amor, dilectio, caritas et amicitia. Differunt tamen hoc, quod "amicitia", secundum Philosophum in VIII "Ethic." (nt.9), "est quasi habitus; amor" autem et "dilectio" significantur per modum actus vel passionis; "caritas" autem utroque modo accipi potest.

Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam amor communius est inter ea: omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso. Addit enim "dilectio" supra amorem, electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat. Unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura. "Caritas" autem addit supra amorem, perfectionem quandam amoris, inquantum id quod amatur magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de amore et dilectione, secundum quod sunt in appetitu intellectivo: sic enim amor idem est quod dilectio.

Ad secundum dicendum quod obiectum amoris est communius quam obiectum dilectionis: quia ad plura se extendit amor quam dilectio, sicut dictum est (in c).

San Agustín. Pero no es así como difieren, porque, como dice San Agustín en el mismo lugar, las Sagradas Escrituras utilizan uno y otro término tanto para indicar el bien como el mal. Luego el amor y la dilección no difieren, y estos dos términos, según la conclusión del mismo San Agustín en el pasaje citado, son sinónimos.

Por otra parte, dice Dionisio que "a algunos santos les ha parecido el nombre de amor más divino que el nombre de dilección".

Respuesta. Hay cuatro nombres en algún modo significativos de una misma realidad, a saber: amor, dilección, caridad y amistad. Sin embargo, difieren en que la "amistad", según el Filósofo, es "a modo de hábito"; el "amor" y la "dilección", a manera de acto o de pasión, y la "caridad" puede entenderse de los dos modos.

No obstante, el acto se significa diversamente por estos tres términos.

El "amor" es el más común de ellos, ya que toda dilección o caridad es amor; pero no al contrario, por cuanto la "dilección" añade sobre el amor una elección precedente, como su mismo nombre indica; por lo cual la dilección no se encuentra en el apetito concupiscible, sino sólo en la voluntad y únicamente en la naturaleza racional. La "caridad", a su vez, añade sobre el amor una cierta perfección de éste, en cuanto el objeto amado se estima en mucho, como da a entender el nombre mismo.

Soluciones. 1. Dionisio habla del amor y de la dilección en cuanto radican en el apetito intelectivo, y así el amor es lo mismo que la dilección.

2. El objeto del amor es más general que el objeto de la dilección, puesto que el amor se extiende a mayor número de cosas, según ya se ha dicho.

[14] § 12: MG 3,709; S.TH., lect.9

3. El amor y la dilección no difieren por referencia al bien y al mal, sino conforme se ha dicho en el cuerpo del artículo. Sin embargo, en la parte intelectiva del alma son lo mismo el amor y la dilección, y en este sentido habla del amor San Agustín en aquel pasaje, por lo que poco después añade que "la voluntad recta es el amor bueno, y la voluntad perversa es el amor malo". Mas, como el amor, que es pasión del concupiscible, inclina a muchos al mal, de ahí tomaron ocasión los que les asignaron tal diferencia.

4. Algunos afirmaron que aun en la voluntad misma la palabra amor expresa algo más divino que la palabra dilección, porque el amor lleva en sí alguna pasión, principalmente en cuanto reside en el apetito sensitivo, mientras que la dilección presupone el juicio de la razón. Y el hombre mejor puede dirigirse a Dios por el amor como pasivamente atraído por El que cual pudiera conducirle a ello su propia razón, lo cual pertenece al modo propio de la dilección, como queda ya dicho. Y por esto es más divino el amor que la dilección.

Ad tertium dicendum quod non differunt amor et dilectio secundum differentiam boni et mali, sed sicut dictum est (in c). In parte tamen intellectiva idem est amor et dilectio. Et sic loquitur ibi Augustinus de amore: unde parum post subdit quod "recta voluntas est bonus amor, et perversa voluntas est malus amor". Quia tamen amor, qui est passio concupiscibilis, plurimus inclinat ad malum, inde habuerunt occasionem qui [15] praedictam differentiam assignaverunt.

Ad quartum (ad "Sed contra") dicendum quod ideo aliquid posuerunt, etiam in ipsa voluntate, nomen amoris esse divinius nomine dilectionis, quia amor importat quandam passionem, praecipue secundum quod est in appetitu sensitivo; dilectio autem praesupponit iudicium rationis. Magis autem homo in Deum tendere potest per amorem, passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio ducere possit, quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est (in c). Et propter hoc, divinius est amor quam dilectio.

ARTICULO 4

Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiae et amorem concupiscentiae

Si el amor se divide convenientemente en amor de amistad y amor de concupiscencia

Dificultades. Parece inconveniente la división del amor en amor de amistad y de concupiscencia.

1. "El amor es pasión, y la amistad hábito", como dice el Filósofo. Pero el hábito no puede ser parte divisiva de la pasión. Luego el amor se divide inconvenientemente en amor

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod amor inconvenienter dividatur in amorem amicitiae et concupiscentiae.

1. "Amor" enim "est passio, amicitia vero est habitus"; ut dicit Philosophus, in VIII "Ethic." (nt.9). Sed habitus non potest esse pars divisiva passionis. Ergo amor non convenienter divi-

[15] Cf. AUGUST., *De civ. Dei*, l.14 c.7: ML 41,410.

* 1 q.60 a.3; 2-2 q.23 a.1; *Sent.* 2 d.3 q.2 q.1 ad 3; 3 d.29 a.3; 4 d.49 q.1 a.2 q.1 ad 3; *De div. nom.* c.4 lect.9.10; *De virtut.* q.4 a.3.

ditur per amorem concupiscentiae et amorem amicitiae.

2. Praeterea, nihil dividitur per id quod ei connumeratur: non enim "homo" connumeratur "animali". Sed concupiscentia connumeratur amori, sicut alia passio ab amore. Ergo amor non potest dividi per concupiscentiam.

3. Praeterea, secundum "Philosophum", in VIII "Ethic." [16], triplex est amicitia, "utilis, delectabilis" et "honesta". Sed amicitia utilis et delectabilis habet concupiscentiam. Ergo concupiscentia non debet dividi contra amicitiam.

Sed contra, quaedam dicimur amare quia et concupiscimus: sicut "dicitur aliquis amare vinum propter dulce quod in eo concupiscit", ut dicitur in II "Topic." [17]. Sed ad vinum, et ad huiusmodi, non habemus amicitiam, ut dicitur in VIII "Ethic." [18]. Ergo alius est amor concupiscentiae, et alius est amor amicitiae.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [19], "amare est velle alicui bonum". Sic ergo motus amoris in duo tendit: scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae: ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae.

Haec autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur: quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum quid quod est in alio; ita bonum, quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsum habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bo-

[16] C.3 n.1 (BK 1156a7); S.TH., lect.3.
[17] C.3 n.3 (BK 1111a3).
[18] C.2 n.3 (BK 1155b29); S.TH., lect.2.
[19] C.4 n.2 (BK 1380b35).

de concupiscencia y amor de amistad.

2. Nada se divide por lo que con él se connumera: y así "hombre" no se connumera con "animal". Pero la concupiscencia se connumera con el amor, como pasión distinta de él. Luego el amor no puede dividirse mediante la concupiscencia.

3. Según el Filósofo, hay tres clases de amistad: "útil, deleitable y honesta". Pero la amistad útil y deleitable no se tiene sin concupiscencia. Luego en una misma división no se debe oponer la concupiscencia a la amistad.

Por otra parte, dícese que amamos ciertas cosas porque las deseamos, como "se dice que uno ama el vino por lo dulce que en él apetece", según advierte el Filósofo. Pero no tenemos amistad con el vino y cosas semejantes. Luego uno es el amor de concupiscencia y otro el amor de amistad.

Respuesta. Como dice el Filósofo, "amar es querer el bien para alguien". Así, pues, el movimiento del amor tiende a dos cosas: al bien que uno quiere, para sí propio o para otro, y a aquel o aquello para quien quiere ese bien. Al bien que uno quiere para otro se le tiene amor de concupiscencia, y al sujeto para el cual se quiere el bien, se le tiene amor de amistad.

En esta división, no obstante, se da un orden de prioridad y posterioridad, pues lo que se ama con amor de amistad se ama por ello mismo y en absoluto, mientras lo que se ama con amor de concupiscencia no se ama de modo absoluto y por ello mismo, sino que se ama para otro. Del mismo modo que ente "simpliciter" es el que tiene ser, y ente "secundum quid" el que lo tiene en otro, así el bien—que guarda equi-

valencia con el ente—es el que "simpliciter" tiene la bondad, y lo que es bien de otro es bueno sólo bajo algún aspecto. Por consiguiente, el amor por el que se ama algo como un bien propio es amor absoluto, y el amor por el cual se ama algo para que redunde en bien de otro es amor relativo.

Soluciones. 1. El amor no se divide por la amistad y la concupiscencia, sino en amor de amistad y de concupiscencia. Pues se llama propiamente amigo aquel para quien queremos algún bien; y se dice que deseamos con amor de concupiscencia lo que queremos para nosotros.

2. De lo dicho se desprende la respuesta a la segunda dificultad.

3. En la amistad util y deleitable se quiere, en efecto, un bien para el amigo, y bajo este aspecto se salva aquí la razón de amistad. Mas como en definitiva ese bien se refiere a un deleite y utilidad propia, de ahí que la amistad útil y deleitable, en cuanto está ordenada al amor de concupiscencia, no sea una verdadera amistad.

num secundum quid. Et per consequens amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter: amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundum quid.

Ad primum ergo dicendum quod amor non dividitur per amicitiam et concupiscentiam, sed per amorem amicitiae et concupiscentiae. Nam ille proprie dicitur amicus, cui aliquod bonum volumus: illud autem dicimur concupiscere, quod volumus nobis.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod in amicitia utilis et delectabilis, vult quidem aliquis aliquod bonum amico: et quantum ad hoc salvatur ibi ratio amicitiae. Sed quia illud bonum refert ulterius ad suam delectationem vel utilitatem, inde est quod amicitia utilis et delectabilis, inquantum trahitur ad amorem concupiscentiae, deficit a ratione verae amicitiae.

INTRODUCCION A LA CUESTION 27

DE LA CAUSA DEL AMOR

Lógicamente, después de haber tratado de la noción y división del amor, Santo Tomás estudia en esta cuestión la causa propia del amor. Sobre el pensamiento del santo Doctor al ordenar esta cuestión se han dado diversas interpretaciones. Cayetano [1] dice que los primeros artículos tratan de la bondad (a.1) y del conocimiento (a.2) como causas del amor por parte del objeto amado; que después considera la *semejanza* entre el *sujeto* amante y el objeto amado (a.3); y, finalmente, estudia las pasiones concomitantes (a.4) en calidad de causas del amor. Juan de Santo Tomás [2] no rechaza esta interpretación y parece indicar que la causa *propiamente* dicha del amor es el bien, mientras que el conocimiento es sólo *conditio sine qua non;* la *semejanza* constituiría una *disposición* del sujeto amante a fin de que pueda recibir la impresión del objeto amado y sea conducido a él.

Si analizamos la coordinación del articulado de esta cuestión tal y como nos la presenta el santo Doctor, veremos que expresamente afirma que el bien es la causa del amor como motivo (causa formal) (a.1) y que el conocimiento es causa del amor «por la misma razón que lo es el bien» (a.2), es decir, en el mismo género de causa; y, finalmente, establece que la «raíz del amor, *estrictamente* hablando, es la *semejanza* de lo amado respecto del amante» [3]. Por otra parte, consta que las pasiones del alma, según ya vimos al estudiar su naturaleza, son algo *subjetivo,* propio del apetito sensorial, que es su agente (causa eficiente), y éste es el aspecto que se estudia en el último artículo (a.4).

En esta ordenación resplandece el orden lógico, que va de lo más universal a lo particular; pues el amor puede considerarse respecto de sí mismo o respecto de otros, y éste se subdivide en amor de concupiscencia y amor de amistad. La causa universal de todo amor es un bien aprehendido por la razón o por los sentidos; la semejanza, en cambio, no es causa de todo amor, puesto que hay algo superior a ella, la identidad, que funda un amor perfecto. El resto de las pasiones influyen en el amor disponiendo al sujeto amante moviendo al apetito, de donde una pasión puede influir eficientemente en otra a modo de cierta redundancia o como imperándola.

Siguiendo, pues, esta ordenación, expondremos primero la causa o motivo del amor en cuanto a su especificación (a modo de objeto), y segundo, la causa o motivo del amor por razón de su ejercicio (a modo de sujeto o agente).

1. *En la causa del amor en cuanto a la especificación,* aunque numéricamente sea una, es preciso distinguir la causa *final,* que es su objeto

[1] CAJET., *In* 1-2 q.27 a.3 n.3.
[2] IO. A STO. THOMA, *In* 1-2 n.3-4.
[3] *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1 ad 3.

propio, y aquello que de alguna manera informa al sujeto amante, es decir, la causa estrictamente *formal*. Establecida esta distinción, podemos establecer la siguiente conclusión: la causa del amor en cuanto a la especificación es solamente el bien. Y esto porque el amor es el primer movimiento del apetito concupiscible hacia lo apetible que le conviene, según ya dijimos, y lo que le conviene y apetece es solamente el bien y no el mal. Este bien como objeto especificativo del amor, ejerce sobre él un triple influjo: primero, *informando* el mismo acto del apetito; segundo, *moviéndolo* como causa eficiente, puesto que el apetito es una potencia pasiva y necesita de un agente que la mueva a actuar, y, finalmente, atrayéndole en calidad de *fin*, ya que al bien, precisamente por ser ante todo bien, le conviene primordialmente la condición de fin, qué atrae. Y es precisamente este influjo que el bien como objeto ejerce sobre el amor lo que funda la reciprocidad del mismo amor, ya que el amor a otro es como un bien nuestro, y por eso en este sentido dice San Juan: «Nosotros, por tanto, amemos a Dios, *porque* Dios nos amó antes a nosotros» [4].

2. La condición *sine qua non* de la causa del amor a modo de fin es su conocimiento. Esta es la segunda conclusión que debemos sentar en orden a la causalidad del amor. Como ya hemos visto, la condición de bien es lo que mueve al fin del amor; pero el apetito no se mueve hacia su objeto, que es el bien, si éste no ha sido previamente aprehendido o conocido. Por este conocimiento es precisamente por lo que el bien real se reviste de su condición de intencional, de objeto apetible, necesaria para que el apetito se mueva real y efectivamente a conseguirlo. De aquí que sea muy errónea la opinión de algunos, que afirman la posibilidad de que se dé un amor sin previo conocimiento alguno, es decir, un amor no elícito de la voluntad, que es potencia ciega, sino de la esencia misma del alma, o fondo del alma, como dicen otros; lo cual repugna metafísicamente, pues ya sabemos que la esencia del alma no es inmediatamente operativa, y psicológicamente, pues una potencia apetitiva no puede darse sin la previa potencia aprehensiva, de la cual depende inmediata y esencialmente, en el ser y en el obrar.

Santo Tomás sostiene que hasta tal punto es necesario el conocimiento previo para el amor, que se requiere incluso para el amor innato o natural o congénito, no elícito por el mismo amante, sino por su autor e impulsor. Y así escribe: «También el amor natural, que se da en todas las cosas, es causado por un conocimiento que existe no precisamente en las mismas cosas naturales, sino en aquel que instituyó la naturaleza» [5]. Cierto que el conocimiento y el amor no son necesariamente proporcionados en intensidad y perfección, ya que puede darse sobre alguna cosa más conocimiento que amor, o viceversa, como consta por la experiencia, tanto en las cosas humanas y naturales como en las sobrenaturales y divinas; pero esto sólo prueba que el conocimiento no tiene con respecto al amor razón de causa constitutiva, sino tan sólo de *condilio sine qua non*, que es lo que en esta conclusión hemos propuesto. Sin embargo, normalmente y en igualdad de condiciones, se tiene más amor del bien cuanto mayor es su conocimiento. Aunque en esta vida no es extraño que suceda lo contrario, porque el orden de perfección en el conocer no coincide con el orden de perfección en el amar, como tampoco coinciden los movimientos psicológicos del conocimiento y del amor, sino que más

[4] 1 Io. 4,19.
[5] 1-2 q.27 a.2 ad 3.

bien se relacionan inversamente. Por esta causa, cuando el amor de las cosas divinas es más intenso, el conocimiento casi no se siente, y hasta se piensa que no existe, aunque, sin embargo, se dé, no ciertamente especulativo, sino místico y afectivo, como muchas veces enseña San Juan de la Cruz [6].

Por lo que respecta a este punto, podemos hablar de un doble conocimiento: especulativo y práctico o afectivo. El amor no se proporciona necesariamente al conocimiento estrictamente especulativo, ya que tampoco es causado por él próxima ni adecuadamente; en cambio, se proporciona necesariamente en intensidad y perfección al conocimiento práctico, ya que inmediata y adecuadamente influye en el amor a modo de condición necesaria. En la bienaventuranza eterna, el conocimiento de Dios es instructivo y especulativo-práctico; por eso el amor le es perfectamente proporcionado; en cambio, en los viadores, donde el conocimiento especulativo y el práctico están disgregados, no se da tal proporción entre el conocimiento y el amor.

3. Aunque el bien es, por parte del objeto amado, la única forma del amor, como este mismo bien dice esencialmente conveniencia, adaptación, connaturalidad y proporción entre el apetito y lo apetecido, entre el amante y lo amado, reduce a ambos a cierta unidad de *forma* y de *perfección*, y, por lo tanto, se dice que el bien no es solamente causa final del amor, sino también a modo de *forma*.

Esta proporción o adaptación entre el amante y lo amado se expresa adecuadamente con el término *semejanza*, ya que expresa en grado sumo la razón de forma, pues la semejanza se define: «conveniencia o comunicación en la forma» [7]. Por lo cual el bien, en cuanto tiene razón de perfecto y semejante respecto del amante o apetente, se dice que informa o es causa formal del amor, y por eso Santo Tomás afirma que «la raíz del amor, estrictamente hablando, es la semejanza de lo amado con el amante, ya que así es un bien para él que le conviene» [8]. Se ha de notar, sin embargo, que Santo Tomás no dice semejanza del amante respecto del amado, sino semejanza de la cosa amada respecto del amante, ya que de este modo lo amable es un bien para él, es decir, le es conveniente o connatural [9]. En otro lugar insiste en el mismo pensamiento al afirmar que «todo apetito no es sino del bien. Y la razón es porque el apetito no es otra cosa sino la inclinación del apetente hacia algo. Y nada se inclina sino hacia lo semejante y conveniente» [10].

Es decir, que la semejanza es causa del amor a modo de forma, o, si se prefiere, que el bien, en cuanto dice razón de semejante, es causa del amor a modo de forma o de causa formal. Por lo que leemos en el Génesis: «Dijo también el Señor Dios: No está bien que el hombre esté solo: hagámosle una ayuda *semejante* a él... Por tanto, infundió el Señor Dios un sopor en Adán, y, habiéndole adormecido, tomó una de sus costillas y la rodeó de carne, y construyó el Señor Dios la costilla que tomara de Adán en mujer, y la condujo a Adán. Y dijo Adán (como arrebatado de entusiasmo): Esto es hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada Varona, porque del varón fué formada. *Por lo cual* dejará el hombre a su padre y a su madre, *y se unirá a su mujer, y serán dos en una carne*» [11].

[6] San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual* 13,11.
[7] 1 q.4 a.3.
[8] *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1 ad 3.
[9] *De verit.* q.22 a.1 ad 3.
[10] 1-2 q.8 a.1.
[11] Gen. 2,18.21-24.

Todo esto lo vemos comprobado en la vida cotidiana, en la cual los semejantes en edad, condición, estado, costumbres, etc., se aman.

La semejanza perfecta de lo amado respecto del amante es causa del amor perfecto, que es el amor que llamamos de amistad o benevolencia; en cambio, la semejanza imperfecta es causa del amor imperfecto, también llamado de concupiscencia.

Los hombres son seres complejos en alto grado, y por eso pueden ser juntamente semejantes y desemejantes según diversos aspectos, como también semejantes y desemejantes en las perfecciones; por eso se mezclan entre ellos estas dos formas de amor, y así, en algunas ocasiones puede suceder que la desemejanza sea causa del amor de concupiscencia, y, en cambio, que la semejanza sea causa de odio, por razón de otra desemejanza que se estime más, es decir, por razón de un impedimento de otro bien que se estime más. Y por eso se ha dicho que «entre los soberbios siempre hay disensiones» [12].

Leamos a Santo Tomás, que explica esta doctrina con toda claridad en las siguientes palabras: «La raíz del amor, hablando *propísimamente (per se loquendo)*, es la semejanza de lo amado con el amante, porque así le es un bien que le conviene. Pero sucede *incidentalmente (per accidens)* que la desemejanza es causa de amor, y la semejanza causa de odio, y esto de tres maneras: una, cuando el afecto de amante no recae en uno mismo, ni descansa en la propia condición u otra propiedad de uno mismo, como cuando uno odia algo en sí mismo, y entonces conviene que ame aquello mismo que le es desemejante en ese punto, ya que, por lo mismo que le es desemejante en condición, se hace semejante a su afecto; y, por el contrario, odia lo que se asemeja a sí mismo y no se asemeja a su afecto. Segunda, cuando alguien por la misma semejanza estorba al amante en la fruición de la cosa amada, y esto sucede con todas las cosas que no pueden ser poseídas juntamente por muchos, como son las cosas temporales, de donde el que ama el lucro de una cosa, o su deleite, es impedido en la fruición de la cosa amada por otro que quiere igualmente apropiársela; y de ahí nace la *celotipia*, que no sufre el consorcio en la cosa amada, y la *envidia*, en cuanto el bien de otro se estima impedimento del bien propio. Tercera, en cuanto que una desemejanza anterior hace percibir un amor subsecuente. Porque sentimos en ello que el sentido se mueve—moción que cesa cuando la cosa sensible se ha constituído forma del que siente—, y, por lo mismo, aquellas cosas a que nos acostumbramos no las percibimos así, como claramente sucede a los carpinteros con el ruido de los martillos, y por ello el amor se siente más cuando el afecto es inclinado de nuevo por el amor hacia una cosa. Y por eso también, cuando uno no tiene presente la cosa amada, más arde y se consume a causa de lo amado, en cuanto que percibe más el amor, aunque en la presencia de lo amado no sea el amor menor, sino menos perfecto» [13].

De aquí se desprende también *por qué lo bello sea causa del amor*, ya que, por una parte, es una misma cosa con el bien, y por otra, se acerca al máximo a la razón de forma, como enseña el mismo Santo Tomás [14], y, por consiguiente, primordialmente dice orden a la potencia cognoscitiva, pero secundariamente dice orden a la potencia apetitiva. Podemos decir, por lo tanto, que lo bello participa algo del bien y de la semejanza y mucho del conocimiento, y por este triple elemento integral

[12] Prov. 13,10.
[13] *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1 ad 3.
[14] 1 q.5 a.4 ad 1.

provoca el amor; pues «de razón del bien es que descanse en él el apetito, pero a la razón de bello pertenece que en su vista o conocimiento descanse el apetito» [15].

Las cosas bellas, pues, por lo mismo que son bellas, es decir, proporcionadas, semejantes y conocidas, son amables y agradan. Y por lo mismo puede decirse que su influjo sobre el amor está por reducción en el mismo género que el que ejerce el bien; sin embargo, el conocimiento en lo bello se establece como razón formal de la amabilidad, y no solamente como una condición *sine qua non*, como en el bien.

4. *En el orden de la generación y la ejecución*, el amor es la primera de todas las pasiones del alma, y por lo mismo precede a todas ellas. De aquí que «sea imposible que cualquier otra pasión del alma sea universalmente causa de todo amor» [16]. Sin embargo, puesto que las cosas apetibles son diversas, también lo deben ser las series de apeticiones o pasiones, de las cuales una está detrás de otra y antes que una tercera; por lo mismo, cuando una serie de pasiones tiene razón de medio para la perfecta consecución de un bien de otra serie superior, las pasiones de la serie inferior pueden mover el apetito sensitivo al amor de la serie subordinada e inferior [17]. Lo que acontece más frecuentemente cuando las pasiones de la serie primera están bajo el imperio y dirección de la voluntad. Por lo que Santo Tomás dice que «el *deseo* de una cosa puede ser causa de que se *ame* otra cosa; como el que desea dinero ama por eso a aquel de quien lo recibe» [18].

Es evidente, además, que una pasión, a modo de cierta redundancia, puede ser causa parcial del amor, es decir, de su aumento e intensidad; y así la ira acrecienta la audacia, la audacia aumenta la esperanza, la esperanza fortifica el deseo, el deseo aumenta y desarrolla el amor. Y esto porque las pasiones están como concatenadas y se influyen mutuamente; y así el deseo de la cosa amada ausente aumenta y robustece la fuerza del amor, como demuestra la experiencia.

Por lo tanto, otras pasiones pueden ser causa del amor, tanto directa como indirectamente, por vía de redundancia y de causalidad eficiente.

Por otro lado, es evidente que, a modo de objeto, otras pasiones pueden influir indirectamente en el amor de un mismo o de otro bien. Pues, excitada la pasión y alterados los órganos corporales, se inmutan los sentidos internos, y consiguientemente sus actos, y mudado el conocimiento, es decir, la representación imaginativa o estimativa, también se modificará la fuerza y el ímpetu del apetito que sigue a la representación de aquellos sentidos internos, y así, por vía indirecta del objeto del conocimiento, una pasión o varias pueden influirse mutuamente y también el amor mismo. Podemos fácilmente comprobar por experiencia cómo la pasión del amor es inmutada por diversas disposiciones apetitivas de los que se aman. De ahí que los que hoy se aman lleguen un día a odiarse, mientras que otros pasan de la antipatía y odio al amor; otros, por último, con la cooperación de las otras pasiones, crecen continuamente en el amor.

[15] 1-2 q.27 a.1 ad 3.
[16] 1-2 q.27 a.4; q.25 a.2.3.
[17] Del mismo modo que se dice de los actos de la voluntad. Cf. 1-2 q.9 a.3).
[18] 1-2 q.27 a.4 ad 2.

CUESTION 27

(In quatuor articulos divisa)

De causa amoris

De la causa del amor

Corresponde ahora tratar de la causa del amor, y sobre esta materia se han de averiguar cuatro cosas:

Primera: si el bien es la única causa del amor.

Segunda: si el conocimiento es causa del amor.

Tercera: si lo es la semejanza.

Cuarta: si lo es alguna otra de las pasiones del alma.

Deinde considerandum est de causa amoris (cf. q.26 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum bonum sit sola causa amoris.

Secundo: utrum cognitio sit causa amoris.

Tertio: utrum similitudo.

Quarto: utrum aliqua alia animae passionum.

ARTICULO 1

Utrum bonum sit sola causa amoris *

Si el bien es la única causa del amor

Dificultades. Parece ser que el bien no es la única causa del amor.

1. El bien no es causa del amor sino porque es amado. Pero sucede que también se ama lo malo, según aquello del Salmo: "El que ama la iniquidad, aborrece su alma"; de otra manera, todo amor sería bueno. Luego no solamente el bien es la causa del amor.

2. Dice el Filósofo que "amamos a los que nos descubren sus males". Luego parece que el mal es causa de amor.

3. Dice Dionisio que no sólo "el bien, sino también lo bello es a todos amable".

Por otra parte, dice San Agustín: "No se ama en verdad sino el bien". Por tanto, sólo el bien es causa del amor.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non solum bonum sit causa amoris.

1. Bonum enim non est causa amoris, nisi quia amatur. Sed contingit etiam malum amari, secundum illud Ps. 10,6: "Qui diligit iniquitatem, odit animam suam": alioquin omnis amor esset bonus. Ergo non solum bonum est causa amoris.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [1], quod "eos qui mala sua dicunt, amamus". Ergo videtur quod malum sit causa amoris.

3. Praeterea, Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [2], quod non solum "bonum", sed etiam "pulchrum est omnibus amabile".

Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII "De Trin." [3]: "Non amatur certe nisi bonum". Solum igitur bonum est causa amoris.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.26 a.1) dictum est, amor ad appetitivam potentiam pertinet, quae est vis passiva. Unde obiectum eius comparatur ad ipsam sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris quod est amoris obiectum. Amoris autem proprium obiectum est bonum: quia, ut dictum est (ibid a.1.2), amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris.

Ad primum ergo dicendum quod malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet inquantum est secundum quid bonum, et apprehenditur ut simpliciter bonum. Et sic aliquis amor est malus, inquantum tendit in id quod non est simpliciter verum bonum. Et per hunc modum homo diligit iniquitatem, inquantum per iniquitatem adipiscitur aliquod bonum, puta delectationem vel pecuniam vel aliquid huiusmodi.

Ad secundum dicendum quod illi qui mala sua dicunt, non propter mala amantur, sed propter hoc quod dicunt mala: hoc enim quod est dicere mala sua, habet rationem boni, inquantum excludit fictionem seu simulationem.

Ad tertium dicendum quod pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit "quod omnia appetunt", de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus: sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes: dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis: non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod bonum dicatur

Respuesta. Según se ha dicho anteriormente, el amor pertenece a la potencia apetitiva, que es una facultad pasiva; por cuya razón su objeto se compara a la causa o el acto mismo del movimiento. Es preciso, por consiguiente, que aquello que es objeto del amor sea propiamente su causa. Y como el objeto propio del amor es el bien, pues ya hemos dicho que el amor importa cierta connaturalidad o complacencia del amante con el amado, y a cada uno es bueno lo que le es connatural y proporcionado, síguese que el bien es la causa propia del amor.

Soluciones. 1. El mal nunca es amado sino bajo la razón de bien, esto es, en cuanto bajo algún aspecto es bueno y se le aprehende como bueno en absoluto. Y en este sentido un amor es malo en cuanto tiende a lo que no es en absoluto un verdadero bien. Y así el hombre ama la iniquidad en cuanto por ella alcanza algún bien, como la delectación, el dinero o cosas semejantes.

2. Los que cuentan sus males no son amados por razón de estos males, sino por el hecho de revelarlos; pues el contar uno sus males tiene razón de bueno en cuanto excluye la ficción o simulación.

3. La belleza es una misma cosa que la bondad, difiriendo sólo en sus conceptos. Siendo el bien "lo que todos apetecen", es propio de su naturaleza que el apetito descanse en él; a su vez es propio de la belleza que, a su vista o conocimiento, se aquiete el apetito; por lo cual aquellos sentidos perciben principalmente la belleza que son más cognoscitivos, como la vista y el oído al servicio de la razón. Decimos visiones bellas y bellos sonidos; en cambio, en los objetos de los otros sentidos no empleamos el nombre de belleza: no decimos bellos sabores u olores. Resultando así evidente que la belleza añade al bien cierto orden a la potencia cognitiva, de tal modo que se llama bien a todo

---

* Infra q.29 a.1.

[1] C.4 n.27 (BK 1382b29).

[2] § 19: MG 3,708; S.TH., lect.9

[3] C.3: ML 42,959.

lo que agrada en absoluto al apetito, y bello a aquello cuya aprehensión nos complace.

id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.

ARTICULO 2

Utrum cognitio sit causa amoris [a]

Si el conocimiento es causa del amor

Dificultades. Parece que el conocimiento no es causa del amor.

1. Se busca una cosa porque se la ama. Pero hay cosas que sin conocerlas se buscan, como las ciencias, ya que como en ellas, según dice San Agustín, "lo mismo es poseerlas que conocerlas", si se conociesen, se poseerían y no se buscarían. Luego el conocimiento no es causa del amor.

2. La misma razón parece haber para que se ame algo desconocido que para que algo sea más amado que conocido. Pero algunas cosas son más amadas que conocidas, como Dios, que en esta vida puede ser amado por sí mismo y no conocido en sí mismo. Luego el conocimiento no es causa del amor.

3. Si el conocimiento fuese causa del amor, no podría hallarse amor donde no hubiese conocimiento. Pero en todos los seres se encuentra amor, como dice Dionisio, y no en todos hay conocimiento. Luego el conocimiento no es causa del amor.

Por otra parte, San Agustín prueba que "nadie puede amar lo que es desconocido".

Respuesta. Hemos dicho que el bien es la causa del amor a modo de objeto; mas el bien no es causa del apetito sino en tanto que es aprehendido, y, por lo mismo, el amor requiere una aprehensión del bien amado. Por esto dice el Filósofo que la visión corporal es el principio del amor sensitivo; e igualmente la contemplación de la belleza o bondad espiritual es el principio del amor espiritual. Así, pues, el conocimiento es causa del amor por la misma razón por la que lo es el bien, que no puede ser amado si no es conocido.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod cognitio non sit causa amoris.

1. Quod enim aliquid quaeratur, hoc contingit ex amore. Sed aliqua quaeruntur quae nesciuntur, sicut scientiae: cum enim in his "idem sit eas habere quod eas nosse", ut Augustinus dicit in libro "Octoginta trium quaest." [4], si cognoscerentur, haberentur, et non quaererentur. Ergo cognitio non est causa amoris.

2. Praeterea, eiusdem rationis videtur esse quod aliquid incognitum ametur, et quod aliquid ametur plus quam cognoscatur. Sed aliqua amantur plus quam cognoscantur: sicut Deus, qui in hac vita potest per seipsum amari, non autem per seipsum cognosci. Ergo cognitio non est causa amoris.

3. Praeterea, si cognitio esset causa amoris, non posset inveniri amor ubi non est cognitio. Sed in omnibus rebus invenitur amor, ut dicit Dionysius in 4 cap. "De div. nom." (nt.2): non autem in omnibus invenitur cognitio. Ergo cognitio non est causa amoris.

Sed contra est quod Augustinus probat, in X "De Trin." [5], quod "nullus potest amare aliquid incognitum".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), bonum est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum. Et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc Philosophus dicit, IX "Ethic." [6], quod visio corporalis est principium amoris sensitivi. Et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris, ea ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum.

Ad primum ergo dicendum quod ille qui quaerit scientiam, non omnino ignorat eam: sed secundum aliquid eam praecognoscit, vel in universali, vel in aliquo eius effectu, vel per hoc quod audit eam laudari, ut Augustinus dicit, X "De Trin." [7]. Sic autem eam cognoscere non est eam habere; sed cognoscere eam perfecte.

Ad secundum dicendum quod aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet, cuius est distinguere inter ea quae secundum rem sunt coniuncta, et componere quodammodo ea quae sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quidquid est in re, sicut partes et virtutes et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur: quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur. Sicut maxime patet in scientiis, quas aliqui amant propter aliquam summariam cognitionem quam de eis habent: puta quod sciunt rhetoricam esse scientiam per quam homo potest persuadere, et hoc in rhetorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei.

Soluciones. 1. El que busca la ciencia no la ignora por completo, sino que en algún modo y grado la conoce de antemano, ya en general, ya en algún efecto de ella, o porque oye alabarla, como dice San Agustín. Mas el conocerla de este modo no es poseerla, hasta tanto que se la conozca perfectamente.

2. Algo se requiere para la perfección del conocimiento que no se requiere para la perfección del amor; el conocimiento pertenece a la razón, de la cual es propio distinguir lo que se encuentra unido en la realidad y reunir en cierto modo lo que se encuentra separado, comparando unas cosas con otras. Y por esto, para la perfección del conocimiento se requiere que el hombre conozca singularmente todo lo que hay en la cosa, como sus partes, virtudes y propiedades. El amor, en cambio, reside en la facultad apetitiva, que mira la cosa como es en sí; por lo cual basta para la perfección del amor que se ame la cosa según se aprehende en sí misma. De aquí proviene el que a una cosa se la ame más que se la conoce, porque puede ser amada perfectamente aunque no se la conozca bien, como principalmente se observa en las ciencias, que algunos aman por un cierto conocimiento general que tienen de ellas; v. gr., porque saben que la retórica es una ciencia por la cual el hombre puede persuadir, y esto es lo que aman en ella. Algo semejante debe decirse también respecto del amor de Dios.

---

[a] 2-2 q.26 a.2 ad 1; *Sent.* 1 d.15 q.4 a.1 ad 3.

[4] Q.35: ML 40,24.

[5] C.1: ML 42,971.

[6] C.5 n.3 (Bk 1167a3); c.12 n.1 (Bk 1171b29): S.Th., lect.5.11.

[7] C.1: ML 42,974.

3. Aun el amor natural que se halla en todas las cosas, tiene por causa un conocimiento, no existente en verdad en las mismas cosas naturales, sino en Aquel que instituyó la naturaleza, como queda dicho.

Ad tertium dicendum quod etiam amor naturalis, qui est in omnibus rebus, causatur ex aliqua cognitione, non quidem in ipsis rebus naturalibus existente, sed in eo qui naturam instituit, ut supra dictum est (q.26 a.1; cf. 1 q.6 a.1 ad 2).

ARTICULO 3

Utrum similitudo sit causa amoris [a]

Si la semejanza es causa del amor

Dificultades. Parece que la semejanza no es causa del amor.

1. Una misma cosa no es causa de efectos contrarios. Pero la semejanza es causa del odio, pues se dice que "entre los soberbios siempre hay contiendas", y el Filósofo dice que "los alfareros riñen entre sí". Luego la semejanza no es causa del amor.

2. Dice San Agustín que "uno ama en otro lo que él no quisiera ser, como el hombre que ama a los histriones, entre los que no quisiera contarse". Mas esto no sucedería si la semejanza fuese causa propia del amor, porque entonces el hombre amaría en otro lo que él mismo tendría o quisiera tener. Luego la semejanza no es causa del amor.

3. Cada hombre ama aquello que necesita, aunque no lo tenga: así, el enfermo ama la salud, y el pobre las riquezas. Pero, en cuanto las necesita y carece de ellas, hay en él desemejanza con respecto a las mismas. Luego no sólo la semejanza, sino también la desemejanza es causa del amor.

4. Dice el Filósofo que "amamos a los que nos favorecen en los bienes de fortuna y en la salud; y, asimismo, todos aman a los que guardan la amistad para con los muertos". Mas no

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod similitudo non sit causa amoris.

1. Idem enim non est causa contrariorum. Sed similitudo est causa odii: dicitur enim Prov. 13,10, quod "inter superbos semper sunt iurgia"; et Philosophus dicit, in VIII "Ethic." [b], quod "figuli corrixantur ad invicem". Ergo similitudo non est causa amoris.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in IV "Confess." [c], quod "aliquis amat in alio quod esse non vellet: sicut homo amat histrionem, qui non vellet esse histrio". Hoc autem non contingeret, si similitudo esset propria causa amoris: sic enim homo amaret in altero quod ipse haberet, vel vellet habere. Ergo similitudo non est causa amoris.

3. Praeterea, quilibet homo amat id quo indiget, etiam si illud non habeat: sicut infirmus amat sanitatem, et pauper amat divitias. Sed inquantum indiget et caret eis, habet dissimilitudinem ad ipsa. Ergo non solum similitudo, sed etiam dissimilitudo est causa amoris.

4. Praeterea, Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [d], quod "beneficos in pecuniis et salutem amamus: et similiter eos qui circa mortuos servant amicitiam, omnes diligunt". Non autem omnes sunt tales. Ergo similitudo non est causa amoris.

[a] *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1 ad 3; *De hebdom.* lect.2; *Ethic.* 8 lect.1; *In Io.* 15 lect.4.

[b] C.1 n.6 (Bk 1155a35); S.Th., lect.1; cf. *Rhet.* l.2 c.4 n.21 (Bk 1381b16).

[c] C.14: ML 32,702.

[d] C.4 n.8.26 (Bk 1381a20; b24).

Sed contra est quod dicitur Eccli. 13,19: "Omne animal diligit simile sibi".

Respondeo dicendum quod similitudo, proprie loquendo, est causa amoris. Sed considerandum est quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter. Uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu: sicut duo habentes albedinem, dicuntur similes. Alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione, illud quod aliud habet in actu: sicut si dicamus quod corpus grave existens extra suum locum, habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti. Vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum: nam in ipsa potentia quodammodo est actus.

Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae, seu benevolentiae. Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa: sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine. Et ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi; et vult ei bonum sicut et sibi.—Sed secundum modus similitudinis causat amorem concupiscentiae, vel amicitiam utilis seu delectabilis. Quia unicuique existenti in potentia, inquantum huiusmodi, inest appetitus sui actus: et in eius consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens.

Dictum est autem supra (q.26 a.1) quod in amore concupiscentiae amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat quam alium; quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicuius formae. Et ideo si ex eo quod est sibi similis in participatione formae, impediatur ipsemet a consecutione boni quod amat; efficitur ei odiosus, non inquantum est similis, sed inquantum est propri boni im-

todos son de esta condición. Luego la semejanza no es causa del amor.

Por otra parte, se dice en la Sagrada Escritura que "todo animal ama a su semejante".

Respuesta. La semejanza, propiamente hablando, es causa del amor. Pero se ha de notar que la semejanza puede entenderse de dos maneras: una, cuando los dos semejantes poseen en acto una misma cualidad, como, por ejemplo, la blancura, y se dicen semejantes por ella; otra manera, teniendo el uno en potencia y con cierta inclinación a ello lo que el otro posee en acto; como si decimos que el cuerpo pesado que se encuentra fuera de su lugar tiene semejanza con el cuerpo pesado situado en el lugar que le es propio. O también en cuanto que la potencia tiene semejanza con el acto, puesto que en la misma potencia está en cierto modo el acto.

El primer modo de semejanza produce el amor de amistad o benevolencia, puesto que, por lo mismo que dos seres son semejantes, al tener en cierto modo una sola forma, son como uno solo en aquella forma, a la manera que dos hombres son uno en la especie de humanidad, y dos cosas blancas en la blancura, y por esto la afección del uno se dirige hacia el otro como hacia sí mismo, y para él quiere el bien como para sí mismo.—El segundo modo de semejanza, a su vez, produce el amor de concupiscencia o la amistad de lo útil o deleitable; porque cada ser existente en potencia, en cuanto tal, tiene naturalmente el apetito de su acto y, si posee sensibilidad y conocimiento, se deleita en su consecución.

Ya hemos dicho que, en el amor de concupiscencia, el que ama, propiamente se ama a sí mismo al querer aquel bien que responde a su deseo, y sabemos que cada uno se ama a sí mismo más que a cualquier otro, por cuanto tiene consigo mismo unidad substancial, mientras con los demás

no la tiene sino en la semejanza de determinada forma participada; de aquí que, cuando por esta semejanza resulta un impedimento para la consecución del bien que ama, se le hace odioso su semejante, no como semejante, sino como obstáculo para su bien propio. Por eso "los alfareros riñen entre sí", ya que naturalmente se obstaculizan en el lucro, y por eso se suscitan "pendencias entre los soberbios", porque mutuamente se usurpán la superioridad respectiva que ambicionan.

Soluciones. 1. Con lo dicho queda resuelta la primera dificultad.

2. En el hecho mismo de amar en otro lo que en uno mismo no se ama, se encuentra una razón de semejanza según cierta proporcionalidad; pues existe proporción entre la perfección que es amada en otro sujeto y este sujeto que la posee, y uno mismo respecto de la perfección que en sí mismo ama. Así, al amar un buen cantante a un buen escritor, se establece una semejanza de proporción en cuanto que uno y otro tienen lo que conviene a cada cual según su arte.

3. El que ama aquello de que está necesitado, tiene semejanza con el objeto que ama, como lo que está en potencia con el acto respectivo, según lo antes dicho.

4. Por esta misma semejanza entre la potencia y su acto, el que no es liberal ama al que lo es, por cuanto espera obtener de él algo que desea; y lo propio puede decirse del que persevera en la amistad con respecto al que no persevera, pues en ambos la amistad parece establecerse en vista a la utilidad que proporciona.—O bien puede decirse que, aunque no todos los hombres tengan virtudes semejantes en estado de hábito completo, las poseen, sin embargo, en cuanto a ciertos gérmenes en su entendimiento, bajo cuya influencia el que no posee la virtud ama al virtuoso al verle conforme con su propia razón natural.

peditivus. Et propter hoc "figuli corrixantur ad invicem", quia se invicem impediunt in proprio lucro: et "inter superbos sunt iurgia", quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod in hoc etiam quod aliquis in altero amat quod in se non amat, invenitur ratio similitudinis secundum proportionalitatem: nam sicut se habet alius ad hoc quod in eo amatur, ita ipse se habet ad hoc quod in se amat. Puta si bonus cantor bonum amet scriptorem, attenditur ibi similitudo proportionis, secundum quod uterque habet quod convenit ei secundum suam artem.

Ad tertium dicendum quod ille qui amat hoc quo indiget, habet similitudinem ad id quod amat, sicut quod est potentia ad actum, ut dictum est (in c).

Ad quartum dicendum quod secundum eandem similitudinem potentiae ad actum, ille qui non est liberalis, amat eum qui est liberalis, inquantum expectat ab eo aliquid quod desiderat. Et eadem ratio est de perseverante in amicitia ad eum qui non perseverat. Utrobique enim videtur esse amicitia propter utilitatem. Vel dicendum quod, licet non omnes homines habeant huiusmodi virtutes secundum habitum completum, habent tamen ea secundum quaedam seminalia rationis, secundum quae, qui non habet virtutem, diligit virtuosum, tanquam suae naturali rationi conformem.

ARTICULO 4

Utrum aliqua alia passionum animae sit causa amoris

Si alguna otra de las pasiones del alma es causa del amor

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliqua alia passio possit esse causa amoris.

1. Dicit enim Philosophus in VIII "Ethic."[11], quod aliqui amantur propter delectationem. Sed delectatio est passio quaedam. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

2. Praeterea, desiderium quaedam passio est. Sed aliquos amamus propter desiderium alicuius quod ab eis expectamus: sicut apparet in omni amicitia quae est propter utilitatem. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in X "De Trin."[12]: "Cuius rei adipiscendae spem quisque non gerit, aut tepide amat, aut omnino non amat, quamvis quam pulchra sit videat." Ergo spes etiam est causa amoris.

Sed contra est quod omnes aliae affectiones animi ex amore causantur, ut Augustinus dicit, XIV "De civ. Dei"[13].

Respondeo dicendum quod nulla alia passio animae est quae non praesupponat aliquem amorem. Cuius ratio est quia omnis alia passio animae vel importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo. Omnis autem motus in aliquid, vel quies in aliquo, ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit: quae pertinet ad rationem amoris. Unde impossibile est quod aliqua alia passio animae sit causa universaliter omnis amoris.—Contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicuius; sicut etiam unum bonum est causa alterius.

Dificultades. Parece que alguna otra pasión del alma puede ser causa del amor.

1. Dice el Filósofo que algunos son amados por razón del deleite. Pero el deleite es una pasión. Luego alguna otra pasión del alma es causa del amor.

2. El deseo es una pasión; y a algunos les amamos por el deseo de algo que de ellos esperamos, como se advierte en toda amistad que tiene por motivo la utilidad. Luego alguna otra pasión del alma es causa del amor.

3. Dice San Agustín: "Cuando no hay esperanza de obtener una cosa, o se la ama tibiamente, o no se la ama en absoluto, aunque se vea cuán bella es". Luego la esperanza es también causa del amor.

Por otra parte, todas las demás afecciones del alma son causadas por el amor, como dice San Agustín.

Respuesta. Toda pasión del alma presupone el amor, por cuanto toda pasión implica movimiento hacia una cosa o descanso en ella; y todo movimiento hacia una cosa o el descanso en su posesión se basa en cierta connaturalidad o proporción, que pertenece a la esencia del amor. Luego es imposible que ninguna otra pasión del alma sea causa en universal de todo amor. Sin embargo, una pasión determinada puede ser causa de un determinado amor, como asimismo un bien es causa de otro.

---

[11] C.3 n.1 (BK 1156a12); S.Th., lect.1
[12] C.1: ML 42,973.
[13] C.7: ML 41,410.

Soluciones. 1. Cuando se ama alguna cosa por deleite, tal amor es efecto evidente de este deleite; pero el deleite, a su vez, es producido por otro amor anterior, pues nadie se deleita sino en lo que de algún modo ama.

2. El deseo de una cosa presupone siempre el amor de ella; no obstante, este deseo puede ser causa de que se ame otra cosa, como el que desea dinero ama por ello a aquel de quien lo recibe.

3. La esperanza produce o aumenta el amor tanto por razón del deleite que causa como por razón del deseo que acrecienta, pues no deseamos tan vivamente lo que no esperamos. Sin embargo, incluso la esperanza es de un bien que se ama.

Ad primum ergo dicendum quod, cum aliquis amat aliquid propter delectationem, amor quidem ille causatur ex delectatione: sed delectatio illa iterum causatur ex alio amore praecedente: nullus enim delectatur nisi in re aliquo modo amata.

Ad secundum dicendum quod desiderium rei alicuius semper praesupponit amorem illius rei. Sed desiderium alicuius rei potest esse causa ut res alia ametur: sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc eum a quo pecuniam recipit.

Ad tertium dicendum quod spes causat vel auget amorem, et ratione delectationis, quia delectationem causat: et etiam ratione desiderii, quia spes desiderium fortificat, non enim ita intense desideramus quae non speramus. Sed tamen et ipsa spes est alicuius boni amati.

INTRODUCCION A LA CUESTION 28

DE LOS EFECTOS DEL AMOR

En esta cuestión, Santo Tomás trata primeramente de los efectos inmediatos y elícitos del amor (a.1-5), y después, de los efectos mediatos o imperados por el amor y elícitos de otras pasiones (a.6).

Al estudiar los efectos inmediatos, Santo Tomás parece proceder gradualmente, desde lo menor y más remiso, a lo mayor y más intenso, y por eso considera primero la simple *unión* (a.1); que es algo menos intenso que la *mutua inhesión* (a.2) entre el amante y lo amado; que cuando mucho se acrecienta prorrumpe en el *éxtasis* (a.3) y se enciende en *celo* (a.4); y, finalmente, en su máxima intensidad *hiere y vulnera* el corazón del amante (a.5). Todos estos efectos indican como grados de intensidad del amor desde sus comienzos hasta su fin.

El orden del articulado de esta cuestión puede interpretarse también diciendo que primero trata de los efectos *físicos* (a.1-4), los cuales pueden ser: primarios, es decir, del mismo bien amado (a.1-3); y secundarios, o del mal contrario que se ha de repeler con el celo (a.4). A su vez, los efectos primarios pueden subdividirse en: interior o simple (a.1), perfectivo y compuesto (a.2) y exterior o éxtasis (a.3). Por último, se consideran los efectos *psicológicos* u orgánicos, y se declara cómo el efecto primero del amor debe sentirse en el mismo apetito antes que en su órgano, porque la pasión, como tantas veces se ha repetido, es formalmente un fenómeno psíquico y secundariamente fisiológico. Estos efectos se dan primariamente en el apetito concupiscible, y secundaria o indirectamente, en el irascible; pues el celo es un cierto ardor, o a modo de ira, contra los impedimentos que se oponen a la consecución del bien amado.

Esquemáticamente puede representarse este orden del modo siguiente:

EFECTOS DEL AMOR

I. *Inmediatos* o cuasi elícitos:
   A) Psíquicos:
      a) Primarios, es decir, en cuanto el mismo apetito concupiscible es receptivo del bien amado:
         1) cuasi interiores:
            α) simple, o unión (a.1).
            β) compuesto, o mutua inhesión (a.2).
         2) cuasi exterior, o éxtasis (a.3).
      b) Secundarios, en cuanto el apetito irascible se opone al mal contrario: celo (a.4).
   B) Fisiológicos u orgánicos: herida o vulneración del amante (a.5).

II. *Mediatos* o cuasi imperados por el amor y elícitos de otras pasiones (a.6).

1. *Efectos inmediatos y cuasi elícitos del amor*

Estos efectos pueden ser directos y primarios, que se consuman en el mismo apetito concupiscible (como la unión del amante a lo amado, la mutua inhesión y el éxtasis); otros son indirectos o secundarios, como el celo, que se consuma en el apetito irascible.

Comencemos por considerar la *unión del amante a lo amado.* La unión, propiamente hablando, es aquello en virtud de lo cual muchas cosas diversas se aúnan en una sola con unidad de composición; por lo tanto, la unión supone, ante todo, una pluralidad de los elementos que se han de unir, y, por consiguiente, una mutua relación entre ellos, y, finalmente, la unión resultante.

Hablando del amor, los términos amante y cosa amada indican va diversidad y al mismo tiempo mutua correlación; así, pues, entre ellos se dan ciertas condiciones que parecen pertenecer a la misma razón de amor.

Esta unión del amante con lo amado puede concebirse estáticamente o entitativamente, es decir, en cuanto amante y amado tienen *aptitud* para amarse. Si convienen ambos en una misma forma substancial, entonces habrá entre ellos *identidad;* pero si sólo convienen en una cualidad accidental, se dará semejanza. Esta última forma de unión es causa de amor a modo de objeto; es, por tanto, una unión causal o causativa.

Puede también concebirse esta unión desde un punto de vista dinámico u operativamente, y entonces, en virtud de ella, el amante elícitamente es conducido a lo amado *afectivamente,* en cuanto la misma unión aptitudinal entre amante y amado, aprehendida y presentada al apetito, le inmuta adaptándole afectivamente a lo amado, en lo cual consiste propiamente el amor. En virtud de esta misma unión dinámica, el amante es arrastrado efectivamente, es decir, mediante un movimiento real y exterior, hacia el bien amado, a fin de que se una a él, teniéndole y poseyéndole realmente, conviviendo y conversando con él; en una palabra, estableciendo con él una comunión de vida.

No toda unión del amante respecto del amado es objeto del amor, sino que la unión que hemos llamado aptitudinal o estática es antecedente y es causa del amor; mientras que la unión dinámica es un efecto del mismo, en el cual la unión afectiva es efecto primario, mientras que la unión efectiva o exterior es propiamente un efecto, es decir, se da en el orden de causalidad eficiente. Y es precisamente de esta unión efectiva y real de la que principalmente se trata en el artículo primero de esta cuestión, porque, estrictamente hablando, el efecto se entiende en el género de causalidad eficiente.

La unión del amante respecto del amado puede ser de tres órdenes: antecedente o dispositiva, concomitante o constitutiva y consiguiente. Estos tres modos de unión se dan de diversa manera en el amor de amistad que en el amor de concupiscencia.

La unión *antecedente* (o entitativa) puede ser: por *identidad* real substancial, como la que cada uno tiene consigo mismo; o por *semejanza,* como la que se da entre el amante y el amado; esta unión es causa del amor perfecto, de amistad o de benevolencia. Pero esta misma unión puede ser imperfecta, como cuando el amante no tiene en acto la forma o perfección del amado; esta unión es causa de amor imperfecto o de concupiscencia.

La unión *constitutiva* o dinámica, es decir, la unión misma afectiva del amante respecto del amado, que es esencialmente el mismo amor, hace que en el amor de amistad el amante se haga perfecta y completamente el amado afectivamente; es decir, que el amante se hace el amado según todo él; por lo tanto, corresponde a la unión perfecta substancial o por identidad; en cambio, en el amor de concupiscencia, el amante se hace afectivamente el amado de una manera imperfecta e incompleta, en cuanto que el amante se ordena al amado como a otro distinto de sí, no como a sí mismo totalmente; por esta razón corresponde a la unión imperfecta o de semejanza. De aquí que del amigo que es amado con amor de benevolencia comúnmente se dice que es «otro yo»; o como escribe San Agustín: «Bien dijo alguien de su amigo: la mitad de mi alma» [1].

Finalmente, la unión *consecutiva* al amor, es decir, la unión real y efectiva, en el amor de amistad es de suyo total, permanente, habitual, eterna, irrompible; mientras que en el amor de concupiscencia se da a modo de pasión transitoria, no sólo temporal, sino fácilmente soluble, como la misma concupiscencia o pasión.

Siendo el amor una fuerza unitiva, como afirma Santo Tomás con Dionisio, se ha de considerar ahora si la unión es efecto exclusivo del amor o si se da también en otras actividades psicológicas, como en el conocimiento. A lo cual responderemos que, si la unión se toma en el sentido dinámico real y efectivo, entonces debe considerarse como efecto exclusivo del amor, porque el amor tiende a su consumación, que consiste en la conjunción real y efectiva del amante y el amado; el amor es por definición *apetito,* es decir, movimiento o tendencia. En cambio, el conocimiento se perfecciona en la unión intencional de lo cognoscible con el cognoscente, y no requiere unión física y efectiva, ya que el conocimiento se produce en cuanto lo conocido está intencionalmente en el cognoscente.

Pero si consideramos el amor *afectivamente,* es decir, formalmente, entonces la unión conviene proporcionalmente al conocimiento, porque el cognoscente, en cuanto tal, formalmente, debe hacerse cognoscible o inteligiblemente la misma cosa conocida; así, el amante formalmente, en cuanto amante, consiste en hacerse o transformarse afectivamente en el amado.

Pero una cosa es hacerse el amado afectivamente, y otra es hacerse efectiva y realmente el amado; pues esto segundo no puede darse ni desearse, porque entonces el amante perdería el ser y su forma y, por consiguiente, dejaría de ser tal; por lo cual desea y causa la unión con el amado, pero no la unidad con él. La unión afectiva es compatible, pues, con la unidad del propio ser, y así el amor de sí mismo quiere coexistir con el amor del amado; pues el amor a la conservación o a la unidad del propio ser es connatural e innata, mientras que el amor de que hablamos es elícito y posterior y menos fuerte.

La unión o nexo afectivo es, pues, formalmente el mismo amor, y constituye también la misma unidad de la composición afectiva del amante y amado; y así como los amigos tienen un mismo querer y no querer, así el amigo se transforma afectivamente en el amigo. De ahí que el Señor dijese: «Se hicieron abominables como las cosas que amaron» [2]. Y San Agustín dice bellamente: «Los hombres malos son llamados mundo; los hombres infieles son llamados mundo. Recibieron el

[1] *Confes.* l.4 c.6 n.11.
[2] Os. 9,10.

nombre de aquello que aman. *Amando a Dios nos hacemos dioses;* luego amando al mundo nos llamamos mundo» [3].

«El amor—escribe Santo Tomás—se llama *formalmente* virtud unitiva, porque es la misma unión o nexo o *transformación* mediante la cual el amante se transforma en el amado y de algún modo se convierte en él» [4].

Santo Tomás asimila la unión afectiva a la unión substancial, y refiere y aprueba las palabras de Aristófanes de que los amantes desean *de los dos hacerse uno,* y, por lo mismo que lo desean, *afectivamente* son uno, puesto que esto efectiva y realmente es imposible; por eso esta unidad afectiva se completa realmente como puede, esto es, por la unión real, salvada la propia unidad real y efectiva de cada uno [5]. Por esta misma causa dice en otro lugar que el amor se llama fuerza *unitiva y concretiva;* unitiva, respecto del amor de sí mismo, en el cual se da la identidad y unidad real del amante y el amado; concretiva, respecto del amor a los otros, que son agregados por el amor del amante [6].

2. *La mutua inhesión del amante y el amado*

La unión amorosa, tanto afectiva como efectiva, del amante y el amado, no es una unión meramente superficial y externa, sino profunda e íntima; por eso escribe el santo Doctor que esta unión es doble: «Una establece una unidad *secundum quid,* como la unión de cosas que se congregan tocándose *superficialmente;* tal no es unión de amor, ya que el amante se transforma en lo *interior* del amado... Otra es la unión que forma un *unum simpliciter,* como la unión de los continuos, o de la *forma y la materia,* y tal es la unión del amor, porque el amor hace que el amado sea la *forma* del amante...» [7].

Tratemos de ver y explicar cómo el amor efectúa esta unión íntima y compenetración del amante y el amado. Para ello es necesario tener presente que en la constitución del amor concurren dos elementos: uno, como *condición sine qua non,* a saber, el conocimiento o aprehensión práctica y afectiva del objeto apetible; otro, *formal y constitutivo:* la afección o movimiento del apetito a su objeto apetible; de ahí que convenga ver cómo en todo amor estos dos elementos, de conocimiento y apetición, concurren a la mutua inhesión del amante y el amado. También debemos tener presente que el amor se divide adecuada e inmediatamente en amor de concupiscencia y en amor de amistad.

Conviene, por tanto, ver *primero* cómo se relacionen el amante y el amado por parte del conocimiento en el amor de amistad y en el amor de concupiscencia; y segundo, cómo se relacionen el amante y el amado por parte del *afecto* o afección en el amor de amistad y en el amor de concupiscencia.

En lo que se refiere al *conocimiento, en el amor de amistad* el amigo *amado está en el amante continua y profundamente,* no transeúnte y superficialmente; de ahí que el amigo se mueva o inhabite en lo profundo del conocimiento del amante. San Pablo, dirigiéndose a los Filipenses movido por un verdadero amor de amistad, les dice: «Siempre que me acuerdo de vosotros, doy gracias a mi Dios; siempre, en todas mis oraciones, pidiendo con gozo por vosotros, a causa de vuestra comunicación en el Evangelio, *desde el primer día hasta ahora...,* pues os llevo *en el corazón;* y en mis prisiones, en mi defensa y en la confirmación del Evangelio, sois todos vosotros participantes de mi gracia» [8].

Por otro lado, el amante está en el amado según la *aprehensión* o conocimiento, en cuanto que «el amante *no está contento con una aprehensión superficial del amado,* sino busca examinar cada una de las cosas que pertenecen al amado, y así penetra en sus cosas interiores; como se dice del Espíritu Santo, que es el Amor de Dios, que escruta todas las cosas, *también las profundas* de Dios» [9].

Por tanto, el amado mora en lo profundo del amante, y el amante va a lo profundo del amado y allí permanece escudriñando todas las cosas. Y a causa de esta mutua inhesión del amante y del amado a través del amor de amistad en el orden de conocimiento, se sigue que para los amigos no hay secretos, sino que se comunican mutuamente todas las cosas, gratas e ingratas, prósperas y adversas; hay, pues, entre ellos perfecta comunicación y comunidad de ideas y sentires, incluso de los más propios y personales. De ahí que el Señor dijese a los apóstoles: «Ya no os llamaré siervos, porque los siervos no saben lo que hace su señor; os diré amigos, porque todo lo que oí de mi Padre os lo enseñé» [10].

En el amor de concupiscencia, el amado está en el amante, en cuanto al conocimiento, de un modo muy intenso, en cuanto que con un cierto modo pasional y vehemente el amante es arrastrado al amado y piensa en él, por consiguiente, de modo proporcionado; pero, propiamente hablando, el amante no está en el amado, porque no le revela sus secretos íntimos, sino que simula la revelación de la amistad para poder gozar de él más abundante y continuamente.

En cuanto a la mutua inhesión a través de la *potencia apetitiva,* debemos distinguir también entre el amor de amistad y el de concupiscencia. Pues en el amor de amistad el amigo está en la voluntad del amante en su profundidad y permanentemente, porque está en ella como el mismo amante. Por eso decía San Pablo a los Filipenses: «Me es testigo Dios cómo os deseo a todos en las vísceras de Jesucristo» [11]. Y por esta causa se dice que el amor es íntimo, pues este amor es proporcionado a la inhesión del conocimiento correspondiente a él. En el amor de concupiscencia, el amado también penetra en el corazón del amante, pero no permanece tan larga y suavemente como en el amor de amistad. Este contacto y penetración suele sentirse vívidamente, pero sin la fuerza y duración que en el amor de amistad. Pero como el movimiento de atracción del amor no es tanto del amado en el amante cuanto del amante en el amado, por eso bajo este segundo aspecto es como principalmente se ha de considerar la inhesión mutua.

«El amor de concupiscencia—escribe Santo Tomás—no descansa en cualquier extrínseca o superficial posesión o fruición del amado, sino que busca tener perfectamente al amado, como llegando a lo más íntimo

[3] *Sermo* 121 n.2.
[4] *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1 ad 2.
[5] 1-2 q.28 a.1 ad 2.3.
[6] 1 q.20 a.1 ad 3.
[7] *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1 ad 5.
[8] Phil. 1,3-7.
[9] 1-2 q.28 a.2.
[10] Io. 15,16
[11] Phil. 1,9.

de él» [12], pues quiere sacar de él como toda su substancia y dulzura; y a causa de la vehemencia de su impetuosidad, este amor es muy penetrativo en el amado. «En el amor de amistad, en cambio—dice el santo Doctor—, el amante está en el amado (de modo) profundo, continuo y suave, en cuanto juzga las cosas buenas o malas del amigo como suyas y la voluntad del amigo como suya, de modo que él mismo parezca que sufre y es afectado en su amigo por los bienes o males. Y por esto es propio de los amigos querer lo mismo y entristecerse y gozar de lo mismo. De modo que así, en cuanto estima suyas las cosas del amigo, el amante parezca estar en el amado como hecho una misma cosa con él; y al contrario, en cuanto quiere y obra a través del amigo como por sí mismo, como juzgando al amigo igual a sí, de esta manera el amado está en el amante» [13].

Esta mutua inhesión de los amantes por el amor de amistad es lo que expresa San Juan cuando dice: «Dios es caridad; y quien permanece en caridad en Dios permanece y Dios en él» [14]. Y en otro lugar de la Sagrada Escritura se dice: «El alma de Jonatán se apegó a la de David, y le amó Jonatán como a sí mismo» [15]. Por tanto, entre los que se aman con amor de amistad se da una íntima comunicación de vida espiritual, es decir, de entendimiento y voluntad, mediante la cual mutuamente se compenetran e impregnan; y así como en la misma alma se da una mutua redundancia entre las potencias, así entre los amigos se llega también a una refluencia mutua de vida espiritual.

3. *El efecto cuasi exterior*

3. *El efecto cuasi exterior*, y sin embargo *primario*, del amor se da cuando el amante sale como fuera de sí por la intensidad y vehemencia del amor. Este efecto se llama *éxtasis*.

Hay dos nombres que tienen cierto parentesco con éxtasis, y son rapto y alienación; la diferencia gramatical entre ellos parece estar en que el *éxtasis* significa salida o éxodo de sí, suave y tranquilo, con cierta permanencia o duración; el *rapto* importa salida también, pero vehemente y violenta y, por consiguiente, poco duradera, sólo a modo de pasión transeúnte; por último, *alienación* significa salir afuera o a las cosas ajenas, y por lo mismo indica más bien llegada a lo ajeno, mientras que el éxtasis y el rapto indican salida de lo propio. La mayor parte de las veces, estas cosas significan lo mismo, y parece que el éxtasis completa las otras dos, porque indica, por una parte, salida de las cosas propias, y por otra parte, permanencia en lo ajeno. Por eso Santo Tomás sólo habla expresamente del éxtasis, porque los otros dos términos están incluídos en él. Sin embargo, expresamente nota la diferencia entre rapto y éxtasis cuando dice: «El rapto añade algo al éxtasis; pues el éxtasis implica *simple* salida de sí mismo, mediante la cual uno se pone fuera de su orden, pero el rapto añade sobre esto la violencia» [16].

San Agustín sobre este punto escribe: «La palabra griega éxtasis en latín, cuanto cabe entender, puede expresarse con una sola palabra: ex-

[12] 1-2 q.28 a.2.
[13] Ibid.
[14] 1 Io. 3,16.
[15] 1 Reg. 18,1.
[16] 2-2 q.175 a.2 ad 1.

ceso. El exceso de la mente suele llamarse éxtasis. Por exceso de la mente se pueden entender dos cosas: o el pavor o la elevación a las cosas superiores, así como de algún modo las cosas inferiores son limpiadas de la memoria» [17].

Tratando del éxtasis, lo primero que se ha de considerar es si el éxtasis es efectivamente efecto del amor. Y ante todo se debe recordar que al amor concurren dos elementos: el conocimiento, como condición o presupuesto, y la apetición o apetito de la voluntad, formal y perfectamente. Por consiguiente, en el éxtasis deberán concurrir también el conocimiento dispositivamente, y la apetición, como elemento cuasi formal, completivamente.

Sobre el éxtasis como efecto del amor podemos establecer las siguientes conclusiones. Primera: el amor produce el éxtasis del entendimiento del amante dispositiva y como indirectamente, y el éxtasis de la voluntad o del apetito directamente y *per se primo*.

Si consideramos ahora cómo se da este efecto en el amor de concupiscencia y en el de benevolencia, podemos establecer la conclusión segunda: el amor de amistad produce el éxtasis perfecto y *simpliciter*, tanto por parte de la potencia apetitiva como por parte de la potencia cognoscitiva; y el amor de concupiscencia produce el éxtasis imperfecto por parte de ambas potencias.

Sobre estos puntos escribe Santo Tomás: «En uno y otro modo de amor (de amistad y concupiscencia), por lo tanto, el afecto del amante es traído mediante cierta inclinación a la cosa amada, pero de distinta manera. Pues en el segundo modo de amor (de concupiscencia), el afecto del amante es atraído hacia la cosa amada por un acto de voluntad, pero, por la intención, el afecto vuelve a sí mismo; pues mientras deseo la justicia o el vino, mi afecto ciertamente se inclina a cada una de esas cosas, pero, sin embargo, vuelve a sí mismo, porque es llevado a dichas cosas de manera que por ellas alcance un bien para sí; de donde tal amor no pone al amante fuera de sí en cuanto al fin de la intención. Pero cuando se ama algo con el primer modo de amor (de amistad), el afecto es llevado a la cosa amada de modo que no vuelva a sí mismo, porque quiere el bien para la misma cosa amada, no en razón de que por ella le venga algo; y, por lo mismo, este amor produce el éxtasis, porque pone fuera de sí mismo al amante» [18].

4. *Efectos psíquicos del amor*

Consideremos ahora los *efectos psíquicos que siguen al amor indirecta y secundariamente*. Estos se originan de los impedimentos que sobrevienen al amado, y por lo mismo se consuman de alguna manera en el apetito irascible. Constituyen el llamado propiamente *celo*.

Celo es una palabra latinizada del griego ζῆλος, que significa ebullición; así, pues, celo indica ardor, fervor y, consecuentemente, intensidad y vehemencia en el amor.

El celo puede considerarse o *causalmente*, y así indica ardor o vehemencia del amor, o su intensidad máxima, o *formalmente*, y entonces, como de él escribe el santo Doctor, «dice propiamente cierta intensidad

[17] *Enarratio 2 in Ps.* 30 serm.2 n.2
[18] *De div. nom.* c.4 lect.10.

de amor ; por lo cual el que intensamente ama, nada soporta que repugne a su amor» [19].

Respecto del celo podemos formular las siguientes conclusiones. Primera, el celo es efecto de un amor intenso y ferviente. Segunda, el celo causado por el amor de concupiscencia se dirige a aquellas cosas que se oponen al deleite o utilidad del bien que se ama. Y así, puesto que aquello que se ama con amor de concupiscencia se ama por nuestra utilidad o deleite, lo que se oponga a nuestra utilidad o al deleite y fruición de su posesión es perseguido fervientemente ; y así se tiene el celo entre los amantes. San Agustín observa sobre el celo del amor de concupiscencia : «Yo vi y comprobé a un niño celoso ; aun no hablaba, y miraba pálido, con rostro amargo, a su hermano de leche» [20].

El celo, en cambio, causado por el amor de benevolencia se dirige contra aquellas cosas que de algún modo se oponen al bien del amigo y no al bien propio. «Según esto, uno se dice que cela por el amigo cuando, si alguna cosa se dice o hace contra el bien del amigo, el hombre intenta rechazarlo ; y de este modo también se dice que uno cela por Dios cuando intenta rechazar según su poder aquellas cosas que son contra el honor o voluntad de Dios» [21].

Este celo, que procede del ardor del amor, devora y consume al amante, y por eso mismo dijo Cristo : «El celo de tu casa me consume» [22] ; y la Iglesia aplica a Santa Teresa aquellas palabras : «Ardo de celo por el honor de mi esposo Jesucristo, que me dijo : Como verdadera esposa celarás mi honor» [23].

5. *Efectos fisiológicos u orgánicos del amor*

Estos efectos se han de considerar no tanto porque sean corporales u orgánicos, sino porque se reflejan y aparecen en el cuerpo. Son cinco, y ordenadamente se disponen así : lesión o herida ; ardor, fervor o ebullición ; licuefacción ; languidez y fruición. Analicemos brevemente cada uno de ellos.

Tan pronto como el objeto del amor es aprehendido siendo *motivo* del mismo amor, envía de alguna manera sus flechas al corazón del amante, que inmediatamente se conmueve y es *vulnerado o herido* por cierta simpatía con el amado. De ahí que el Esposo de los Cantares diga : «*Vulneraste* mi corazón, esposa mía ; vulneraste mi corazón con una de tus miradas en una de las perlas de tu collar» [24]. Pues el mirar de los ojos se ha hecho como saetas amorosas, ardientes, por las que el corazón es alcanzado y herido.

Y puesto que la saeta del amor es ígnea, al mismo tiempo que hiere y transverbera el corazón del amante, provoca en él un *incendio*, y no precisamente en la superficie, sino como en el mismo centro, que empieza a arder vehementemente y rompe en llamas que le consumen. Por eso el Esposo dijo : «Son sus dardos saetas encendidas, son llamas de Yavé» [25],

[19] *In Io.* c.2 lect.2.
[20] *Confes.* l.1 c.7 n.11.
[21] 1-2 q.28 a.4.
[22] Io. 2,17.
[23] Antif. super psalm. ad primas vesp. ; 3 Reg. 19,14.
[24] Cant. 4,9.
[25] Ibid., 8,6.

que le hacen prorrumpir en palabras inflamadas diciendo : «¡Qué hermosa eres, amada mía ; qué hermosa eres ! Son palomas tus ojos a través de tu velo... Eres del todo hermosa, amada mía ; no hay tacha en ti» [26].

Y de ahí se sigue el *reblandecimiento y licuefacción del corazón*, como su efusión y disolución, a fin de que el amado pueda fácilmente penetrar en el corazón del amante ; y por eso la esposa exclama : «Mi alma se derritió cuando habló mi amado» [27]. Por eso dice Santo Tomás que «la licuefacción implica cierto ablandamiento del corazón, mediante el cual el corazón se torna apto para que el amado penetre en él» [28].

Al reblandecimiento sigue la *languidez* o *deliquio*, porque aquellas cosas que no son duras o rígidas, sino blandas y derretidas, no se mantienen, sino que caen. Por eso la esposa dice de nuevo : «Confortadme con pasas, recreadme con manzanas, que desfallezco de amor» [29]. La languidez sufre cierta tristeza por la ausencia del amado, y por eso la misma esposa dice : «Os conjuro, hijas de Jerusalén, que, si encontráis a mi amado, le digáis que desfallezco de amor» [30].

Finalmente, cuando el amado está presente y se sienten los efectos precedentes, su amor se resuelve en deleite y fruición, en un embriagarse que produce una languidez más dulce ; por eso el Esposo dice : «Comí la miel virgen del panal, bebí de mi vino y de mi leche. Venid, amigos míos ; bebed y embriagaos, carísimos» [31].

Todos los efectos del amor que hemos descrito, puede decirse que se reducen a dos categorías fundamentales y en cierto modo opuestas, pues dos son los efectos principales del amor : la unión y la división. Unión ciertamente del amante y del amado ; que, si es simple, se dice simple unión ; si, en cambio, es compuesta y mutua, se llama inhesión o *concretio* ; y por eso decía Dionisio que el amor es virtud *unitiva y concretiva*.

Mas, si se consideran en particular el corazón del amante y el del amado, entonces su efecto es la división, en cuanto que el corazón del amante sale de sí y pasa por el éxtasis y el celo y va al amado ; además, opera una a modo de división por licuefacción, a fin de que el amado pueda penetrar en su corazón, y por el fervor, «para que hierva, bulla fuera de sí y salga» [32], y, por consiguiente, sufre la vulneración o transfusión.

6. *Efectos inmediatos y cuasi imperados del amor*

El amor es causa de todo lo que hace el hombre amante, porque es la primera inmutación pasiva del apetito por lo apetible o por el fin ; y todo agente empieza a obrar por el amor del fin y por éste obra todo lo que después hace. De ahí que Santo Tomás escriba con hondo sentido : «El amor es la raíz primera y más común de todas las operaciones apetitivas, lo que es claro inspeccionándolas separadamente. Pues nada se desea sino lo que se ama ; ni la posesión de cosa alguna se goza sino porque se le ama ; ni uno se entristece sino de lo que contraría a lo amado ; y por

[26] Ibid , 5,5.
[27] Ibid., 5,6.
[28] 1-2 q.28 a.4.
[29] Cant. 2,5.
[30] Ibid., 5,8.
[31] Ibid., 5,1.
[32] *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1 ad 4.

eso conviene que la razón de amor se tome de aquello que es común (y universal) objeto del apetito; es decir, del bien» [33].

Por eso San Agustín llama al amor *pondus animae:* «Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror: Mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado» [34]. El amor es, por tanto, como la ley de gravitación de las almas y lo que regula todos sus movimientos: «Hasta los cuerpos, con su correspondiente gravedad, tienden a lo mismo a que tienden las almas con su amor. El cuerpo, con su propio peso, tiende hacia arriba o hacia abajo, hasta llegar al lugar al que tiende, y entonces descansa...; lo mismo las almas tienden a aquellas cosas que aman, cabalmente para llegar a ellas y reposar» [35].

CUESTION 28

(In sex articulos divisa)

De effectibus amoris

De los efectos del amor

Ahora corresponde tratar de los efectos del amor. Y acerca de esto hay que averiguar seis cosas:

Primera: si la unión es efecto del amor.

Segunda: si lo es la mutua inhesión.

Tercera: si el éxtasis es efecto del amor.

Cuarta: si lo es el celo.

Quinta: si el amor es pasión que hiere al amante.

Sexta: si el amor es causa de todo cuanto hace el que ama.

Deinde considerandum est de effectibus amoris (cf. q.20 introd.).

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum unio sit effectus amoris.

Secundo: utrum mutua inhaesio.

Tertio: utrum extasis sit effectus amoris.

Quarto: utrum zelus.

Quinto: utrum amor sit passio laesiva amantis.

Sexto: utrum amor sit causa omnium quae amans agit.

ARTICULO 1

Utrum unio sit effectus amoris *

Si la unión es efecto del amor

Dificultades. Parece que la unión no es efecto del amor.

1. La ausencia es opuesta a la unión, y el amor es compatible con

Ad primum sic* procedi tur. Videtur quod unio non sit effectus amoris.

1. Absentia enim unioni repugnat. Sed amor compatitur secum absentiam: dicit enim Apostolus, ad Gal. 4,18: "Bonum aemulamini in bono semper" (loquens de seipso, ut Glossa [1] dicit), "et non tantum cum praesens sum apud vos". Ergo unio non est effectus amoris.

2. Praeterea, omnis unio, aut est per essentiam, sicut forma unitur materiae, et accidens subiecto, et pars toti vel alteri parti ad constitutionem totius: aut est per similitudinem vel generis, vel speciei, vel accidentis. Sed amor non causat unionem essentiae: alioquin nunquam haberetur amor ad ea quae sunt per essentiam divisa. Unionem autem quae est per similitudinem, amor non causat, sed magis ab ea causatur, ut dictum est (q.27 a.3). Ergo unio non est effectus amoris.

3. Praeterea, sensus in actu fit sensibile in actu, et intellectus in actu fit intellectum in actu. Non autem amans in actu fit amatum in actu. Ergo unio magis est effectus cognitionis quam amoris.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 4 cap. "De div. nom." [2], quod amor quilibet est "virtus unitiva".

Respondeo dicendum quod duplex est unio amantis ad amatum. Una quidem secundum rem: puta cum amatum praesentialiter adest amanti.—Alia vero secundum affectum. Quae quidem unio consideranda est ex apprehensione praecedente: nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor, scilicet concupiscentiae et amicitiae, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem. Cum enim aliquis amat aliquid quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum: unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipsi. Et inde est quod amicus

* 1 q.20 a.1 ad 3; supra q.25 a.2 ad 2; *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1; *De div. nom.* c.4 lect.12.

[33] *De div. nom.* c.4 lect.9.
[34] *Confes.* l.13 c.9 n.10.
[35] *Epist.* 55 *ad Ian.* l.2 c.10 n.18.

la ausencia, pues dice San Pablo (hablando de sí mismo, según nota la Glosa): "Bien será que con buen celo me queráis siempre y no sólo cuando estoy entre vosotros". Luego la unión no es efecto del amor.

2. Toda unión o lo es por esencia, como la forma se une a la materia, el accidente al sujeto y la parte al todo o a la otra parte para constituir el todo; o por semejanza, ya de género, o de especie, o de accidente. Pero el amor no causa la unión de esencia; de otra suerte jamás se tendría amor a lo que está dividido esencialmente; tampoco produce unión de semejanza, sino más bien es producido por ella, como se ha dicho. Luego la unión no es efecto del amor.

3. El sentido en acto se hace lo sensible en acto, y el entendimiento en acto se hace lo entendido en acto. Mas el que ama en acto no se hace lo amado en acto. Luego la unión es más bien efecto del conocimiento que del amor.

Por otra parte, dice Dionisio que "todo amor es una virtud unitiva".

Respuesta. La unión del amante con lo amado es de dos maneras: una real, cuando lo amado se adhiere presencialmente al que ama; la otra afectiva, para cuyo examen debemos atender a la aprehensión que la precede, pues el movimiento apetitivo sigue a una aprehensión. Y de las dos clases de amor que se dan, a saber, el amor de concupiscencia y el amor de amistad, tanto una como otra proceden de una cierta aprehensión de la unidad del objeto amado con el amante como perteneciente a su bienestar. De igual modo, cuando uno ama a alguien con amor de amistad, quiere el bien para quien ama como lo quiere para sí mismo; y de ahí el sentir al amigo como otro yo, por lo

[1] Interl.; *Glossa*, LOMBARDI: ML 192,145.
[2] § 12: MG 3,709; S.TH., lect.9,12.

que dice San Agustín: "Bien dijo de su amigo el que le llamó la mitad de su alma".

Por tanto, el amor produce la primera unión efectivamente, puesto que mueve a desear y buscar la presencia del objeto amado como conveniente y perteneciente a uno mismo; y produce la segunda unión formalmente, por cuanto el mismo amor es tal unión o vínculo. Por eso dice San Agustín que el amor es como vida que enlaza o desea enlazar otras dos vidas, a saber, al amante y al amado. Diciendo que "enlaza", se refiere a la unión del afecto, sin la cual no se de amor; y diciendo que "intenta enlazar" se refiere a la unión real.

Soluciones. 1. La objeción viene de la unión real, la cual se requiere, en efecto, como causa para la delectación; en cambio, el deseo se da en la ausencia real de lo amado, y el amor lo mismo en su ausencia que en su presencia.

2. Hay tres clases de unión con respecto al amor. Primera, la que es causa de él, y esta unión es substancial al amor con el que uno se ama a sí mismo; pero en cuanto al amor con que uno ama las otras cosas, es unión de semejanza, según lo dicho.—La segunda es esencialmente el amor mismo, y es unión por coadaptación en el afecto, asemejándose a la unión substancial en cuanto que el amante, en el amor de amistad, se ordena al amado como a sí mismo, y en el amor de concupiscencia, como a algo propio.—Hay otra tercera unión, que es efecto del amor: unión real que el amante busca con la cosa amada según la conveniencia del amor; porque, como refiere el Filósofo, "Aristófanes dijo que los amantes desearían hacerse de los dos uno solo"; pero, como "en este caso o los dos o uno se aniquilarían", aspiran a una unión conveniente y decorosa, es decir, tal que ellos vivan juntos y se hablen y estén unidos en las otras cosas a este tenor.

3. El conocimiento se perfecciona uniéndose, a través de una semejanza suya, lo conocido con el que lo conoce; pero el amor hace que sea la misma cosa que se ama la que se una en algún modo al amante, conforme se ha dicho. Por consiguiente, el amor es más unitivo que el conocimiento.

dicitur esse "alter ipse" [3]**: et Augustinus dicit, in IV "Confess."** [4]**: "Bene quidam dixit de amico suo, dimidium animae suae".**

Primam ergo unionem amor facit effective: quia movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati, quasi sibi convenientis et ad se pertinentis. Secundam autem unionem facit formaliter: qui ipse amor est talis unio vel nexus. Unde Augustinus dicit, in VIII "De Trin." [5]**, quod amor est quasi "vita quaedam duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet et quod amatur". Quod enim dicit "copulans", refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor: quod vero dicit "copulare intendens", pertinet ad unionem realem.**

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de unione reali. Quam quidem requirit delectatio sicut causam: desiderium vero est in reali absentia amati: amor vero et in absentia et in praesentia.

Ad secundum dicendum quod unio tripliciter se habet ad amorem. Quaedam enim unio est causa amoris. Et haec quidem est unio substantialis, quantum ad amorem quo quis amat seipsum: quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est (q.27 a.3).—Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor. Et haec est unio secundum comptationem affectus. Quae quidem assimilatur unioni substantiali inquantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiae, ut ad seipsum; in amore autem concupiscentiae, ut ad aliquid sui.—Quaedam vero unio est effectus amoris. Et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata. Et haec quidem unio est secundum convenientiam amoris: ut enim Philosophus refert, II "Politic." [6]**, "Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum": sed quia "ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi", quaerunt**

[3] Cf. ARISTOT., *Ethic.* 9 c.4 n.5 (BK 1166a31); c.9 n.1 (BK 1169b6); S.TH., lect.4.10.
[4] C.6: ML 32,698.
[5] C.10: ML 42,960.
[6] C.1 n.16 (BK 1262b11); S.TH., lect.3; cf. PLAT., *Conviv.* c.15.16.

unionem quae convenit et decet; ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis huiusmodi coniungantur.

Ad tertium dicendum quod cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem. Sed amor facit quod ipsa res quae amatur, amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est (in c et ad 2).

ARTICULO 2

Utrum mutua inhaesio sit effectus amoris [*]

Si la mutua inhesión es efecto del amor

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non causet mutuam inhaesionem, ut scilicet amans sit in amato, et e converso.

1. Quod enim est in altero, continetur in eo. Sed non potest idem esse continens et contentum. Ergo per amorem non potest causari mutua inhaesio, ut amatum sit in amante et e converso.

2. Praeterea, nihil potest penetrare in interiora alicuius integri, nisi per aliquam divisionem. Sed dividere quae sunt secundum rem coniuncta, non pertinet ad appetitum, in quo est amor, sed ad rationem. Ergo mutua inhaesio non est effectus amoris.

3. Praeterea, si per amorem amans est in amato et e converso, sequetur quod hoc modo amatum uniatur amanti, sicut amans amato. Sed ipsa unio est amor, ut dictum est (a.1). Ergo sequitur quod semper amans ametur ab amato: quod patet esse falsum. Non ergo mutua inhaesio est effectus amoris.

Sed contra est quod dicitur I Io. 4,16: "Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo". Caritas autem est amor Dei. Er-

[*] *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1 ad 4.

Dificultades. Parece que el amor no causa la mutua inhesión, esto es, que el amante esté en el amado, y viceversa.

1. Lo que está en otro está contenido en él. Pero una misma cosa no puede ser continente y contenido. Luego el amor no puede causar la mutua inhesión, por la cual el amado esté en el amante y viceversa.

2. Nada puede penetrar en el interior de una cosa íntegra a no ser mediante una división. Pero el dividir lo que realmente está unido no es propio del apetito, en el cual reside el amor, sino de la razón. Luego la mutua inhesión no es efecto del amor.

3. Si por el amor el amante está en el amado y viceversa, se seguirá que el amado se une al amante como el amante al amado. Pero esta unión es el amor mismo, según lo dicho. De donde se concluiría que siempre el amante es amado por aquel a quien ama; lo cual es evidentemente falso. Luego la mutua inhesión no es efecto del amor.

Por otra parte, dice San Juan: "El que vive en caridad, permanece en Dios y Dios en él". Y, pues la caridad es amor a Dios, por la misma ra-

zón todo amor hace que el amado esté en el amante, y viceversa.

Respuesta. Este efecto de la mutua inhesión puede entenderse en cuanto a la potencia aprehensiva y en cuanto a la apetitiva. Respecto de la primera, se dice estar el amado en el amante en cuanto que el amado mora en la aprehensión del amante, según aquello del Apóstol: "Porque os llevo en el corazón"; y el amante en el amado, en cuanto que el amante no se contenta con una aprehensión superficial del amado, sino que se esfuerza en profundizar en cada una de las cosas que a éste pertenecen, y así penetra hasta su interior; conforme se dice del Espíritu Santo, que es el amor de Dios, "que escudriña aun las profundidades de Dios".

Y en cuanto a la potencia apetitiva, se dice estar el amado en el amante por lo mismo que se establece dentro de su afecto mediante una cierta complacencia, ya porque se deleita en él o en sus bienes cuando los tiene presentes, ya porque en su ausencia tiende al amado mediante el deseo por el amor de concupiscencia, o a los bienes que para él quiere por el amor de amistad, y no por causa alguna extrínseca, como cuando se quiere una cosa para otro o por cualquier motivo particular se le desea un bien, sino por la sola complacencia interior en el ser amado. Por eso a este amor se llama "íntimo", y se habla de "entrañas de caridad".—Recíprocamente, el amante está en el amado, tanto en virtud del amor de concupiscencia como en virtud del amor de amistad, aunque de distinta manera. Pues el amor de concupiscencia no se contenta con cualquiera extrínseca o superficial posesión o goce del amado, sino que trata de poseerlo perfectamente, penetrando, por decirlo así, hasta su interior; y en el amor de amistad, el amante está en el amado en cuanto juzga como suyos los bienes o males del amigo, y

go, eadem ratione, quilibet amor facit amatum esse in amante, et e converso.

Respondeo dicendum quod iste effectus mutuae inhaesionis potest intelligi et quantum ad vim apprehensivam, et quantum ad vim appetitivam. Nam quantum ad vim apprehensivam amatum dicitur esse in amante, inquantum amatum immoratur in apprehensione amantis: secundum illud Phil. 1,7, "eo quod habeam vos in corde".—Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem, inquantum amans non est contentus superficiali apprehensione amanti, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur. Sicut de Spiritu Sancto, qui est amor Dei, dicitur, 1 ad Cor. 2,10, quod "scrutatur etiam profunda Dei".

Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quandam complacentiam in eius affectu: ut vel delectetur in eo, aut in bonis eius, apud praesentiam; vel in absentia, per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiae; vel in bona quae vult amato, per amorem amicitiae, non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interius radicatam. Unde et amor dicitur "intimus"; et dicuntur viscera caritatis.—E converso autem amans est in amato aliter quidem per amorem concupiscentiae, aliter per amorem amicitiae. Amor namque concupiscentiae non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati: sed quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero amicitiae, amans est in amato, inquantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel

mala pati, et affici. Et propter hoc, proprium est amicorum "eadem velle, et in eodem tristari et gaudere", secundum Philosophum, in IX "Ethic."[1] et in II "Rhetoric."[2] Ut sic, inquantum quae sunt amici aestimat sua, amans videtur esse in amato, quasi idem factus amato. Inquantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante.

Potest autem et tertio modo mutua inhaesio intelligi in amore amicitiae, secundum viam redamationis: inquantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur.

Ad primum ergo dicendum quod amatum continetur in amante, inquantum est impressum in affectu eius per quandam complacentiam. E converso vero amans continetur in amato, inquantum amans sequitur aliquo modo illud quod est intimum amati. Nihil enim prohibet diverso modo esse aliquid continens et contentum: sicut genus continetur in specie et e converso.

Ad secundum dicendum quod rationis apprehensio praecedit affectum amoris. Et ideo, sicut ratio disquirit, ita affectus amoris subintrat in amatum, ut ex dictis (in c) patet.

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de tertio modo mutuae inhaesionis, qui non invenitur in quolibet amore.

la voluntad de éste como suya; de modo que parece sufrir en su amigo los mismos males y poseer los mismos bienes. Por eso, según el Filósofo, es propio de los amigos "querer las mismas cosas y alegrarse o entristecerse de lo mismo". De suerte que el amante, juzgando como suyo todo lo que pertenece al amado, parece estar en él y formar con él una misma cosa; y al contrario, en cuanto quiere y obra por el amigo como por sí mismo, conceptuándolo uno consigo mismo, así el amado está en el amante.

Se puede todavía reconocer en el amor de amistad un tercer modo de mutua inhesión por vía de reciprocidad de amor, en cuanto que los amigos mutuamente se aman y se quieren y se hacen el bien.

Soluciones. 1. El amado se contiene en el amante en el sentido de que está impreso en su afecto por cierta complacencia; y viceversa, el amante en el amado, en cuanto el amante busca de algún modo lo que hay de íntimo en el amado. Pues nada impide que una misma cosa sea en diversos conceptos continente y contenido, como el género se contiene en la especie, y al contrario.

2. La aprehensión de la razón precede al efecto de amor. Y, por lo tanto, así como la razón inquiere, de la misma manera el afecto de amor penetra en el objeto amado, como consta de lo dicho.

3. Ese razonamiento se refiere al tercer modo de mutua inhesión, el cual no se encuentra en toda clase de amor.

---

[1] C. 4 n. 4 (1166b7); S. Th., lect. 3.
[2] C. 4 n. 4 (1381b3).

ARTICULO 3

Utrum extasis sit effectus amoris [a]

Si el éxtasis es efecto del amor

Dificultades. Parece que el éxtasis no es efecto del amor.

1. El éxtasis parece implicar cierta enajenación. Pero el amor no siempre la produce, pues los que aman son a veces dueños de sí. Luego el amor no produce el éxtasis.

2. El amante desea unir a sí al amado. Por tanto, más bien atrae hacia sí el objeto amado que se dirige a él, saliendo de sí mismo.

3. El amor une el amado con el amante, según se ha dicho. Por tanto, si el amante sale fuera de sí para dirigirse al objeto amado, síguese que siempre ama más al objeto amado que a sí mismo; lo cual es evidentemente falso. Luego el éxtasis no es efecto del amor.

Por otra parte, dice Dionisio que "el amor divino produce el éxtasis", y que "Dios mismo a causa del amor padeció éxtasis". Luego, siendo todo amor una semejanza participada del amor divino, como se dice en el mismo lugar, parece que cualquier amor produce éxtasis.

Respuesta. Se dice que uno padece éxtasis cuando se pone fuera de sí; lo cual sucede con relación tanto a la potencia aprehensiva como a la apetitiva. En cuanto a la potencia aprehensiva, se dice que uno se pone fuera de sí cuando se sitúa fuera del conocimiento que le es propio, bien porque se eleva a un conocimiento superior, y así se dice que un hombre está en éxtasis cuando se eleva a comprender lo que excede el sentido y la razón, en cuanto se encuentra fuera de la connatural aprehensión de la razón y del sentido; o bien porque se rebaja a algo que le es inferior, y así, cuando uno cae en frenesí o demencia, se dice que sufre éxtasis.—En cuanto a la parte apetitiva, se dice que uno padece éxtasis cuando su apetito se dirige a otro, saliendo en cierto modo fuera de sí mismo.

El primer modo de éxtasis lo produce el amor dispositivamente, en el sentido de que hace meditar sobre el objeto amado, como se ha dicho, y la meditación intensa de una cosa deja en olvido las otras.—El segundo éxtasis lo produce el amor directamente: en absoluto, si se trata del amor de amistad, y accidentalmente, si del amor de concupiscencia. Pues en el amor de concupiscencia el amante es llevado en cierto modo fuera de sí, en el sentido de que, no contento con gozar del bien que posee en sí mismo, procura disfrutar del que le es exterior. Mas, porque pretende tener para sí ese bien extrínseco, no sale de manera total fuera de sí, sino que tal afección, en definitiva, se encierra dentro de él mismo. Pero en el amor de amistad el afecto sale en absoluto fuera de sí, por cuanto quiere y hace a su amigo el bien, injiriéndose de algún modo, por razón de la amistad, en los cuidados y solicitudes de su amigo.

Soluciones. 1. Ese razonamiento alude al primer modo de éxtasis.

2. La dificultad se refiere al amor de concupiscencia, que de modo absoluto no produce el éxtasis, como queda dicho.

3. El que ama, en tanto sale fuera de sí en cuanto quiere y hace el bien del amigo. Sin embargo, no quiere el bien de su amigo más que quiere el suyo propio, por lo que no se sigue que ame al otro más que a sí.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod extasis non sit effectus amoris.

1. Extasis enim quandam alienationem importare videtur. Sed amor non semper facit alienationem: sunt enim amantes interdum sui compotes. Ergo amor non facit extasim.

2. Praeterea, amans desiderat amatum sibi uniri. Magis ergo amatum trahit ad se, quam etiam pergat in amatum, extra se extens.

3. Praeterea, amor unit amatum amanti, sicut dictum est (a.1). Si ergo amans extra se tendit, ut in amatum pergat, sequitur quod semper plus diligat amatum quam seipsum. Quod patet esse falsum. Non ergo extasis est effectus amoris.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [9], quod "divinus amor extasim facit"; et quod "ipse Deus propter amorem est extasim passus". Cum ergo quilibet amor sit quaedam similitudo participata divini amoris, ut ibidem [10] dicitur; videtur quod quilibet amor causet extasim.

Respondeo dicendum quod extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur. Quod quidem contingit et secundum vim apprehensivam et secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam: vel quia ad superiorem sublimatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua quae sunt supra sensum et rationem, dicitur extasim pati, inquantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis et sensus; vel quia ad inferiora deprimitur; puta, cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur extasim passus. — Secundum appetitivam vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicuius in alterum fertur, extens quodammodo extra seipsum.

Primam quidem extasim facit amor dispositive, inquantum scilicet facit meditari de amato, ut dictum est (a.2): intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis. Sed secundam extasim facit amor directe: simpliciter quidem amor amicitiae; amor autem concupiscentiae non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore concupiscentiae, quodammodo fertur amans extra seipsum: inquantum scilicet, non contentus gaudere de bono quod habet, quaerit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine infra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiae, affectus alicuius simpliciter exit extra se: quia vult amico bonum, et operatur, quasi gerens curam et providentiam ipsius, propter ipsum amicum.

Ad primum ergo dicendum quod illa ratio procedit de prima extasi.

Ad secundum dicendum quod illa ratio procedit de amore concupiscentiae, qui non facit simpliciter extasim, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod ille qui amat, intantum extra se exit, inquantum vult bona amici et operatur. Non tamen vult bona amici magis quam sua. Unde non sequitur quod alterum plus quam se diligat.

---

[a] 2-2 q.175 a.2; *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1 ad 4; *In II Cor.* 12 lect.1; *De div. nom.* c.4 lect.10.

[9] § 13: MG 3,712; S.TH., lect.10.
[10] § 16: MG 3,713: S.TH., lect.16.

ARTICULO 4

Utrum zelus sit effectus amoris *

Si el celo es efecto del amor

Dificultades. Parece que el celo no es efecto del amor.

1. El celo es principio de discordia; y así dice el Apóstol: "Habiendo entre vosotros celos y discordias", etcétera. Pero la discordia es contraria al amor. Luego el celo no es efecto del amor.

2. El objeto del amor es el bien, que es comunicativo de sí mismo. Pero el celo es opuesto a la comunicación, pues a él parece se debe el no sufrir compañía de otro en el objeto amado; como se dice que los maridos tienen celos de sus mujeres, a las cuales no quieren tener en común con los demás hombres. Luego el celo no es efecto del amor.

3. El celo no se da sin odio, como tampoco sin amor; pues se dice: "Tiene celos de los inicuos". No debe, por tanto, decirse que es más bien efecto del amor que del odio.

Por otra parte, dice Dionisio que "Dios es llamado Celoso a causa del mucho amor que tiene a lo existente".

Respuesta. El celo, bajo cualquier aspecto que se le considere, proviene de la intensidad del amor. Porque es evidente que, cuanto más intensamente la potencia se dirige a una cosa, más fuertemente repele todo lo que a ella es contrario o incompatible; y, como el amor "es un movimiento hacia el objeto amado", según dice San Agustín, el amor intenso trata de excluir todo aquello que se le opone.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod zelus non sit effectus amoris.

1. Zelus enim est contentionis principium: unde dicitur I ad Cor. 3,3: "Cum sit inter vos zelus et contentio", etc. Sed contentio repugnat amori. Ergo zelus non est effectus amoris.

2. Praeterea obiectum amoris est bonum, quod est communicativum sui. Sed zelus repugnat communicationi: ad zelum enim pertinere videtur quod aliquis non patiatur consortium in amato; sicut viri dicuntur zelare uxores, quas nolunt habere communes cum ceteris. Ergo zelus non est effectus amoris.

3. Praeterea, zelus non est sine odio, sicut nec sine amore: dicitur enim in Ps. 72,3: "Zelavi super iniquos". Non ergo debet dici magis effectus amoris quam odii.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [11], quod "Deus appellatur Zelotes propter multum amorem quem habet ad existentia".

Respondeo dicendum quod zelus, quocumque modo sumatur, ex intensione amoris provenit. Manifestum est enim quod quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius etiam repellit omne contrarium vel repugnans. Cum igitur amor sit "quidam motus in amatum", ut Augustinus dicit in libro "Octoginta trium quaest." [12], intensus amor quaerit excludere omne quod sibi repugnat.

---

* *In I Cor.* 14 lect.1; *In II Cor.* 11 lect.1; *In Ioann.* 2 lect.2.

[11] § 13: MG 3,712: S.TH., lect.10.

[12] Q.35: ML 40,23.

Aliter tamen hoc contingit in amore concupiscentiae, et aliter in amore amicitiae. Nam in amore concupiscentiae, qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitioni quietae eius quod amatur. Et hoc modo viri dicuntur zelare uxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas quam in uxore quaerunt. Similiter etiam qui quaerunt excellentiam, moventur contra eos qui excellere videntur, quasi impedientes excellentiam eorum. Et iste est zelus invidiae, de quo dicitur in Ps. 36,1: "Noli aemulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem".

Amor autem amicitiae quaerit bonum amici: unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amici. Et secundum hoc aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si qua dicuntur vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet. Et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea quae sunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur; secundum illud III Reg. 19,14: "Zelo zelatus sum pro Domino exercituum". Et Io. 2,17, super illud, Zelus domus tuae comedit me, dicit Glossa (ordin.) quod "bono zelo comeditur, qui quaelibet prava quae viderit, corrigere satagit; si nequit, tolerat et gemit".

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus ibi loquitur de zelo invidiae; qui quidem est causa contentionis, non contra rem amatam, sed pro re amata contra impedimenta ipsius.

Ad secundum dicendum quod bonum amatur inquantum est communicabile amanti. Unde omne illud quod perfectionem huius communicationis impedit, efficitur odiosum. Et sic ex amore boni zelus causatur.—Ex defectu autem bonitatis contingit quod quaedam parva bona non possunt integre simul possideri a multis.

Esto, sin embargo, acontece de modo distinto en el amor de concupiscencia y en el de amistad. Pues en el amor de concupiscencia el que desea intensamente alguna cosa se mueve contra todo aquello que impide la consecución o fruición pacífica del objeto que ama; y en este concepto se dice que los varones celan a sus esposas, a fin de que por la compañía de otros no se altere la exclusividad que quieren en ellas. Asimismo, los que buscan destacar se vuelven contra aquellos que parecen aventajarles, como impidiendo su preeminencia; siendo éste el celo de la envidia, del cual se dice: "No envidies a los malignos ni celes de los que obran la iniquidad".

Mas el amor de amistad busca el bien del amigo; por lo que, cuando es intenso, impulsa al hombre contra todo aquello que es opuesto al bien del amigo; y en este sentido se dice que uno tiene celo por el amigo cuando se esfuerza en rechazar todo lo que se hace o dice contra el bien del mismo. E igualmente se dice que uno tiene celo por Dios cuando procura en lo posible rechazar todo lo contrario al honor o voluntad de Dios, según aquello: "Me abraso en celo por el Señor de los ejércitos". Y sobre estas palabras: "El celo de vuestra casa me devora", dice la Glosa que "es devorado por el buen celo quien se esfuerza en corregir cuanto ve malo; y, si no puede, lo sufre y gime".

Soluciones. 1. El Apóstol habla allí del celo de la envidia, que, en efecto, es causa de discordia, no contra el objeto amado, sino a favor de él contra lo que le es opuesto.

2. Se ama el bien en cuanto es comunicable al amante. Por lo cual todo aquello que impide la perfección de esta comunicación, se hace odioso. Y de este modo el celo es causado por el amor del bien.—Mas, por defecto de bondad, sucede que ciertos bienes pequeños no pueden ser poseídos íntegramente y a la vez por muchos, y

del amor de los tales resulta el celo de la envidia. Nunca de cosas que pueden ser poseídas íntegramente por los demás. Así no se envidia el conocimiento que otro tenga de la verdad —que también podemos tener nosotros—, a no ser, en algún caso, la excelencia de tal conocimiento.

3. El que uno tenga odio a las cosas que desagradan al amado procede del amor. Por lo cual el celo es, propiamente hablando, efecto del amor más bien que del odio.

Et ex amore talium causatur zelus invidiae. Non autem proprie ex his quae integre possunt a multis possideri: nullus enim invidet alteri de cognitione veritatis, quae a multis integre cognosci potest; sed forte de excellentia circa cognitionem huius.

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum quod aliquis odio habet ea quae repugnant amato, ex amore procedit. Unde zelus proprie ponitur effectus amoris magis quam odii.

ARTICULO 5

Utrum amor sit passio laesiva amantis *

Si el amor es una pasión que hiere al amante

Dificultades. Parece que el amor es pasión lesiva.

1. La languidez indica cierta lesión del que languidece. Pero el amor causa languidez, pues se dice: "Sostenedme con flores, cercadme de manzanas, porque languidezco de amor". Luego el amor es una pasión lesiva.

2. La licuefacción es un disolverse. Pero el amor tiene esta propiedad, pues se dice: "Mi alma se derritió en cuanto habló mi amado". Luego el amor es disolutivo, y, por consiguiente, corruptivo y lesivo.

3. El ardor indica cierto exceso de calor, el cual es ciertamente corruptivo. Pero el ardor es causado por el amor; pues Dionisio, entre las demás grandes propiedades del amor de los serafines, señala "lo cálido, lo agudo y lo superardoroso"; y en la Sagrada Escritura se dice del amor que "sus lámparas son lámparas de fuego y de llamas". Luego el amor es una pasión lesiva y corruptiva.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod amor sit passio laesiva.

1. Languor enim significat laesionem quandam languentis. Sed amor causat languorem: dicitur enim Cant. 2,5: "Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo". Ergo amor est passio laesiva.

2. Praeterea, liquefactio est quaedam resolutio. Sed amor est liquefactivus: dicitur enim Cant. 5,6: "Anima mea liquefacta est, ut dilectus meus locutus est". Ergo amor est resolutivus. Est ergo corruptivus et laesivus.

3. Praeterea, fervor designat quendam excessum in calliditate, qui quidem excessus corruptivus est. Sed fervor causatur ex amore: Dionysius enim, 7 cap. "Cael. hier.", inter ceteras proprietates ad amorem Seraphim pertinentes ponit "callidum" et "acutum" et "superfervens". Et Cant. 8,6, dicitur de amore quod "lampades eius sunt lampades ignis atque flammarum". Ergo amor est passio laesiva et corruptiva.

Por otra parte, dice Dionisio que "cada ser se ama a sí mismo conten-

Sed contra est quod dicit Dionysius, 4 cap. "De div. nom." [13],

* *Sent.* 3 d.27 q.1 ad 4.

[13] § 1: MG 3,205; S.TH., lect.9.

quod "singula seipsa amant contentive", idest conservative. Ergo amor non est passio laesiva, sed magis conservativa et perfectiva.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.26 a.1.2; q.27 a.1) dictum est, amor significat coaptationem quandam appetitivae virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens, ex hoc ipso laeditur: sed magis, si sit possibile, proficit et melioratur. Quod vero coaptatur ad aliquid quod non est sibi conveniens, ex hoc ipso laeditur et deterioratur. Amor ergo boni convenientis est perfectivus et meliorativus amantis: amor autem boni quod non est conveniens amanti, est laesivus et deteriorativus amantis. Unde maxime homo perficitur et melioratur per amorem Dei: laeditur autem et deterioratur per amorem peccati, secundum illud Osee 9,10: "Facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt".

Et hoc quidem sic dictum est de amore, quantum ad id quod est formale in ipso, quod est scilicet ex parte appetitus. Quantum vero ad id quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor sit laesivus propter excessum immutationis: sicut accidit in sensu, et in omni actu virtutis animae qui exercetur per aliqua immutationem organi corporalis.

Ad ea vero quae in contrarium obiciuntur, dicendum quod amori attribui possunt quatuor effectus proximi: scilicet liquefactio, fruitio, languor et fervor. Inter quae primum est "liquefactio", quae opponitur congelationi. Ea enim quae sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet quod appetitus coaptetur ad quandam receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut iam supra (a.2) dictum est. Unde cordis congelatio vel duritia est dispositio repugnans amori. Sed liquefactio

tivamente", esto es, conservativamente. Luego el amor no es una pasión lesiva, sino más bien conservativa y perfectiva.

Respuesta. Como antes se ha dicho, el amor indica una cierta adecuación de la potencia apetitiva con el bien. Y nunca lo que se adapta a una cosa que le es conveniente se perjudica por ello, sino más bien, en cuanto es posible, se mejora y perfecciona, al paso que lo que se une a una cosa que no le es conveniente se perjudica y daña. Por tanto, el amor de un bien conveniente perfecciona y mejora al amante, y el amor de un bien no conveniente lo daña y perjudica. Por consiguiente, el hombre se mejora y perfecciona sobre todo por el amor de Dios, y se daña y perjudica por el amor al pecado, según dice el profeta: "Se hicieron abominables como las cosas que amaron".

Esto por lo que se refiere al elemento formal del amor, al amor por parte del apetito. En cuanto a lo que hay de material en la pasión del amor, que es la alteración corporal, el amor puede resultar dañoso por el exceso de la alteración, como acontece en el sentido y en el acto de cualquier potencia del alma ejercido mediante una transformación del órgano corporal.

Soluciones. A las dificultades propuestas diremos que pueden atribuirse al amor cuatro efectos próximos, a saber: la licuefacción, la fruición, la languidez y el fervor; de los cuales el primero es la "licuefacción", que se opone a la congelación. Las cosas congeladas son en sí mismas compactas, de modo que no pueden fácilmente ser penetradas por otro cuerpo. En cambio, es propio del amor que el apetito se haga adecuado para recibir el bien que ama, por cuanto lo amado está en el amante, conforme a lo dicho. De aquí que la congelación o dureza de corazón sea una disposición

incompatible con el amor. La licuefacción, por el contrario, implica un cierto ablandamiento del corazón, que le hace hábil para que en él penetre el objeto amado.—Así, pues, cuando el objeto amado está presente y se le posee, causa la delectación o "fruición"; estando ausente, resultan otras dos pasiones, a saber: la tristeza por esta ausencia, que está indicada por la "languidez" (por lo cual Tulio llama más frecuentemente a la tristeza "enfermedad"), y el deseo ardiente de conseguir el objeto amado, que se significa por el "fervor".—Tales son los efectos del amor formalmente considerados según la ordenación de la potencia apetitiva con respecto a su objeto. Otros efectos, proporcionados a éstos, se dan en la pasión del amor por razón de la inmutación del órgano.

importat quandam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret.—Si ergo amatum fuerit praesens et habitum, causatur delectatio sive "fruitio". Si autem fuerit absens, consequuntur duae passiones: scilicet tristitia de absentia, quae significatur per "languorem" (unde et Tullius, in III "De Tusculanis quaest." c. 11, maxime tristitiam "aegritudinem" nominat); et intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per "fervorem".—Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti, secundum habitudinem appetitivae virtutis ad obiectum. Sed in passione amoris, consequuntur aliqui effectus his proportionati, secundum immutationem organi.

ARTICULO 6

Utrum amor sit causa omnium quae amans agit *

Si el amor es causa de todo cuanto hace el que ama

Dificultades. Parece que el amante no lo hace todo por amor.

1. El amor es una pasión, como antes se ha dicho. Pero no todo lo que hace el hombre lo hace por pasión, pues hace algunas cosas por elección y otras por ignorancia, como dice el Filósofo. Luego no todo lo que hace el hombre lo hace por amor.

2. El apetito es principio de movimiento y de acción en todos los animales, como está claro en el Filósofo. Si, pues, todas las cosas que uno hace las hace por amor, las demás pasiones de la parte apetitiva resultan superfluas.

3. Nada es causado a un mismo tiempo por causas contrarias. Pero

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod amans non agat omnia ex amore.

1. Amor enim quaedam passio est, ut supra dictum est (q.26 a.2). Sed non omnia quae agit homo, agit ex passione: sed quaedam agit ex electione, et quaedam ex ignorantia, ut dicitur in V "Ethic."[14]. Ergo non omnia quae homo agit, agit ex amore.

2. Praeterea, appetitus est principium motus et actionis in omnibus animalibus, ut patet in III "De anima"[15]. Si igitur omnia quae quis agit, agit ex amore, aliae passiones appetitivae partis erunt superfluae.

3. Praeterea nihil causatur simul a contrariis causis. Sed

* *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1.
[14] C.8 n.8.9.12 (BK 1135b21; b25; 1136a6); S.TH., lect.13.
[15] C.10 n.3 (BK 433a21); S.TH., lect.15.

quaedam fiunt ex odio. Non ergo omnia sunt ex amore.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom."[16], quod "propter amorem boni omnia agunt quaecumque agunt".

Respondeo dicendum quod omne agens agit propter finem aliquem, ut supra (q.1 a.2) dictum est. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de amore qui est passio in appetitu sensitivo existens. Nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem intellectualem, rationalem, animalem, naturalem; sic enim Dionysius loquitur de amore in 4 cap. "De div. nom."[17].

Ad secundum dicendum quod ex amore, sicut iam[18] dictum est, causantur et desiderium et tristitia et delectatio, et per consequens omnes aliae passiones. Unde omnis actio quae procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore, sicut ex prima causa. Unde non superfluunt aliae passiones, quae sunt causae proximae.

Ad tertium dicendum quod odium etiam ex amore causatur, sicut infra dicetur (q.29 a.2).

algunas cosas se hacen por odio. Luego no todas provienen del amor.

Por otra parte, dice Dionisio que "por el amor del bien todos los seres obran cuantas cosas realizan".

Respuesta. Todo agente obra por algún fin, como antes se dijo. Mas el fin para cada ser es el bien deseado y amado. De donde resulta con evidencia que todo agente, cualquiera que sea, ejecuta todas sus acciones por algún amor.

Soluciones. 1. La objeción procede del amor en cuanto es pasión existente en el apetito sensitivo; mas nosotros hablamos ahora del amor considerado en general, comprendiendo en sí el amor intelectual, racional, animal y natural; que es como habla de él Dionisio.

2. Según lo ya dicho, por el amor son causados el deseo, la tristeza y la delectación, y, por consiguiente, todas las demás pasiones. De ahí que toda acción procedente de cualquier pasión proceda también del amor como de primera causa, y que no sean superfluas las demás pasiones, que son las causas próximas.

3. El odio es causado también por el amor, como después se dirá.

[16] [illegible] MG [illegible]; S.TH., lect.9
[17] [illegible] c. nt.16; cf. S.TH., lect.12
[18] [illegible] ad obiect.; q.27 a.4.

INTRODUCCION A LA CUESTION 29

DEL ODIO

Después del tratado del amor se ha de considerar el odio, por ser la pasión opuesta al amor. Acerca del odio se consideran en esta cuestión dos aspectos: primero, su naturaleza y causa en cuanto a la especificación (a.1); y segundo, su causa en cuanto al ejercicio (a.2-3). Después se resuelven algunas dificultades particulares que surgen al leer ciertos textos de la Escritura sobre el odio de sí mismo (a.4) y sobre el odio a la verdad (a.5), y, finalmente, se aclaran ciertas expresiones de Aristóteles relativas al odio en universal (a.6).

1. La palabra *odio*, según algunos, viene del término griego ὀδύσσομαι, tener aversión o irritación contra alguno, enfadarse o irritarse. Es decir, que el odio significa cierta aversión o contrariedad que devora y consume; y por eso tiene cierto parentesco con la ira.

Cualquiera que sea su etimología, el odio es, en realidad, algo que contraría al amor, y por eso es llamado por Cicerón «veneno de la amistad» [1]; aunque a veces se toma en sentido más amplio por cualquier forma de aversión, y en el lenguaje vulgar llega hasta a identificarse con la antipatía.

De esto ya se puede deducir cuál sea el objeto y sujeto propios del odio, pues los objetos de las cosas contrarias son contrarios, pero han de tener el mismo sujeto. Por lo tanto, si el objeto propio del amor es el bien, y el contrario del bien es el mal, se sigue inmediatamente que el objeto propio del odio es el mal; y como el sujeto propio del amor elícito es la potencia apetitiva, lo es también del odio elícito; como del odio racional lo es el apetito racional, que es la voluntad; y del odio sensitivo, el apetito sensitivo concupiscible.

Así, pues, odio propia y unívocamente se llama a una pasión del apetito concupiscible. Difiere de las otras pasiones del mismo apetito que versan sobre el mal—la aversión y la tristeza—, porque la tristeza es de un mal sensible tomado en absoluto, pero presente; la aversión es de un mal absolutamente considerado también, pero ausente o distante; el odio, en cambio, es de un mal sensible, imaginado, absoluto, en cuanto abstrae de la ausencia y la presencia. Y así como «el amor es la consonancia del apetito respecto a aquello que es aprehendido como conveniente», el odio «es disonancia del apetito respecto a aquello que se aprehende como repugnante o nocivo» [2].

Por el mismo paralelismo de oposición con el amor se puede definir el odio: la primera inmutación pasiva del apetito concupiscible por el objeto sensible aprehendido o imaginado como inconveniente o nocivo.

Los contrarios tienen una misma división proporcional a sus contrarios; por eso el odio de la voluntad o humano—y no el odio sensitivo o pasional—se divide en odio de ofensa o abominación, que se opone al amor de concupiscencia, y en odio de enemistad, que se opone al amor de amistad.

El odio de abominación es la aversión de la cosa contraria a lo que deseamos con amor de concupiscencia, y no aversión a la persona para la que deseamos tal cosa buena; en cambio, el odio de enemistad es la aversión de la persona para la que queríamos un bien y la deseamos positivamente el mal contrario a aquel bien, o al menos la privación de aquel bien que le deseábamos con amor de amistad. Cayetano expone sutil y profundamente esta división del odio y su diferencia respecto a la división del amor [3].

Medina nota que las formas individuales de odio de abominación o de antipatía son infinitos: «Las molestias a él peculiares varían hasta el infinito: unos no pueden sufrir el rechinar de la sierra; otros, el gruñir de sus cerdos; otros, la rozadura de la tela; otros, el romper con tenazas los carbones encendidos; hay a quienes ofenden los gestos compuestos en un cierto grado, el estar sentado, el andar, el movimiento de la mano, el hablar; hay a quienes molesta el doblez del vestido ajeno. ¿Quién podría explicar los fastidios y odios del que así siente? Ni es tolerable a nadie ni nada puede tolerar» [4].

2. La causa del odio en cuanto a la especificación, si se trata del odio pasional, es el mal corporal físico, esto es, nocivo, entristecedor, aprehendido como tal por la imaginación. Y la razón es porque el motivo de la especificación del odio elícito sensitivo debe ser proporcional al motivo en cuanto a la especificación del amor sensitivo, salvada tan sólo la contrariedad de ambos. El del amor era el bien sensible absoluto aprehendido por la imaginación; luego el del odio debe ser el mal sensible absoluto aprehendido por la imaginación. Y lo mismo, proporcionalmente, se ha de entender respecto al odio elícito de la voluntad, pues su objeto debe ser el mal humano aprehendido por la razón.

Tal mal, tanto el puramente físico como el humano, no sólo debe ser entendido privativamente respecto del bien opuesto, sino también contrariamente, de modo que, aunque ontológicamente sea un bien universalmente hablando, porque es un ser, sin embargo, psicológicamente es un mal, porque implica repugnancia o disonancia respecto del apetito sensitivo o racional, es decir, respecto a este ser determinado *hic et nunc* como apetente [5]. Pues el mal moral o mal por orden al apetito, y no por resolución ontológica al ser, no sólo es algo privativo, sino algo verdaderamente positivo, que, sin embargo, tiene contrariedad o disonancia propiamente dicha con el apetito, como se muestra en el tratado *De peccatis*, y aquí resumidamente trae Santo Tomás en las soluciones a las dificultades.

3. *La causa propia del odio en cuanto al ejercicio*, o en el género de causa *eficiente* o por parte del sujeto, es el amor; de modo que la causa del odio pasional es el amor pasional, y la causa del odio voluntario es el amor voluntario o racional.

Las razones que da Santo Tomás para probar este aserto son: Primero, porque el amor, siendo causa de todo lo que hace el hombre, lo es también del odio; y lo es en el género de causa eficiente, que, sin embargo, alcanza al género de causa final en la intención, como está

[1] *Tuscul. quaest.* 4 c.9.
[2] 1-2 q.29 a.1.
[3] Cf. CAIET., *In* 1-2 q.29 a.1 n.3.
[4] MEDINA, *In* 1-2 q.29 a.1.
[5] 1-2 q.29 a.1 ad 1.3.

claro por lo dicho en la cuestión precedente [6]. Así, pues, el amor es causa del odio en su orden correspondiente, es decir, el sensitivo del sensitivo, y el intelectivo del racional [7]. La segunda razón que da Santo Tomás [8] es que todo movimiento de acceso a un contrario es causa del receso respecto del otro contrario; y así como el amor es un movimiento hacia un bien a modo de acceso o afirmación, el odio, en cambio, es un movimiento de receso respecto del mal contrario a aquel bien. Luego este movimiento de receso que se implica en el odio es causado psicológicamente por un movimiento de acceso, que es el amor proporcionado. La tercera y última razón es que, en cualquier género, lo que es primero es causa de lo posterior; y ya dijimos que el amor es la primera pasión en el género de las pasiones del apetito concupiscible. Y así como el amor y el odio se oponen contrariamente, no en el ser, sino en su dinamismo, por eso son simultáneos en el ser y en el conocer, y, por lo mismo, de la natural prioridad del amor sobre el odio se desprende fácilmente que el amor sea y deba ser causa del odio [9]. Todo lo cual se confirma porque ontológicamente el bien, aunque *per accidens,* es causa del mal.

De aquí se concluye que, respecto de la misma cosa, el amor es más fuerte realmente que el odio. Sin embargo, aparente y sensiblemente, algunas veces se siente más el odio que el amor, porque el odio, como menos natural al apetito, tiene más razón de pasión propiamente dicha, y, por lo mismo, puede provocar mayor alteración orgánica que el mismo amor.

4. *Objetos especiales del odio.* Tres son los objetos especiales de odio de que trata el santo Doctor. Primero, el *odio de sí mismo,* porque acerca de él parecen encontrarse en la Escritura textos contrarios, como por ejemplo: «Nadie tuvo nunca odio a su carne» [10]; «El que ama a la iniquidad, odia su alma» [11]; «El que no odia al padre y a la madre... y también a su alma, no puede ser mi discípulo» [12]. Segundo, del *odio de la verdad,* porque la Escritura, por una parte, testifica que hay hombres que la odian: «Amaron los hombres más las tinieblas que la luz» [13]; «Soy hecho enemigo vuestro diciéndoos la verdad» [14]; «Aparta de nosotros, no queremos la ciencia de tus caminos» [15]. Por otro lado, Aristóteles enseña que «todos los hombres desean naturalmente saber» [16], esto es, que todos los hombres naturalmente aman la verdad. Convenía, por tanto, explicar esta oposición aparente entre la razón y la revelación. Tercero, del *odio en universal,* del que también habla el Filósofo [17], y que parece ser contrario a la razón del odio sensitivo o pasional, que siempre se da acerca de singulares, y por otro lado es donde aparece una diferencia entre el odio y la ira.

A fin de resolver estas tres dificultades, establece Santo Tomás los tres últimos artículos de esta cuestión (a.4-6).

Del *odio de sí mismo* diremos que es evidente que con odio innato o natural ninguna cosa puede odiarse a sí misma, porque a la naturaleza le repugna querer cosas contrarias *simul et secundum idem;* y el odio es contrario al amor, y la naturaleza da a todas las cosas el amor innato natural de sí misma.

---

[6] 1-2 q.28 a.6.
[7] 1-2 q.29 a.2 *sed contra.*
[8] Ibid., ad 3.
[9] Ibid., a.3 ad 1.
[10] Eph. 5,29.
[11] Ps. 10,6.
[12] Lc. 14,26.
[13] Io. 3,19.
[14] Gal. 4,16.
[15] Iob 21,14.
[16] *Metaph.* 1 c.1 n.1.
[17] *Rhetor.* 2 c.4 n.31.

Tampoco nadie se odia a sí misma con odio sensitivo, porque el amor no inicia naturalmente un proceso que termine en odio respecto de un mismo objeto; y así vemos que los animales nunca atentan contra su propia vida. Ni con odio de voluntad puede ningún hombre *per se* odiarse a sí mismo, porque cada uno se ama a sí mismo naturalmente, y la dilección o amor de sí es natural y necesaria en cuanto a la especificación o por parte del objeto.

Per accidens, en cambio, puede uno tenerse a sí mismo odio de dos maneras: por parte del bien que uno quiere para sí y por parte de sí mismo para el cual quiere el bien, en cuanto falsamente juzga que él mismo es lo que en verdad no es, a saber, que es un hombre según la vida animal o los bienes temporales, cuando, por el contrario, es hombre según la mente y el espíritu; y en este sentido los pecadores no se aman verdaderamente, sino que más bien se odian [18]. Y de esta doble manera el que ama a la iniquidad odia no sólo su alma, sino también a sí mismo [19].

La dificultad del odio a la verdad casi puede resolverse del mismo modo, pues la verdad es especulativa o universal y práctica o particular. *Per se,* ciertamente, nadie tiene odio a la verdad universal o especulativa, porque ésta pertenece a la bienaventuranza, que naturalmente todos los hombres desean; y de ésta se han de entender las palabras de Aristóteles. Sin embargo, *per accidens* puede uno tenerle odio, por razón del trabajo en adquirirla, como ocurre a los malos estudiantes o a los torpes, que suelen tener odio a las altas especulaciones.

La verdad práctica o particular no es en sí misma amable, porque no está ordenada a perfeccionar *per se* nuestro entendimiento, sino que es amable por razón de la obra que ha de dirigir y regular. Si, por tanto, uno no quiere caminar rectamente o hacer el bien moral, *per accidens* odia la verdad o la ley y su cumplimiento. Generalmente los hombres que tienen odio a la verdad práctica y particular la tienen mucho mayor a la verdad sobrenatural y revelada, porque urge más, y más eficazmente regula las costumbres que la verdad natural.

Por esta razón escribe Santo Tomás que «el conocimiento de la verdad en todos no implica algo grande para que por sí misma sea apetecible, como el conocimiento de las verdades más universales y necesarias, sino que se desea en cuanto es útil para la operación, porque las acciones son acerca de las cosas contingentes» [20].

El odio de *una cosa en universal* se debe entender en un doble sentido: uno, sensitivo o pasional, y está en el apetito sensitivo concupiscible; otro, voluntario o racional, y tiene por sujeto al apetito racional. Si, pues, tomamos el odio por el odio de la voluntad, entonces puede ser universal, porque tal es el movimiento del odio cual es la aprehensión del objeto odiable; y la aprehensión por la razón o entendimiento del objeto odiable puede ser universal y abstracto; luego también el odio que sigue a esta aprehensión puede ser universal. Así tenemos, por ejemplo, el odio al género de los ladrones y malhechores. Si, en cambio, hablamos del odio pasional o del apetito sensitivo, que es regulado inmediatamente por la cogitativa, que no es abstractiva o aprehensiva del universal, sino que se dirige a la naturaleza universal en cuanto está bajo la intención de singularidad, entonces este odio que en ocasiones procede

---

[18] *Sent.* 2 d.42 q.2 a.2 q.ª2 ad 2.
[19] Cf. 2-2 q.25 a.7.
[20] 1-2 q.14 a.3.

naturalmente—pues es odio de abominación—, materialmente toca el universal directo, y así, por ejemplo, la oveja tiene odio a la naturaleza del lobo, y no sólo a este o aquel lobo en particular.

En esto difiere el odio de la ira, que siempre es causada por algo particular nocivo, es decir, por un acto del que ofende; y los actos son de lo particular o singular. Y así nos airamos no contra algo o alguien en general, sino en particular o individualmente; y, en cambio, odiamos algo en general o en universal.

El odio innato, por tanto, como es natural o procedente de una naturaleza, es también universal como ella; y como el odio sensitivo participa en nosotros del odio innato y del odio de la voluntad, puede en la medida de esa participación dirigirse a algo universal, aunque, si se considera meramente según lo que es característico de él, no se dirige sino a lo singular. Se ha de notar también que el sentido interno de algún modo es también del mismo universal, es decir, en cuanto esto o aquello está bajo una naturaleza común, y así también el apetito puede dirigirse a ella [21], porque el sentido toca al universal directo no formalmente, sino materialmente, esto es, a la *cosa* que es universal, no a la *razón* de universalidad.

CUESTION 29

(In sex articulos divisa)

De odio

Del odio

Debemos tratar ahora del odio, y a propósito de esto se han de averiguar seis cosas:

Primera: si el mal es causa y objeto del odio.

Segunda: si el odio es causado por el amor.

Tercera: si el odio es más fuerte que el amor.

Cuarta: si puede alguien odiarse a sí mismo.

Quinta: si se puede tener odio a la verdad.

Sexta: si puede tenerse odio en universal a alguna cosa.

Deinde considerandum est de odio (cf. q.26 introd.).

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum causa et obiectum odii sit malum.

Secundo: utrum odium causetur ex amore.

Tertio: utrum odium sit fortius quam amor.

Quarto: utrum aliquis possit habere odio seipsum.

Quinto: utrum aliquis possit habere odio veritatem.

Sexto: utrum aliquid possit haberi odio in universali.

[21] *Post. Anal.* 2 lect.20 n.9-14.

ARTICULO 1

Utrum causa et obiectum odii sit malum *

Si el mal es causa y objeto del odio

Ad primum sic proceditur. Videtur quod obiectum et causa odii non sit malum.

1. Omne enim quod est, inquantum huiusmodi, bonus est. Si igitur obiectum odii sit malum, sequitur quod nulla res odio habeatur, sed solum defectus alicuius rei. Quod patet esse falsum.

2. Praeterea, odire malum est laudabile: unde in laudem quorundam dicitur II Mach. 3,1, quod "leges optime custodiebantur, propter Oniae pontificis pietatem, et animos odio habentes mala". Si igitur nihil oditur nisi malum, sequitur quod omne odium sit laudabile. Quod patet esse falsum.

3. Praeterea, idem non est simul bonum et malum. Sed idem diversis est odibile et amabile. Ergo odium non solum est mali, sed etiam boni.

Sed contra, odium contrariatur amori. Sed obiectum amoris est bonum, ut supra dictum est (q.26 a.1; q.27 a.1). Ergo obiectum odii est malum.

Respondeo dicendum quod, cum appetitus naturalis derivetur ab aliqua apprehensione, licet non coniuncta; eadem ratio videtur esse de inclinatione appetitus naturalis, et appetitus animalis, qui sequitur apprehensionem coniunctam, sicut supra dictum est (q.26 a.1). In appetitu autem naturali hoc manifeste apparet, quod sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quae est amor naturalis; ita ad id quod est ei repugnans et corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quae est odium na-

Dificultades. Parece que el mal no es el objeto y causa del odio.

1. Todo lo que es, en cuanto ser, es bueno. Si, pues, el objeto del odio es el mal, síguese que no se tiene odio a cosa alguna, sino sólo a su defecto; lo que es evidentemente falso.

2. Odiar el mal es laudable; por lo cual se ha dicho en alabanza de algunos que "se observaban muy exactamente las leyes a causa de la piedad del pontífice Onías y de los espíritus que aborrecían la maldad". Si, pues, nada se odia sino el mal, síguese que todo odio es laudable; lo cual es notoriamente falso.

3. Una misma cosa no es a la vez buena y mala. Pero una misma cosa es a unos odiosa y amable a otros. Luego el odio no se da solamente respecto del mal, sino también respecto del bien.

Por otra parte, el odio es contrario al amor, y el objeto del amor es el bien, como antes se ha dicho. Luego el objeto del odio es el mal.

Respuesta. Derivándose el apetito natural de una aprehensión, aunque no le esté unida, se encuentran en el mismo caso su inclinación y la del apetito animal, que sigue a una aprehensión que le está unida, conforme anteriormente se ha dicho. Pero en el apetito natural se observa claramente que, así como cada ser tiene natural conformidad o aptitud para lo que le es propio—lo que constituye el amor natural—, siente igualmente natural repugnancia para todo lo que le es contrario y corruptivo, lo que constituye el

* Infra q.46 a.2.

odio natural. Luego también en el apetito animal, o en el intelectivo, el amor es cierta conformidad del apetito con lo que se aprehende como conveniente, y el odio es cierta repugnancia del apetito con respecto a lo que se aprehende como contrario y nocivo. Y así como todo lo conveniente, en cuanto tal, es algo bueno, así todo lo que es nocivo, en cuanto tal, es malo. Por tanto, de igual modo que el bien es el objeto del amor, el mal lo es del odio.

Soluciones. 1. El ser en cuanto ser no implica incompatibilidad, sino, por el contrario, conveniencia, puesto que todas las cosas convienen en el ser. Pero el ser, en cuanto es un tal ser determinado, es incompatible con otro determinado ser singular. Y por esto un ser es odioso a otro, y malo, aunque no en sí, sino por sus relaciones con él.

2. Así como se conceptúa como bueno lo que verdaderamente no lo es, así se aprehende como malo lo que no lo es en realidad. De donde resulta que a veces ni el odio del mal ni el amor del bien son buenos.

3. Puede ocurrir que una misma cosa sea amable y odiosa a diversos sujetos en cuanto el apetito natural, por ser conveniente a la naturaleza de uno y contraria a la de otro; como el calor conviene al fuego y es contrario al agua. Igualmente en cuanto al apetito animal, pues un mismo objeto es aprehendido por uno como bueno y por otro como malo.

turale. Sic igitur et in appetitu animali, seu in intellectivo, amor est consonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens: odium vero est dissonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum. Sicut autem omne conveniens, inquantum huiusmodi, habet rationem boni; ita omne repugnans, inquantum huiusmodi, habet rationem mali. Et ideo, sicut bonum est obiectum amoris, ita malum est obiectum odii.

Ad primum ergo dicendum quod ens, inquantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis: quia omnia conveniunt in ente. Sed ens inquantum est hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum. Et secundum hoc, unum ens est odibile alteri, et est malum, etsi non in se, tamen per comparationem ad alterum.

Ad secundum dicendum quod, sicut aliquid apprehenditur ut bonum, quod non est vere bonum; ita aliquid apprehenditur ut malum, quod non est vere malum. Unde contingit quandoque nec odium mali, nec amorem boni esse bonum.

Ad tertium dicendum quod contingit idem esse amabile et odibile diversis, secundum appetitum quidem naturalem, ex hoc quod unum et idem est conveniens uni secundum suam naturam, et repugnans alteri: sicut calor convenit igni, et repugnat aquae. Secundum appetitum vero animalem, ex hoc quod unum et idem apprehenditur ab uno sub ratione boni, et ab alio sub ratione mali.

ARTICULO 2

Utrum odium causetur ex amore [a]

Si el odio es causado por el amor

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non sit causa odii.

1. "Ea" enim "quae ex opposito dividuntur, naturaliter sunt simul", ut dicitur in "Praedicamentis" [1]. Sed amor et odium, cum sint contraria, ex opposito dividuntur. Ergo naturaliter sunt simul. Non ergo amor est causa odii.

2. Praeterea, unum contrariorum non est causa alterius. Sed amor et odium sunt contraria. Ergo amor non est causa odii.

3. Praeterea, posterius non est causa prioris. Sed odium est prius amore, ut videtur: nam odium importat recessum a malo, amor vero accessum ad bonum. Ergo amor non est causa odii.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XIV "De civ. Dei" [2], quod omnes affectiones causantur ex amore. Ergo et odium, cum sit quaedam affectio animae, causatur ex amore.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a1), amor consistit in quadam convenientia amantis ad amatum, odium vero consistit in quadam repugnantia vel dissonantia. Oportet autem in quolibet prius considerare quid ei conveniat, quam quid ei repugnet: per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum vel impeditivum eius quod est conveniens. Unde necesse est quod amor sit prior odio; et quod nihil odio habeatur, nisi per hoc quod contrariatur convenienti quod amatur. Et secundum hoc, omne odium ex amore causatur.

Dificultades. Parece que el amor no es causa del odio.

1. "Las cosas que se dividen por oposición, son naturalmente simultáneas", como dice el Filósofo. Pero el amor y el odio, como contrarios que son, se dividen por oposición. Luego naturalmente coexisten, y, por lo tanto, el amor no es causa del odio.

2. Entre dos contrarios, el uno no es causa del otro. Pero el amor y el odio son contrarios. Luego el amor no es causa del odio.

3. Lo posterior no es causa de lo que le antecede. Pero el odio es anterior al amor, pues el odio implica aversión al mal, y el amor aproximación al bien. Luego el amor no es causa del odio.

Por otra parte, dice San Agustín que todas las afecciones son causadas por el amor. Luego también el odio, que es una afección del alma, es causada por el amor.

Respuesta. Como se ha dicho, el amor consiste en cierta conveniencia del que ama con el objeto amado, mientras que el odio consiste en cierta contrariedad o disonancia; y en todo ser la consideración de lo que le conviene es anterior a la consideración de lo que le contraría, pues el motivo de ser una cosa contraria a otra es que destruye o impide lo que le es conveniente. Por lo tanto, el amor es necesariamente anterior al odio, y ninguna cosa se aborrece sino por ser contraria al objeto que se ama. Y, por consiguiente, todo odio es causado por el amor.

---

[a] *Cont. Gent.* 4,19.

[1] C.10 n.3,5 (BK 14b33)

[2] C.7: ML 41,410

Soluciones. 1. En las cosas que se dividen por oposición, se encuentran unas que son naturalmente simultáneas tanto en la realidad como en su consideración racional; así dos especies de animal o de color. Otras son simultáneas en su consideración racional, pero una es en la realidad anterior a la otra y causa de ella, como se ve en las especies de los números, figuras y movimientos. Otras, por último, no son simultáneas ni en la realidad ni en consideración racional, como la substancia y el accidente, pues la substancia es realmente causa del accidente, y la razón atribuye antes el ser a la substancia que al accidente, puesto que al accidente no se le atribuye sino en cuanto está en la substancia. Ahora bien, el amor y el odio son naturalmente simultáneos en la consideración racional, pero no realmente. Por lo cual nada impide que el amor sea causa del odio.

2. El amor y el odio son contrarios cuando se consideran en relación a una misma cosa, pero no cuando se refieren a cosas contrarias, pues entonces son consecuencia el uno del otro, ya que por lo mismo que se ama una cosa, se aborrece a su contraria, y así el amor de una cosa es causa de que se aborrezca su contraria.

3. En el orden de ejecución es antes separarse de un término que acercarse al otro; pero en la intención sucede lo contrario, pues el separarse de un término es para acercarse al otro, y el movimiento apetitivo pertenece más al orden de intención que al de ejecución, y por esto el amor es antes que el odio, al ser ambos movimientos apetitivos.

Ad primum ergo dicendum quod in his quae ex opposito dividuntur, quaedam inveniuntur quae sunt naturaliter simul et secundum rem, et secundum rationem: sicut duae species animalis, vel duae species coloris. Quaedam vero sunt simul secundum rationem, sed unum realiter est prius altero et causa eius: sicut patet in speciebus numerorum, figurarum et motuum. Quaedam vero non sunt simul nec secundum rem, nec secundum rationem, sicut substantia et accidens: nam substantia realiter est causa accidentis; et ens secundum rationem prius attribuitur substantiae quam accidenti, quia accidenti non attribuitur nisi inquantum est in substantia.—Amor, autem et odium naturaliter quidem sunt simul secundum rationem, sed non realiter. Unde nihil prohibet amorem esse causam odii.

Ad secundum dicendum quod amor et odium sunt contraria, quando accipiuntur circa idem. Sed quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se invicem consequentia: eiusdem enim rationis est quod ametur aliquid, et odiatur eius contrarium. Et sic amor unius rei est causa quod eius contrarium odiatur.

Ad tertium dicendum quod in executione prius est recedere ab uno termino, quam accedere ad alterum terminum. Sed in intentione est e converso: propter hoc enim receditur ab uno termino, ut accedatur ad alterum. Motus autem appetitivus magis pertinet ad intentionem quam ad executionem. Et ideo amor est prior odio: cum utrumque sit motus appetitivus.

ARTICULO 3

Utrum odium sit fortius quam amor

Si el odio es más fuerte que el amor

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod odium sit fortius amore.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest."[3]: "Nemo est qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem." Sed fugere dolorem pertinet ad odium: appetitus autem voluptatis pertinet ad amorem. Ergo odium est fortius amore.

2. Praeterea, debilius vincitur a fortiori. Sed amor vincitur ab odio: quando scilicet amor convertitur in odium. Ergo odium est fortius amore.

3. Praeterea, affectio animae per effectum manifestatur. Sed fortius insistit homo ad repellendum odiosum, quam ad prosequendum amatum: sicut etiam bestiae abstinent a delectabilibus propter verbera, ut Augustinus introducit in libro "Octoginta trium quaest." (ibid). Ergo odium est fortius amore.

Sed contra, bonum est fortius quam malum: quia "malum non agit nisi virtute boni", ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom."[4] Sed odium et amor differunt secundum differentiam boni et mali. Ergo amor est fortior odio.

Respondeo dicendum quod impossibile est effectum sua causa esse fortiorem. Omne autem odium procedit ex aliquo amore sicut ex causa, ut supra (a.2) dictum est. Unde impossibile est quod odium sit fortius amore simpliciter.

Sed oportet ulterius quod amor, simpliciter loquendo, sit odio fortior. Fortius enim movetur aliquid in finem, quam in ea quae sunt ad finem. Recessus

Dificultades. Parece que el odio es más fuerte que el amor.

1. Dice San Agustín: "Nadie hay que no huya más del dolor que apetezca el deleite". Pero huir del dolor es propio del odio, mientras que el apetito del deleite pertenece al amor. Luego el odio es más fuerte que el amor.

2. Lo más débil es vencido por lo más fuerte. Pero el amor es vencido por el odio cuando aquél se convierte en éste. Luego el odio es más fuerte que el amor.

3. La afección del alma se manifiesta por su efecto. Pero más fuertemente insiste el hombre en rechazar lo odioso que en perseguir lo que ama, de igual manera que los animales se abstienen de las cosas deleitables a causa del castigo, como observa San Agustín. Luego el odio es más fuerte que el amor.

Por otra parte, el bien es más fuerte que el mal, por cuanto "el mal no obra sino en virtud del bien", como dice Dionisio. Pero el odio y el amor difieren según la diferencia del bien y del mal. Luego el amor es más fuerte que el odio.

Respuesta. Es imposible que el efecto sea más fuerte que su causa. Y como el odio procede de algún amor como de causa, según se ha dicho, es imposible que el odio sea en absoluto y esencialmente más fuerte que el amor.

Pero es necesario, además, que el amor, absolutamente hablando, sea más fuerte que el odio, por cuanto una cosa es movida más fuertemente al fin que hacia aquellas cosas

[3] Q.36: ML 40,25.
[4] § 20: MG 3,717: S.Th., lect.16.

conducentes a él, y el apartamiento del mal se ordena, como a su fin, a la consecución del bien. Por consiguiente, hablando en absoluto, es más fuerte el movimiento del alma hacia el bien que hacia el mal.

Sin embargo, algunas veces parece el odio más fuerte que el amor, por dos razones. Primera, porque el odio es más sensible que el amor, pues, basándose la percepción del sentido en cierta inmutación, no se siente tan vivamente esta alteración cuando está ya consumada como en el proceso de su realización, y por eso el calor de la fiebre en la tuberculosis, aunque es mayor, sin embargo no se siente tanto como el calor de la terciana, porque el de la primera se ha convertido ya en habitual y connatural. Por este motivo también el amor se siente más en la ausencia del amado, como dice San Agustín: "El amor no se siente tanto mientras no se presenta la necesidad". Y por eso también la repugnancia de lo que se odia se percibe más sensiblemente que la conveniencia de lo que se ama.—Segunda, porque no se compara el odio al amor correspondiente, pues según la diversidad de bienes es la diversidad en magnitud de los amores, a los que se proporcionan los odios opuestos; de modo que el odio que corresponde al mayor amor, mueve con más fuerza que un amor menos intenso.

Soluciones. 1. De lo anterior se deduce la solución a la primera dificultad, ya que el amor del placer es menor que el amor de la propia conservación, al que corresponde la huída del dolor, y, por lo tanto, más se huye de éste que se ama el deleite.

2. El odio nunca vence al amor a no ser por causa de un mayor amor al que corresponde el odio. De esta manera el hombre se ama más a sí mismo que al amigo; y, porque

autem a malo ordinatur ad consecutionem boni, sicut ad finem. Unde, simpliciter loquendo, fortior est motus animae in bonum quam in malum.

Sed tamen aliquando videtur odium fortius amore, propter duo. Primo quidem, quia odium est magis sensibile quam amor. Cum enim sensus perceptio sit in quadam immutatione, ex quo aliquid iam immutatum est, non ita sentitur sicut quando est in ipso immutari. Unde calor febris hecticae, quamvis sit maior, non tamen ita sentitur sicut calor tertianae: quia calor hecticae iam versus est quasi in habitum et naturam. Propter hoc etiam, amor magis sentitur in absentia amati: sicut Augustinus dicit, in X "De Trin." [5], quod "amor non ita sentitur, cum non prodit eum indigentia". Et propter hoc etiam, repugnantia eius quod oditur, sensibilius percipitur quam convenientia eius quod amatur.—Secundo, quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem. Secundum enim diversitatem bonorum, est diversitas amorum in magnitudine et parvitate, quibus proportionantur opposita odia. Unde odium quod correspondet maiori amori, magis movet quam minor amor.

Et per hoc patet responsio ad primum. Nam amor voluptatis est minor quam amor conservationis sui ipsius, cui respondet fuga doloris. Et ideo magis fugitur dolor, quam ametur voluptas.

Ad secundum dicendum quod odium nunquam vinceret amorem, nisi propter maiorem amorem cui odium correspondet. Sicut homo magis diligit se quam amicum: et propter hoc quod diligit se, habet odio etiam amicum, si sibi contrarietur.

Ad tertium dicendum quod ideo intensius aliquid operatur ad repellendum odiosa, quia odium est magis sensibile.

[5] C.12: ML 42,984.

se ama, odia aun al amigo, si éste le contraría.

3. El hombre actúa más enérgicamente para rechazar lo odioso, porque el odio es más sensible.

ARTICULO 4

Utrum aliquis possit habere odio seipsum [a]

Si puede alguien odiarse a sí mismo

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit seipsum odio habere.

1. Dicitur enim in Ps. 10,6: "Qui diligit iniquitatem, odit animam suam." Sed multi diligunt iniquitatem. Ergo multi odiunt seipsos.

2. Praeterea, illum odimus, cui volumus et operamur malum. Sed quandoque aliquis vult et operatur sibi ipsi malum; puta qui interimunt seipsos. Ergo aliqui seipsos habent odio.

3. Praeterea, Boetius dicit, in II "De consol." [6], quod "avaritia facit homines odiosos": ex quo potest accipi quod omnis homo odit avarum. Sed aliqui sunt avari. Ergo illi oditi seipsos.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Eph. 5,29, quod "nemo unquam carnem suam odio habuit".

Respondeo dicendum quod impossibile est quod aliquis, per se loquendo, odiat seipsum. Naturaliter enim unumquodque appetit bonum, nec potest aliquis aliquid sibi appetere nisi sub ratione boni: nam "malum est praeter voluntatem", ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [7]. Amare autem aliquem est velle ei bonum, ut supra dictum est (q.26 a.4). Unde necesse est quod ali-

Dificultades. Parece que puede uno odiarse a sí mismo.

1. "El que ama la iniquidad odia su alma", se lee en el Salmo. Pero muchos aman la iniquidad. Luego son muchos los que se odian a sí mismos.

2. Odiamos a aquel para quien queremos y hacemos el mal. Pero algunas veces uno quiere y obra para sí mismo el mal; por ejemplo, los suicidas. Luego algunos se odian a sí mismos.

3. Boecio dice que "la avaricia hace a los hombres odiosos"; de lo cual puede deducirse que todo hombre odia al avaro. Pero algunos hombres son avaros. Luego éstos se aborrecen a sí mismos.

Por otra parte, dice el Apóstol que "nadie aborreció jamás su carne".

Respuesta. Es imposible que nadie, hablando en absoluto, se odie a sí mismo, pues todo ser apetece naturalmente el bien, y nada puede desearse sino bajo la razón de bien, ya que "el mal es extraño a la voluntad", como dice Dionisio. Y amar a uno es querer para él el bien, como antes se ha dicho. Por consiguiente, es necesario que uno se ame

[a] 2-2 q.25 a.7; *Sent.* 2 d.42 q.2 a.2 q.ª2 ad 2; 3 d.27 expos. litt.; *In Ephes.* 5 lect.9; *In Psalm.* 10.

[6] Prosa 5: ML 63,690.

[7] § 32: MG 3,732; S.Th., lect.22

a sí mismo, y es imposible que uno se odie a sí mismo en absoluto.

Sin embargo, sucede incidentalmente que alguien se odie a sí mismo; y esto de dos maneras. Primera, por relación al bien que uno quiere para sí; pues a veces lo que se apetece como bueno mirado en particular es malo en absoluto; y según esto, quiere uno para sí incidentalmente el mal, lo cual es odiarse.—Segunda, por parte de sí mismo, para quien desea el bien; porque cada cosa consiste ante todo en lo más principal de ella, y de aquí el decirse que una ciudad hace lo que hace el rey, como si el rey fuera la ciudad entera; y es evidente que el hombre es sobre todo su espíritu. Algunos, sin embargo, se creen constituídos principalmente por lo que son según la naturaleza corporal y sensitiva; y por eso se aman según lo que creen que son, y odian lo que verdaderamente son, queriendo cosas contrarias a la razón. De estos dos modos, el que ama la iniquidad, odia no solamente su alma, sino también a sí mismo.

Soluciones. 1. De lo dicho se desprende la solución a la primera dificultad.

2. Nadie quiere y obra para sí el mal sino reputándolo como un bien, pues aun los que se suicidan consideran bueno el morir como término de alguna miseria o dolor.

3. El avaro, aunque odia determinada condición suya, no por eso se odia a sí mismo; a la manera que el enfermo odia su enfermedad por lo mismo que se ama.—O bien se ha de decir que la avaricia hace odioso al avaro a los demás, pero no a sí mismo; antes bien, este vicio proviene del amor desordenado de sí, según el cual uno codicia para sí más de lo que debe los bienes temporales.

quis amet seipsum; et impossibile est quod aliquis odiat seipsum, per se loquendo.

Per accidens tamen contingit quod aliquis seipsum odio habeat. Et hoc dupliciter. Uno modo, ex parte boni quod sibi aliquis vult. Accidit enim quandoque illud quod appetitur ut secundum quid bonum, esse simpliciter malum: et secundum hoc, aliquis per accidens vult sibi malum, quod est odire.—Alio modo, ex parte, sui ipsius, cui vult bonum. Unumquodque enim maxime est id quod est principalius in ipso: unde civitas dicitur facere quod rex facit, quasi rex sit tota civitas. Manifestum est ergo quod homo maxime est mens hominis. Contingit autem quod aliqui aestimant se esse maxime illud quod sunt secundum naturam corporalem et sensitivam. Unde amant se secundum id quod aestimant se esse, sed odiunt id quod vere sunt, dum volunt contraria rationi.—Et utroque modo, ille qui diligit iniquitatem, odit non solum animam suam, sed etiam seipsum.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod nullus sibi vult et facit malum, nisi inquantum apprehendit illud sub ratione boni. Nam et illi qui interimunt seipsos, hoc ipsum quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, inquantum est terminativum alicuius miseriae vel doloris.

Ad tertium dicendum quod avarus odit aliquod accidens suum, non tamen propter hoc odit seipsum: sicut aeger odit suam aegritudinem, ex hoc ipso quod se amat.—Vel dicendum quod avaritia odiosos facit aliis, non autem sibi ipsi. Quinimmo causatur ex inordinato sui amore, secundum quem de bonis temporalibus plus sibi aliquis vult quam debeat.

ARTICULO 5

Utrum aliquis possit odio habere veritatem

Si se puede tener odio a la verdad

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliquis non possit habere odio veritatem.

1. Bonum enim et ens et verum convertuntur. Sed aliquis non potest habere odio bonitatem. Ergo nec veritatem.

2. Praeterea, "omnes homines naturaliter scire desiderant", ut dicitur in principio "Metaphys." [8] Sed scientia non est nisi verorum. Ergo veritas naturaliter desideratur et amatur. Sed quod naturaliter inest, semper inest. Nullus ergo potest habere odio veritatem.

3. Praeterea, Philosophus dicit in II "Rhetoric." [9], quod "homines amant non fictos". Sed non nisi propter veritatem. Ergo homo naturaliter amat veritatem. Non potest ergo eam odio habere.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Gal. 4,16: "Factus sum vobis inimicus, verum dicens vobis."

Respondeo dicendum quod bonum et verum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt ratione. Bonum enim habet rationem appetibilis, non autem ens vel verum: quia bonum est "quod omnia appetunt". Et ideo bonum, sub ratione boni, non potest odio haberi, nec in universali nec in particulari.—Ens autem et verum in universali quidem odio haberi non possunt: quia dissonantia est causa odii, et convenientia causa amoris; ens autem et verum sunt communia omnibus. Sed in particulari nihil prohibet quoddam ens et quoddam verum odio haberi, inquantum habet rationem contrarii et re-

Dificultades. Parece que nadie puede tener odio a la verdad.

1. Lo bueno, el ser y lo verdadero se identifican. Pero nadie puede tener odio a la bondad. Luego tampoco puede odiarse la verdad.

2. "Todos los hombres desean naturalmente saber", dice el Filósofo, y la ciencia no tiene otro objeto que las cosas verdaderas. Luego la verdad es deseada y amada naturalmente. Mas lo que por naturaleza es inherente a una cosa, siempre permanece con ella. Por consiguiente, nadie puede odiar la verdad.

3. Dice el Filósofo que "los hombres aman a los que no simulan". Pero los aman sólo a causa de la verdad. Luego el hombre ama naturalmente la verdad y, por consiguiente, no puede odiarla.

Por otra parte, dice San Pablo: "Me hice vuestro enemigo diciéndoos la verdad".

Respuesta. El bien, lo verdadero y el ser son en realidad una misma cosa, aunque difieren racionalmente, pues el bien es de suyo apetecible por lo mismo que es "lo que todos los seres apetecen", y no el ser o lo verdadero. Por eso el bien, considerado como tal, no puede ser odiado ni en universal ni en particular.—Por su parte, al ser y a lo verdadero tampoco se les puede odiar en universal, puesto que la divergencia es causa de odio, y la conveniencia causa de amor, y el ser y lo verdadero son comunes a todos; pero en particular, nada impide que se odie a determinado ser y verdad en

[8] L.1 c.1 n.1 (Bk 980a21); S.Th., lect.1
[9] C.4 n.27 (Bk 1381b28).

cuanto se presenten bajo el aspecto de algo contrario y repugnante; pues la contrariedad y la repugnancia no se oponen a la razón de ser y de verdadero como se oponen a la de bien.

De tres modos la verdad particular puede repugnar o contrariar al bien amado: Primero, en cuanto que la verdad está causal y originariamente en las mismas cosas, y en este sentido el hombre a veces odia una verdad que quisiera no lo fuese.—Segundo, en cuanto que la verdad está en el conocimiento del mismo hombre, lo cual le impide la prosecución del objeto amado, al modo como algunos quisieran no conocer la verdad de la fe para pecar libremente; de los cuales se dice: "No queremos el conocimiento de tus caminos".—Tercero, en cuanto que existe en el entendimiento de otro; por ejemplo, cuando uno quiere permanecer ocultamente en el pecado, odia que otro conozca la verdad de su pecado. Y en este sentido dice San Agustín que "los hombres aman la verdad que les ilumina y aborrecen la que les recrimina".

Soluciones. 1. Con lo expuesto es evidente la solución a la primera dificultad.

2. Conocer la verdad es en sí mismo amable; por lo cual dice San Agustín que "los hombres aman la verdad que les ilumina". Mas su conocimiento puede ser incidentalmente odioso, por cuanto impide gozar de algo que se desea.

3. El amor a los que no fingen proviene de que el hombre ama en absoluto conocer la verdad, y ésta la manifiestan las personas que no simulan.

[10] C.23: ML 32,794.

pugnantis: contrarietas enim et repugnantia non adversatur rationi entis et veri, sicut adversatur rationi boni.

Contingit autem verum aliquod particulare tripliciter repugnare vel contrariari bono amato. Uno modo, secundum quod veritas est causaliter et originaliter in ipsis rebus. Et sic homo quandoque odit aliquam veritatem, dum vellet non esse verum quod est verum.—Alio modo, secundum quod veritas est in cognitione ipsius hominis, quae impedit ipsum a prosecutione amati. Sicut si aliqui vellent non cognoscere veritatem fidei, ut libere peccarent: ex quorum persona dicitur Iob 21,14: "Scientiam viarum tuarum nolumus." Tertio modo habetur odio veritas particularis, tanquam repugnans, prout est in intellectu alterius. Puta, cum aliquis vult latere in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum suum cognoscat. Et secundum hoc dicit Augustinus, in X "Confess." [10], quod homines "amant veritatem lucentem, oderunt eam redarguentem".

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod cognoscere veritatem secundum se est amabile: propter quod dicit Augustinus (l.c.) quod "amant eam lucentem". Sed per accidens cognitio veritatis potest esse odibilis, inquantum impedit ab aliquo desiderato.

Ad tertium dicendum quod ex hoc procedit quod non ficti amantur, quod homo amat secundum se cognoscere veritatem, quam homines non ficti manifestant.

ARTICULO 6

Utrum aliquid possit haberi odio in universali [a]

Si puede tenerse odio en universal a alguna cosa

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod odium non possit esse alicuius in universali.

1. Odium enim est passio appetitus sensitivi, qui movetur ex sensibili apprehensione. Sed sensus non potest apprehendere universale. Ergo odium non potest esse alicuius in universali.

2. Praeterea, odium causatur ex aliqua dissonantia; quae communitati repugnat. Sed communitas est de ratione universalis. Ergo odium non potest esse alicuius in universali.

3. Praeterea, obiectum odii est malum. "Malum" autem "est in rebus, et non in mente", ut dicitur in VI "Metaphys." [11]. Cum ergo universale sit solum in mente, quae abstrahit universale a particulari, videtur quod odium non possit esse alicuius universalis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [12], quod "ira semper fit inter singularia, odium autem etiam ad genera: furem enim odit et calumniatorem unusquisque".

Respondeo dicendum quod de universali dupliciter contingit loqui: uno modo, secundum quod subest intentioni universalitatis; alio autem modo, de natura cui talis intentio attribuitur: alia est enim consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo quod homo. Si igitur universale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitivae partis, neque apprehensiva neque appetitiva, ferri potest in universale: quia universale fit per abstractionem a materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva.

Dificultades. Parece que no puede tenerse odio en universal a ninguna cosa.

1. El odio es pasión del apetito sensitivo, que se mueve por la aprehensión de lo sensible. Pero el sentido no puede aprehender lo universal. Luego no puede haber odio en universal a ninguna cosa.

2. El odio es causado por alguna divergencia, incompatible con la comunidad. Pero ésta implica un concepto universal. Luego el odio respecto de alguna cosa no puede ser en universal.

3. El objeto del odio es el mal, y "el mal se encuentra en las cosas, no en la mente", como dice el Filósofo. Luego, como lo universal se da sólo en la mente, que lo abstrae de lo particular, parece que no puede darse odio a ninguna cosa universal.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la ira tiene lugar siempre entre las cosas singulares, y el odio alcanza aun a los géneros; pues todos odian al ladrón y al calumniador".

Respuesta. Puede hablarse de lo universal de dos modos: uno, como incluído en la noción de universalidad; el otro, respecto de la naturaleza a que se atribuye tal noción, ya que es distinta la consideración de hombre universal y la de hombre individual. Si, pues, lo universal se considera del primer modo, entonces ninguna potencia de la parte sensitiva, ni aprehensiva ni apetitiva, puede alcanzar lo universal, ya que se obtiene por la abstracción de la materia individual, en la que radica toda virtud sensitiva.

[a] Infra q.46 a.7 ad 3.

[11] L.5 c.4 n.1 (Bκ 1027b25); S.Th., l.6 lect.4. [12] C.4 n.31 (Bκ 1382a4)

Puede, sin embargo, una potencia sensitiva, tanto aprehensiva como apetitiva, actuar sobre algo universal a la manera que decimos que el objeto de la vista es el color en cuanto a su género, no porque la vista conozca el color en universal, sino porque el ser el color cognoscible por la vista no le conviene en cuanto es este color, sino simple y absolutamente en cuanto es color. Así, pues, también el odio de la parte sensitiva puede tener por objeto alguna cosa en universal, por cuanto al animal le repugna algo según su naturaleza común, y no sólo en su ser particular; como repugna el lobo a la oveja, y le odia ésta en su ser general.—En cambio, la ira es causada siempre por alguna cosa particular, por cuanto proviene de un acto que la hiere, y los actos son propios de seres particulares. Por esta razón dice el Filósofo que "la ira siempre se refiere a algo particular, y el odio puede tener por objeto alguna cosa universal".

En cuanto al odio que reside en la parte intelectiva, por lo mismo que sigue a una aprehensión universal del entendimiento, puede referirse de los dos modos dichos a lo universal.

Soluciones. 1. El sentido no aprehende lo universal como tal en sí mismo, pero sí algo que por abstracción viene a ser el universal.

2. El ser común a todos no puede ser razón de odio; mas nada impide que una cosa sea común a muchos y, sin embargo, contraria a otros, a los que por lo mismo es odioso.

3. La objeción procede de lo universal en cuanto incluído en la noción de universalidad, y así no cae bajo la aprehensión ni el apetito sensitivo.

Potest tamen aliqua potentia sensitiva, et apprehensiva et appetitiva, ferri in aliquid universaliter. Sicut dicimus quod obiectum visus est color secundum genus, non quia visus cognoscat colorem universalem; sed quia quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit colori inquantum est hic color, sed inquantum est color simpliciter. Sic ergo odium etiam sensitivae partis, potest respicere aliquid in universali: quia ex natura communi aliquid adversatur animali, et non solum ex eo quod est particularis, sicut lupus ovi. Unde ovis odit lupum generaliter.—Sed ira semper causatur ex aliquo particulari: quia ex aliquo actu laedentis; actus autem particularium sunt. Et propter hoc Philosophus dicit (in "Sed contra") quod "ira semper est ad aliquid singulare; odium vero potest esse ad aliquid in genere".

Sed odium secundum quod est in parte intellectiva, cum consequatur apprehensionem universalem intellectus, potest utroque modo esse respectu universalis.

Ad primum ergo dicendum quod sensus non apprehendit universale prout est universale: apprehendit tamen aliquid cui per abstractionem accidit universalitas.

Ad secundum dicendum quod id quod commune est omnibus, non potest esse ratio odii. Sed nihil prohibet aliquid esse commune multis, quod tamen dissonat ab aliis, et sic est eis odiosum.

Ad tertium dicendum quod illa obiectio procedit de universali secundum quod substat intentioni universalitatis: sic enim non cadit sub apprehensione vel appetitu sensitivo.

INTRODUCCION A LA CUESTION 30

DE LA CONCUPISCENCIA

Considérase en esta cuestión la segunda combinación de pasiones del apetito concupiscible: la concupiscencia o deseo y la aversión. Explícitamente, sin embargo, sólo se trata del deseo, porque la aversión puede ser reducida en parte al odio y en parte al temor, aunque en realidad y específicamente difiere de las dos.

Santo Tomás considera tres aspectos en la concupiscencia: la naturaleza (a.1-2), la división (a.3) y su propiedad característica, la insaciabilidad (a.4).

Muchos son los nombres que se refieren al deseo o concupiscencia: *concupiscencia, cupido, cupiditas, libido* y *desco*. Todos estos nombres, aunque tengan una misma significación fundamental, difieren sin embargo; pues la *libido* es la concupiscencia de lo sexual; *cupido* o *cupiditas* es la concupiscencia de riquezas y otros bienes exteriores; la *concupiscencia* es propiamente el deseo en el comer, e importa una mayor intensidad; el *deseo*, finalmente, es la concupiscencia de todos los bienes sensibles, tanto internos como externos, presentes o futuros, y es por eso más propia del hombre que de los animales. La concupiscencia es nombre común al hábito y al acto: hábito en cuanto designa el elemento cuasi material del pecado original, a modo de hábito entitativo corrompido; para distinguir ambas acepciones, la concupiscencia habitual puede ser llamada *concupiscibilitas*, y la actual simplemente *concupiscencia*.

Al igual que el amor, la concupiscencia puede extenderse a significar el apetito *innato*, y entonces se encuentra en todo ser que dice o tiene orden a otro, y, propiamente hablando, no está en ningún sujeto; es cada cosa por sí misma la que desea naturalmente la propia perfección. Pero de esta concupiscencia no se trata aquí.

En un sentido algo más restringido, se entiende por concupiscencia todo apetito elícito de los bienes sensibles, y entonces es lo mismo que pasión, y puede estar, como en sujeto, tanto en el concupiscible como en el irascible. En tal sentido habla Santo Tomás de la concupiscencia o pasión entre los enemigos del voluntario [1]. Pero es todavía una acepción impropia y extensiva.

En un sentido más propio denomina la potencia sensitiva de apetición, contradistinta de la potencia irascible [2]; y así es lo mismo que el apetito concupiscible, facultad orgánica que inmediatamente tiene por sujeto el compuesto de alma y cuerpo; también designa el acto por el que se desea el bien deleitable en cuanto tal, y entonces es la concupiscencia elícita, que por lo mismo debe estar, como en sujeto inmediato, en una

[1] 1-2 q.6 a.7.
[2] 1-2 q.30 a.1 *sed contra*.

potencia apetitiva. Esta es la pasión propia de la concupiscencia, distinta específicamente de todas las demás pasiones, y de la que se trata en esta cuestión.

1. Así considerada, debemos decir de ella que no está como en sujeto en la voluntad ni en la potencia apetitiva inferior irascible, sino en la concupiscible, por lo mismo que el bien deleitable, en cuanto *deleitable*, es *primo et per se* un bien sensible o corpóreo, y absolutamente considerado, no como arduo o difícil. El bien inteligible o espiritual, propio del apetito superior, aunque pueda ser deleitable, y en más alto grado que el meramente corporal, no lo es *primo et per se;* es, ante todo, como bien racional, un bien honesto.

Difiere con diferencia esencial del odio, la aversión y la tristeza, pasiones del apetito concupiscible que versan sobre el mal, pues la concupiscencia es esencialmente un movimiento hacia el bien. Difiere del amor, que es, según ya dijimos, la primera inmutación del apetito por lo apetible, y por lo mismo esencialmente extrema a modo de *incoación* de movimiento; y de la delectación, que es, a su vez, esencialmente la *última* inmutación del apetito por lo apetible, del cual recibe la quietud en su posesión, y por lo mismo es esencialmente extrema a modo de *terminación o de consumación* de movimiento. Pues la concupiscencia, por el contrario, es esencialmente una inmutación *media* del apetito por lo apetible, ya que importa esencialmente un movimiento activamente considerado, posterior al movimiento pasivo del amor y anterior a la quietud de la delectación.

Además, el objeto formal motivo del apetito concupiscible, moviendo de modo esencialmente distinto en cada una de las pasiones del apetito concupiscible, establece una diferencia esencial entre estas tres pasiones. En efecto, el amor es un movimiento de simple complacencia que mira al bien *secundum se*, en cuanto abstrae de la ausencia y la presencia; la delectación es la quietud en el bien poseído o presente; y el deseo, en cambio, es movimiento activo o de tendencia al bien ausente o futuro.

Así, pues, podemos definir esencialmente el deseo: una pasión del apetito concupiscible que tiende al bien sensible ausente absolutamente considerado.

2. Santo Tomás divide la concupiscencia con división esencial en concupiscencia natural y no-natural; a la natural, Aristóteles la llama común e irracional, y a la no-natural, propia y superpuesta, y también racional [3]. La denominación de concupiscencia natural es del mismo Aristóteles [4]: pero no es de él la denominación de concupiscencia no-natural, aunque necesariamente se postula por contraposición a la primera, que también se llama animal [5]. Esta división se refiere a la concupiscencia *humana*, no a la de los animales, que carecen de razón.

Se entiende aquí por concupiscencia natural la animal o sensitiva, es decir, la elícita por el apetito concupiscible; por no-natural se entiende la racional, esto es, elícita por la voluntad. Quizá en este sentido la tomaba Aristóteles, pues llama racional a la que proviene de algún conocimiento. Toda concupiscencia elícita supone un conocimiento proporcionado en el sujeto concupiscente, que en la concupiscencia propiamente pasional ha de ser sensitivo, no puramente racional. Por eso, para que esta división sea perfecta y corresponda a la pasión misma de concupiscencia, de que tratamos aquí, es necesario tomar los dos miembros de ella de la concupiscencia sensitiva. Así interpreta Santo Tomás esta división, completando y perfeccionando la de Aristóteles, que entendía la concupiscencia animal o sensitiva como la elícita del apetito concupiscible, y la no-natural la identificaba con la elícita por la voluntad; lo cual no correspondería a una división propia de una pasión del apetito concupiscible, sino de la concupiscencia *humana*. Se ha de notar también que esta división no se toma por parte del apetito eliciente, ya que el apetito concupiscible produce elícitamente una y otra concupiscencia, sino por parte del objeto formal, tanto terminativo como motivo.

[3] *Ethic.* 3 c.11 n.1-2; *Rhetor.* 1 c.11 n.5.
[4] Ibid.
[5] 1-2 q.77 a.5.

El objeto propio terminativo de la concupiscencia natural es el bien corporal absolutamente considerado, en cuanto necesario a la conservación de la vida corporal del individuo y de la especie; mientras el objeto propio terminativo de la concupiscencia no-natural es el bien corporal *selecto y precioso* para el mantenimiento de la vida corporal del individuo y de la especie, no en cuanto a su ser *simpliciter*, sino en cuanto a un *mejor y más acomodado* ser, e importa por lo mismo cierta razón de superfluidad, mientras que el objeto de la concupiscencia meramente natural sólo dice razón de necesidad.

El objeto *motivo* se modifica formalmente según la especie diversa de conocimiento, que es la condición *sine qua non*. El objeto de la concupiscencia natural se le presenta al concupiscente mediante un conocimiento sensitivo *simple* y absoluto, es decir, en cuanto tiene razón de deleitable y necesario a la naturaleza corporal; en cambio, el objeto de la concupiscencia no-natural se le presenta mediante un conocimiento sensitivo *conjunto* y en cuanto está de algún modo bajo la representación universal de la razón, y, por lo mismo, en cuanto tiene también cierta razón de *útil* sobre la mera razón de deleitable, y superfluo por encima de la razón de necesario, como son las riquezas, el ornato de los vestidos y otras cosas similares. Por lo que mejor que concupiscencia debería llamarse *cupiditas*. La aprehensión del objeto de la concupiscencia natural se hace por sola la cogitativa *secundum se*, y la aprehensión del objeto de la concupiscencia no-natural por la cogitativa en cuanto está bajo la razón práctica. Estas dos aprehensiones difieren específicamente en la razón formal de aprehender, y por lo mismo pueden provocar concupiscencias diversas en especie. Por eso dice Santo Tomás que «la diversidad de las concupiscencias naturales y de las no-naturales no es solamente natural, sino también de algún modo *formal*, en cuanto procede de la diversidad de objeto activo» [6]. Por lo mismo, en cuanto la cogitativa, que es la razón particular, está bajo la universal, tiene un conocimiento formal y perfecto del bien sensible, y, por tanto, otra razón formal de mover al apetito De donde, en razón de esta participación de la inteligencia y la voluntad, este conocimiento y esta concupiscencia se dicen con razón propios del hombre también dentro del orden de la pasión. Este conocimiento es perfecto y formal respecto al precedente, meramente material; pero es aún imperfecto respecto al conocimiento puramente racional; es pues, medio entre el puramente racional y el puramente sensitivo.

La concupiscencia se divide también, con división accidental, en antecedente, concomitante y consiguiente, según que el movimiento concupiscente anteceda a la deliberación de la razón universal o la siga y acompañe. La consiguiente, por tanto, es directamente querida e impe-

[6] 1-2 q.30 a.3 ad 2.

rada; la antecedente de ningún modo es querida ni imperada; la concomitante es querida indirecta e interpretativamente, ya que no es *por* la voluntad, aunque sea *con* la voluntad.

Otras divisiones son de orden moral, como la división en buena o mala o en lícita e ilícita, y son accidentales a la pasión en el orden psicológico.

3. Las *propiedades de la concupiscencia o del deseo* se pueden reducir a su amplitud o capacidad. La concupiscencia natural es finita, mensurada y saciable en acto, aunque sea infinita e insaciable en potencia y sucesivamente. La razón de lo primero está en que la concupiscencia natural sigue a la indigencia natural del bien concupiscible, que naturalmente es finita y mensurada en acto, puesto que también la misma naturaleza corporal animada es finita y mensurada en acto. Es, sin embargo, infinita sucesivamente y en potencia, como la misma indigencia natural, pues los bienes naturales se consumen con el primer uso, y por lo mismo se requieren de nuevo todo el tiempo que dura la vida, como se comprueba en la experiencia diaria.

La concupiscencia no-natural es, en cambio, en acto y en potencia infinita o insaciable, esto es, no sólo sucesivamente, sino también a un mismo tiempo. Y esto, en primer lugar, por razón de la cosa deseada, que tiene cierta razón de fin; y el fin no tiene medida y modo como los medios, sino que su modo es no tenerlo. Y, por lo mismo, puede ser amado y deseado infinitamente, sin medida. De ahí que las riquezas *artificiales,* que miran a este deseo o concupiscencia, puedan ser ansiadas sin medida en acto y al mismo tiempo. También por parte del *modo* o de la *condición* de desear, la concupiscencia no-natural es infinita; pues tal es la concupiscencia cual es la representación del bien concupiscible, que es infinita y no limitada en acto ni simultáneamente, puesto que se realiza por la razón particular en cuanto está bajo la razón universal, que puede aprehender lo infinito en un mismo tiempo, ya que es facultad inorgánica y capaz de lo universal.

4. Las *causas de la concupiscencia o del deseo* se desprenden de lo dicho anteriormente respecto de las causas del amor de concupiscencia [7]. Hay una causa de la concupiscencia cuasi material: su propio sujeto, que es el apetito concupiscible; la formal, en cambio, es el bien sensible distante o no poseído; la final es el mismo bien en cuanto se ha de poseer en la realidad, o el gozo y delectación de ese bien; la eficiente principal es el mismo apetito concupiscible que produce elícitamente el acto de desear; secundaria es el amor elícito acerca de ese bien, y en grado máximo el amor de concupiscencia. Finalmente, la causa cuasi dispositiva es la semejanza imperfecta del concupiscente con lo concupiscible, que consiste en la capacidad para tener aquello y en su actual indigencia, que en la concupiscencia natural es la *natural* indigencia del bien necesario a la naturaleza, y en la no-natural la indigencia *intencional* o de conocimiento respecto de un ser mejor para la naturaleza.

5. Los *efectos de la concupiscencia o del deseo* son comunes y propios. Comunes con el amor son la unión *real,* no la unión afectiva, que se presupone por el amor; en cuanto el deseo, al servicio del amor, tiende efectivamente a poseer de modo real el bien amado distante. Efecto común también con el amor es el *éxtasis,* esto es, el salir el amante y el concupiscente de sí hacia el objeto amado, aunque de modo diferente,

[7] 1-2 q. 27.

porque el amor causa eficientemente el éxtasis, mientras que el deseo le causa formalmente. Por tanto, del mismo modo que la unión afectiva del amante y del amado es efecto formal del amor, así el éxtasis o salida hacia lo amado por un movimiento real es efecto formal del deseo, al ser esencialmente el mismo deseo.

Los efectos propios son *interiores* o en el corazón: el tedio, por la dilación del bien deseado, con fastidio de los que en acto se tienen, y la importunidad o inquietud, por una misma y molesta solicitud de la cosa deseada; y *exteriores,* que se manifiestan en la boca, como los suspiros y gemidos.

CUESTION 30

(In quatuor articulos divisa)

De concupiscentia

De la concupiscencia

Deinde considerandum est de concupiscentia (cf. q.26 introd.).
Et circa hoc quaeruntur quatuor.
Primo: utrum concupiscentia sit in appetitu sensitivo tantum.
Secundo: utrum concupiscentia sit passio specialis.
Tertio: utrum sint aliquae concupiscentiae naturales, et aliquae non naturales.
Quarto: utrum concupiscentia sit infinita.

Corresponde ahora estudiar la concupiscencia, y en esta materia se deben averiguar cuatro cosas:

Primera: si la concupiscencia reside solamente en el apetito sensitivo.

Segunda: si es una pasión especial.

Tercera: si hay unas concupiscencias naturales y otras no naturales.

Cuarta: si la concupiscencia es infinita.

ARTICULO 1

Utrum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo

Si la concupiscencia reside solamente en el apetito sensitivo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non solum sit in appetitu sensitivo.

1. Est enim quaedam concupiscentia sapientiae, ut dicitur Sap. 6,21: "Concupiscentia sapientiae deducit ad regnum perpetuum". Sed appetitus sensitivus non potest ferri in sapientiam. Ergo concupiscentia non est in solo appetitu sensitivo.

Dificultades. Parece que la concupiscencia no reside solamente en el apetito sensitivo.

1. Hay cierta concupiscencia o deseo de la sabiduría, como se dice en la Escritura: "El deseo de la sabiduría conduce al reino eterno". Pero el apetito sensitivo no puede ser dirigido a la sabiduría. Luego la concupiscencia no reside solamente en el apetito sensitivo.

2. El deseo de los mandamientos de Dios no reside en el apetito sensitivo; antes bien, el Apóstol dice: "No hay en mí, esto es, en mi carne, cosa buena". Pero el deseo de los mandamientos de Dios cae bajo el dominio de la concupiscencia, según aquello del Salmo: "Consúmese mi alma por el deseo constante de tus decretos". Luego la concupiscencia no reside solamente en el apetito sensitivo.

3. A cada potencia es apetecible su propio bien. Luego la concupiscencia reside en cada una de las potencias del alma y no exclusivamente en el apetito sensitivo.

Por otra parte, el Damasceno dice que "lo irracional obediente y persuasible a la razón se divide en concupiscencia e ira. Mas esta parte del alma es irracional, pasiva y apetitiva". Luego la concupiscencia está en el apetito sensitivo.

Respuesta. Según dice Aristóteles, "la concupiscencia es el apetito de lo deleitable". La delectación es doble, como se dirá más adelante: una, la que se da en el bien inteligible, que es el bien de la razón; otra, la que se halla en el bien proporcionado al sentido. La primera parece que compete únicamente al alma; la segunda, al alma y al cuerpo, por lo mismo que el sentido es una potencia en órgano corpóreo; de ahí que el bien proporcionado al sentido sea un bien de todo el compuesto. Y el apetito de tal delectación parece ser la concupiscencia, común al alma y al cuerpo, como el mismo nombre de "concupiscencia" indica. Luego la concupiscencia, propiamente hablando, reside en el apetito sensitivo y en su potencia concupiscible, denominada así por ella.

Soluciones. 1. El deseo de la sabiduría o de otros bienes espirituales se denomina algunas veces concupiscencia, bien por una cierta semejanza entre ellos, o por la intensidad del apetito de la parte superior, que redunda en el apetito inferior, de modo que este último tiende también a su manera hacia el bien espiritual, objeto del apetito superior, y aun el cuerpo mismo sirve a lo espiritual, según aquellas palabras del Salmo: "Mi corazón y mi carne saltan de júbilo por el Dios vivo".

2. El deseo, propiamente hablando, puede pertenecer, no sólo al apetito inferior, sino también y con mayor razón al superior, por cuanto no implica asociación alguna en el desear, como la concupiscencia, sino un simple movimiento hacia la cosa deseada.

3. A cada potencia del alma compete apetecer su propio bien con apetito natural, que no sigue a la aprehensión de la cosa. Pero apetecer el bien con apetito animal, resultante de la aprehensión, pertenece solamente a la potencia apetitiva; y apetecer algo como bien deleitable para el sentido, en que consiste propiamente la concupiscencia, pertenece a la potencia concupiscible.

2. Praeterea, desiderium mandatorum Dei non est in appetitu sensitivo: immo Apostolus dicit, Rom. 7,18: "Non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum". Sed desiderium mandatorum Dei sub concupiscentia cadit: secundum illud Ps. 118,20: "Concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas". Ergo concupiscentia non est solum in appetitu sensitivo.

3. Praeterea, cuilibet potentiae est concupiscibile proprium bonum. Ergo concupiscentia est in qualibet potentiae animae, et non solum in appetitu sensitivo.

Sed contra est quod Damascenus [1] dicit, quod "irrationale obediens et persuasibile rationi, dividitur in concupiscentiam et iram. Haec autem est irrationalis pars animae, passiva et appetitiva". Ergo concupiscentiae est in appetitu sensitivo.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in I "Rhetoric." [2], "concupiscentia est appetitus delectabilis". Est autem duplex delectatio, ut infra dicetur (q.31 a.3.4): una quae est in bono intelligibili, quod est bonum rationis; alia quae est in bono secundum sensum. Prima quidem delectatio videtur esse animae tantum. Secunda autem est animae et corporis: quia sensus est virtus in organo corporeo; unde et bonum secundum sensum est bonum totius coniuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia, quae simul pertineat et ad animam et ad corpus; ut ipsum nomen "concupiscentiae" sonat. Unde concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo; et in vi concupiscibili, quae ab ea denominatur.

Ad primum ergo dicendum quod appetitus sapientiae, vel aliorum spiritualium bonorum, interdum concupiscentia nominatur, vel propter similitudinem quandam: vel propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum, ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat; sicut in Ps. 83,3 dicitur: "Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum".

Ad secundum dicendum quod desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem. Non enim importat aliquam consociationem in cupiendo, sicut concupiscentia; sed simplicem motum in rem desideratam.

Ad tertium dicendum quod unicuique potentiae animae competit appetere proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem. Sed appetere bonum appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solum ad vim appetitivam. Appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod proprie est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem.

[1] *De fide orth.* l.2 c.12: MG 94,928.
[2] C.11 n.5 (BK 1370a17).

ARTICULO 2

Utrum concupiscentia sit passio specialis [*]

Si la concupiscencia es una pasión especial

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit passio specialis potentiae concupiscibilis.

1. Passiones enim distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum; quod etiam est obiectum concupiscentiae, secundum Philosophum in I "Rhetoric." [3]. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro "Octoginta trium

Dificultades. Parece que la concupiscencia no es una pasión especial de la potencia concupiscible.

1. Las pasiones se distinguen por sus objetos, y el objeto del concupiscible es lo deleitable para el sentido, que es también el objeto de la concupiscencia, según el Filósofo. Luego la concupiscencia no es una pasión especial en el apetito concupiscible.

2. San Agustín dice: "El deseo codicioso es el amor de las cosas

[*] Supra q.23 a.4; *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3
[3] C.11 n.5 (BK 1370a16).

transitorias"; y bajo este concepto no se diferencia del amor. Mas todas las pasiones especiales se distinguen entre sí. Luego la concupiscencia no es una pasión especial en el concupiscible.

3. A toda pasión del concupiscible se le opone otra pasión especial en el mismo concupiscible, según antes se ha dicho. Pero a la concupiscencia no se opone pasión alguna especial en el concupiscible; pues dice el Damasceno que "el bien esperado constituye la concupiscencia, y el bien presente la alegría; e igualmente el mal esperado constituye el temor, y el mal presente la tristeza"; de donde parece que, así como la tristeza es contraria a la alegría, así el temor lo es a la concupiscencia. Pero el temor no está en el apetito concupiscible, sino en el irascible. Luego la concupiscencia no es pasión especial en el concupiscible.

Por otra parte, la concupiscencia tiene por causa el amor, y se dirige a la delectación, que son pasiones del concupiscible; y de este modo se distingue de las otras pasiones del concupiscible como pasión especial.

Respuesta. Según lo dicho, el bien deleitable al sentido es de manera general el objeto del concupiscible y, por consiguiente, según sus diferenciaciones se distinguen las diversas pasiones del concupiscible. Mas la diversidad del objeto puede considerarse, ya según su propia naturaleza, ya según la diversidad en su poder de operación. La diversidad del objeto activo que se funda en la naturaleza de la cosa, establece una diferencia material entre las pasiones; pero la diversidad que resulta de su virtud activa establece una diferencia formal, según la cual se diversifican en especie las pasiones.

Hay otra consideración de la virtud motiva del mismo fin o bien, según que está realmente presente o ausente; porque, como presente, hace descansar en él, y estando ausente hace dirigirse a él. Por lo tanto, el mismo objeto deleitable al sentido, en cuanto se adapta y conforma en algún modo el apetito, produce el amor; en cuanto ausente, lo atrae a sí y da origen a la concupiscencia; y en cuanto presente, lo aquieta en sí y causa la delectación. De modo que la concupiscencia es una pasión diferente en especie tanto del amor como de la delectación. El desear este o aquel objeto deleitable constituye concupiscencias diversas en número.

quaest."[4], quod "cupiditas est amor rerum transeuntium": et sic ab amore non distinguitur. Omnes autem passiones speciales ab invicem distinguuntur. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

3. Praeterea, cuilibet passioni concupiscibilis opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili, ut supra dictum est (q.23 a.4). Sed concupiscentiae non opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili. Dicit enim Damascenus[5] quod "expectatum bonum concupiscentiam constituit, praesens vero laetitiam: similiter expectatum malum timorem, praesens vero tristitiam": ex quo videtur quod, sicut tristitia contrariatur laetitiae, ita timor contrariatur concupiscentiae. Timor autem non est in concupiscibili, sed in irascibili. Non ergo concupiscentia est specialis passio in concupiscibili.

Sed contra est quod concupiscentia causatur ab amore et tendit in delectationem, quae sunt passiones concupiscibilis. Et sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis, tanquam passio specialis.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1; q.23 a.1), bonum delectabile secundum sensum est communiter obiectum concupiscibilis. Unde secundum eius differentias, diversae passiones concupiscibilis distinguuntur. Diversitas autem obiecti potest attendi vel secundum naturam ipsius obiecti, vel secundum diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem obiecti activi quae est secundum rei naturam, facit materialem differentiam passionum. Sed diversitas quae est secundum virtutem activam, facit formalem differentiam passionum, secundum quam passiones specie differunt.

Est autem alia ratio virtutis motivae ipsius finis vel boni, secundum quod est realiter praesens et secundum quod est absens: nam secundum quod est praesens, facit in seipso quiescere; secundum autem quod est absens, facit ad seipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundum sensum, inquantum appetitum sibi adaptat quodammodo et conformat, causat amorem; inquantum vero absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam; inquantum vero praesens quietat in seipso, causat delectationem. Sic ergo concupiscentia est passio differens specie et ab amore et a delectatione. — Sed concupiscere hoc delectabile vel illud, facit concupiscentias diversas numero.

Ad primum ergo dicendum quod bonum delectabile non est absolute obiectum concupiscentiae, sed sub ratione absentis: sicut et sensibile sub ratione praeteriti, est obiectum memoriae. Huiusmodi enim particulares conditiones diversificant speciem passionum, vel etiam potentiarum sensitivae partis, quae respicit particularia.

Ad secundum dicendum quod illa praedicatio est per causam, non per essentiam: non enim cupiditas est per se amor, sed amoris effectus. — Vel aliter dicendum quod Augustinus accipit cupiditatem large pro quolibet motu appetitus qui potest esse respectu boni futuri. Unde comprehendit sub se et amorem et spem.

Ad tertium dicendum quod passio quae directe opponitur concupiscentiae, innominata est: quae ita se habet ad malum, sicut concupiscentia ad bonum. Sed quia est mali absentis sicut et timor, quandoque loco eius ponitur timor: sicut et quandoque cupiditas loco spei. Quod enim est parvum bonum vel malum, quasi non reputatur: et ideo pro omni motu appetitus in bonum vel in malum futurum, ponitur spes et timor, quae respiciunt bonum vel malum arduum.

Soluciones. 1. El bien deleitable, considerado en absoluto, no es el objeto de la concupiscencia sino bajo el concepto de ausente; así como lo sensible bajo el concepto de pasado es el objeto de la memoria. De este modo, las condiciones particulares diversifican la especie de las pasiones, o aun de las potencias de la parte sensitiva, que se refiere a lo particular.

2. Esa definición se funda en la causa y no en la esencia; porque el deseo codicioso no es esencialmente amor, sino efecto del amor.—O bien podemos decir que San Agustín toma en un sentido lato el deseo codicioso por cualquier movimiento del apetito que puede referirse a un bien futuro; y por eso comprende en sí tanto el amor como la esperanza.

3. La pasión que directamente se opone a la concupiscencia, no tiene nombre, y se refiere al mal como la concupiscencia al bien. Pero, por lo mismo que se refiere al mal ausente, como el temor, se la designa a veces con este nombre; como también se toma el deseo por la esperanza. Pues lo pequeño, sea bueno o malo, apenas se tiene en cuenta, y por eso, para expresar todo movimiento del apetito hacia el bien o hacia el mal futuros, se suelen poner la esperanza y el temor, los cuales se refieren al bien o al mal arduo.

[4] Q.33: ML 40,23.
[5] *De fide orth.* l.2 c.12: MG 94,929.

ARTICULO 3

Utrum sint aliquae concupiscentiae naturales, et aliquae non naturales [a]

Si hay una concupiscencia natural y otra no natural

Dificultades. Parece que no hay una concupiscencia natural y otra no natural.

1. La concupiscencia pertenece al apetito animal, como se ha dicho, y el apetito natural se establece por oposición al animal. Luego ninguna concupiscencia es natural.

2. La diversidad material no produce diversidad específica, sino sólo numérica, la cual no cae bajo la consideración del arte. Pero si se da concupiscencia natural y no natural, no difieren sino por los diversos objetos concupiscibles, lo cual constituye una diferencia material y sólo numérica. Luego no se debe dividir la concupiscencia en natural y no natural.

3. La razón se divide por oposición a la naturaleza, según prueba el Filósofo. Si, pues, hay en el hombre alguna concupiscencia no natural, deberá ser racional. Pero esto no puede ser; porque, siendo la concupiscencia una pasión, pertenece al apetito sensitivo y no a la voluntad, apetito racional. Luego no hay concupiscencia no natural.

Por otra parte, el Filósofo admite unas concupiscencias naturales y otras no naturales.

Respuesta. Según lo dicho, la concupiscencia es el apetito del bien deleitable, y lo deleitable lo es en

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod concupiscentiarum non sint quaedam naturales, et quaedam non naturales.

1. Concupiscentia enim pertinet ad appetitum animalem, ut dictum est (a.1 ad 3). Sed appetitus naturalis dividitur contra animalem. Ergo nulla concupiscentia est naturalis.

2. Praeterea, diversitas materialis non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum: quae quidem diversitas sub arte non cadit. Sed si quae sint concupiscentiae naturales et non naturales, non differunt nisi secundum diversa concupiscibilia: quod facit materialem differentiam, et secundum numerum tantum. Non ergo dividendae sunt concupiscentiae per naturales et non naturales.

3. Praeterea, ratio contra naturam dividitur, ut patet in II "Physic." [6]. Si igitur in homine est aliqua concupiscentia non naturalis, oportet quod sit rationalis. Sed hoc esse non potest: quia concupiscentia cum sit passio quaedam, pertinet ad appetitum sensitivum, non autem ad voluntatem, quae est appetitus rationis. Non ergo sunt concupiscentiae aliquae non naturales.

Sed contra est quod Philosophus, in III "Ethic." [7] et in I "Rhetoric." [8], ponit quasdam concupiscentias naturales, et quasdam non naturales.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), concupiscentia est appetitus boni delectabilis. Dupliciter autem aliquid est delectabile. Uno modo, quia est conveniens naturae animalis: sicut cibus et potus, et alia huiusmodi. Et huiusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis. Alio modo aliquid este delectabile, quia est conveniens animali secundum apprehensionem: sicut cum aliquis apprehendit aliquid ut bonum et conveniens, et per consequens delectatur in ipso. Et huiusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis, et solet magis dici "cupiditas".

Primae ergo concupiscentiae naturales, communes sunt et hominibus et aliis animalibus: quia utrisque est aliquid conveniens et delectabile secundum naturam. Et in his etiam omnes homines conveniunt: unde et Philosophus, in III "Ethic." (l.c. n.7), vocat eas "communes et necessarias".— Sed secundae concupiscentiae sunt propriae hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum et conveniens, praeter id quod natura requirit. Unde et in "Rhetoric." (l.c. nt.8), Philosophus dicit primas concupiscentias esse "irrationales", secundas vero "cum ratione". Et quia diversi diversimode ratiocinantur, ideo etiam secundae dicuntur, in III "Ethic." (l.c. nt.7), "propriae et appositae", scilicet supra naturales.

Ad primum ergo dicendum quod illud idem quod appetitur appetitu naturali, potest appeti appetitu animali cum fuerit apprehensum. Et secundum hoc cibi et potus et huiusmodi, quae appetuntur naturaliter, potest esse concupiscentia naturalis.

Ad secundum dicendum quod diversitas concupiscentiarum naturalium a non naturalibus, non est materialis tantum; sed etiam quodammodo formalis, inquantum procedit ex diversitate obiecti activi. Obiectum autem appetitus est bonum apprehensum. Unde ad diversitatem activi pertinet diversitas apprehensionis: prout scilicet apprehenditur aliquid ut conveniens absoluta ap-

[a] Infra q.41 a.3; q.77 a.5.
[6] C.5 n.2 (Bk 196b22); S.Th., lect.8
[7] C.11 n.1 (Bk 1118b8); S.Th., lect.20.
[8] C.11 n.5 (Bk 1370a20).

dos conceptos: Primero, en cuanto es conveniente a la naturaleza del animal, como la comida y la bebida y otras cosas análogas. Y a esta concupiscencia de lo deleitable se le llama natural.—Segundo, como conveniente al animal en cuanto a la aprehensión; así cuando se aprehende algo como bueno y conveniente, y por eso se deleita en ello. A tal concupiscencia de lo deleitable se le dice no natural y suele llamarse más bien "deseo codicioso".

El primer modo de concupiscencia, o sea la natural, es común a los hombres y a los otros animales, puesto que para unos y para otros hay algo conveniente y deleitable según la naturaleza. En estas cosas todos los hombres están de acuerdo, y por eso el Filósofo las llama "comunes y necesarias".—El otro modo de concupiscencia es propio del hombre, a quien le compete concebir como bueno y conveniente algo que está fuera de lo que la naturaleza requiere. De ahí que el Filósofo dice que las primeras concupiscencias son "irracionales", y las segundas "con la razón". Y como los hombres raciocinan unos de diverso modo que los otros, el mismo Aristóteles llama también a las segunda "propias y sobrepuestas", es decir, supranaturales.

Soluciones. 1. Aquello mismo que se apetece con apetito natural, puede ser deseado por el apetito animal una vez que haya sido aprehendido; y en este concepto la comida y bebida y cosas análogas, que se apetecen naturalmente, pueden ser objeto de la concupiscencia natural.

2. La diferencia entre la concupiscencia natural y la no natural no es solamente material, sino también en algún modo formal, en cuanto procede de la diversidad del objeto activo. El objeto del apetito es el bien aprehendido; y por eso la diversidad del objeto activo establece diversidad en la aprehensión: en cuanto se aprehende una cosa con

percepción absoluta como conveniente, de donde proviene la concupiscencia natural, que el Filósofo llama "irracional"; y en cuanto a la aprehensión acompaña un acto deliberativo, de donde proviene la concupiscencia no natural, que Aristóteles llama "con razón".

3. En el hombre hay no sólo la razón universal, que pertenece a la parte intelectiva, sino también la razón particular, propia de la parte sensitiva del alma, como se ha dicho, y en este concepto aun la concupiscencia acompañada de razón puede pertenecer al apetito sensitivo; por lo cual puede éste ser movido por la razón universal, mediante la imaginación particular.

prehensione, ex qua causantur concupiscentiae naturales, quas Philosophus in "Rhetoric." (l.c. nt.8) vocat "irrationales"; et prout apprehenditur aliquid cum deliberatione, ex quo causantur concupiscentiae non naturales, quae propter hoc in "Rhetoric." (ibid.) dicuntur "cum ratione".

Ad tertium dicendum quod in homine non solum est ratio universalis, quae pertinet ad partem intellectivam; sed etiam ratio particularis, quae pertinet ad partem sensitivam, ut in primo libro dictum est (q.78 a.4; q.81 a.3). Et secundum hoc, etiam concupiscentia quae est cum ratione, potest ad appetitum sensitivum pertinere.—Et praeterea appetitus sensitivus potest etiam a ratione universali moveri, mediante imaginatione particulari.

ARTICULO 4

Utrum concupiscentia sit infinita

Si la concupiscencia es infinita

Dificultades. Parece que la concupiscencia no es infinita.

1. El objeto de la concupiscencia es el bien, que tiene razón de fin; y el que lo supone infinito, excluye el fin, como dice el Filósofo. Luego la concupiscencia no puede ser infinita.

2. Procediendo la concupiscencia del amor, tiene por objeto el bien conveniente. Pero lo infinito, por ser desproporcionado, no puede ser conveniente. Luego la concupiscencia no puede ser infinita.

3. No es posible rebasar lo infinito, y, por lo tanto, en esto no se puede llegar a lo último. Pero de la concupiscencia nace el deleite, por cuanto llega a lo último. Por tanto, si la concupiscencia fuese infinita, se seguiría que jamás produciría deleite.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit infinita.

1. Obiectum enim concupiscentiae est bonum; quod habet rationem finis. Qui autem ponit infinitum, excludit finem, ut dicitur in II "Metaphys." [9]. Concupiscentia ergo non potest esse infinita.

2. Praeterea, concupiscentia est boni convenientis, cum procedat ex amore. Sed infinitum, cum sit improportionatum, non potest esse conveniens. Ergo concupiscentia non potest esse infinita.

3. Praeterea, infinita non est transire: et sic in eis non est pervenire ad ultimum. Sed concupiscenti fit delectatio per hoc quod attingit ad ultimum. Ergo si concupiscentia esset infinita, sequeretur quod nunquam fieret delectatio.

[9] L.1 a c.2 n.9 (Bk 994b10); S.Th., l.2 lect.4.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in I "Polit." [10], quod, "in infinitum concupiscentia existente", homnes infinita "desiderant".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.3), duplex est concupiscentia: una naturalis, et alia non naturalis. Naturalis quidem igitur concupiscentia non potest esse infinita in actu. Est enim eius quod natura requirit: natura vero semper intendit in aliquid finitum et certum. Unde nunquam homo concupiscit infinitum cibum, vel infinitum potum.—Sed sicut in natura contingit esse infinitum in potentia per successionem, ita huiusmodi concupiscentiam contingit infinitam esse per successionem; ut scilicet, post adeptum cibum iterum alia vice desideret cibum, vel quodcumque aliud quod natura requirit: quia huiusmodi corporalia bona, cum adveniunt, non perpetuo manent, sed deficiunt. Unde dixit Dominus Samaritanae, Io. 4,13: "Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum".

Sed concupiscentia non naturalis omnino est infinita. Sequitur enim rationem, ut dictum est (a.3): rationi autem competit in infinitum procedere. Unde qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere, non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse, quantumcumque potest.

Potest et alia ratio assignari, secundum Philosophum in I "Polit." [11], quare quaedam concupiscentia sit finita, et quaedam infinita. Semper enim concupiscentia finis est infinita: finis enim per se concupiscitur, ut sanitas; unde maior sanitas magis concupiscitur, et sic in infinitum; sicut, si album per se disgregat, magis album magis disgregat. Concupiscentia vero eius quod est ad finem, non est infinita, sed secundum illam mensuram appetitur qua convenit fini. Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum in infinitum: qui autem divitias appe-

Por otra parte, dice el Filósofo que, "dándose la concupiscencia hasta lo infinito", los hombres "desean" una infinidad de cosas.

Respuesta. Según se ha dicho, la concupiscencia es doble: una natural y otra no natural. La concupiscencia natural no puede ser infinita en acto, porque tiene por objeto lo que la naturaleza requiere, y ésta se dirige siempre a una cosa finita y cierta. Por eso el hombre nunca desea comida ni bebida infinita. Pero así como acontece en la naturaleza que el infinito existe en potencia por sucesión, así también la concupiscencia viene a ser infinita por sucesión; esto es, deseando, después de tomado el alimento, volver a tomarlo de nuevo; e igualmente en las demás cosas que la naturaleza necesita. Pues los bienes corporales, una vez obtenidos, no duran siempre, sino se acaban. Por esto dijo el Señor a la Samaritana: "Quien bebiere de esta agua, volverá a tener sed".

Mas la concupiscencia no natural es del todo infinita, porque sigue a la razón, como se ha dicho, y a ésta compete llegar hasta el infinito. De ahí que quien codicia las riquezas puede desearlas no hasta un límite determinado, sino absolutamente, para ser tan rico como le sea posible.

Según Aristóteles, puede darse aún otra razón de por qué una concupiscencia es finita y otra infinita. La concupiscencia del fin siempre es infinita, puesto que el fin es deseado directa y absolutamente, como la salud; y de ahí que más se desea una mayor salud; y así hasta el infinito; a la manera que, si lo blanco destaca por sí mismo, lo más blanco es más destacado. En cambio, la concupiscencia de lo que conduce al fin no es inifinita, sino se apetece con arreglo a la medida con que conviene al fin. Por consiguiente, los que cifran

[10] C.3 n.19 (Bk 1258a11); S.Th., lect.8.
[11] C.3 n.17.18 (Bk 1257b25; b30); S.Th., lect.8.

su fin en las riquezas tienen concupiscencia de éstas hasta el infinito; pero los que las apetecen para satisfacer las necesidades de la vida, las desean finitas, suficientes a esta necesidad, como dice el Filósofo. E igual razonamiento puede hacerse con respecto a la concupiscencia de cualquier otra cosa.

tunt propter necessitatem vitae, concupiscunt divitias finitas, sufficientes ad necessitatem vitae, ut Philosophus dicit ibidem. Et eadem est ratio de concupiscentia quarumcumque aliarum rerum.

Soluciones. 1. Todo lo que se desea se considera como cosa finita; ya porque es finita realmente, por cuanto se la desea una vez en acto; ya porque es finita en la aprehensión, pues no puede aprehenderse bajo la razón de infinito, puesto que "lo infinito es aquello cuya cantidad, respecto a los que la reciben, deja siempre algo fuera de ellos", como dice el Filósofo.

Ad primum ergo dicendum quod omne quod concupiscitur, accipitur ut quoddam finitum: vel quia est finitum secundum rem, prout semel concupiscitur in actu; vel quia est finitum secundum quod cadit sub apprehensione. Non enim potest sub ratione infiniti apprehendi: quia "infinitum est, cuius quantitatem accipientibus, semper est aliquid extra sumere", ut dicitur in III "Physic." [12].

2. La razón es, en cierto modo, de alcance infinito, en cuanto puede considerar algo indefinidamente, como se ve en la adición de los números y líneas. Luego lo infinito es, bajo algún aspecto, proporcionado a la razón; pues lo universal, que la razón aprehende, es infinito de algún modo, en cuanto contiene en potencia infinidad de cosas singulares.

Ad secundum dicendum quod ratio quodammodo est virtutis infinitae, inquantum potest in infinitum aliquid considerare, ut apparet in additione numerorum et linearum. Unde infinitum aliquo modo sumptum, est proportionatum rationi. Nam et universale, quod ratio apprehendit, est quodammodo infinitum, inquantum in potentia continet infinita singularia.

3. Para que uno se deleite, no se requiere que consiga todas las cosas que apetece, sino que se deleite en cada una de las que apetece y consigue.

Ad tertium dicendum quod ad hoc quod aliquis delectetur, non requiritur quod omnia consequatur quae concupiscit: sed in quolibet concupito: quod consequitur, delectatur.

[12] C.6 n.8 (Bk 207a7); S.Th., lect.11.

INTRODUCCION A LA CUESTION 31

DE LA DELECTACION

Santo Tomás considera, finalmente, la tercera y última combinación de las pasiones del apetito concupiscible, a saber: el gozo o delectación y la tristeza. Al tratar de la delectación lo hace de un doble modo: primero, psicológicamente (q. 31-33); segundo, moralmente (q.34).

Psicológicamente, Santo Tomás trata de la delectación, como del amor, considerándola primero en sí misma (q.31); después, su causa o principio (q.32), y, por último, en cuanto a su efecto o término (q.33).

Acerca de la delectación considerada en sí misma, estudia primero su naturaleza o definición (a.1-2) y después su división, que puede ser doble: una, *per se* o esencial (a.3-6), y en primer lugar se considera absolutamente o en sí misma (a.3-4), y después se comparan los miembros divididos entre sí, es decir, la delectación espiritual con la corporal (a.5) y las delectaciones corporales entre sí (a.6); otra, *per accidens* o accidental, que incluye la delectación normal y la patológica (a.7); finalmente, estudia la propiedad característica de las delectaciones corporales, que es el tener contrariedad directa entre sí (a.8).

Muchos son los nombres que en latín tienen significado semejante al de delectación, como *voluptas, libido, fruitio, gaudium, laetitia, exultatio, hilaritas, iubilatio* y *iucunditas,* aunque con alguna variación señalada por el uso. Así, delectación es nombre común a la delectación sensitiva y racional, moderada e inmoderada; mientras, por el contrario, *voluptas* y *libido* se dicen de las delectaciones sensibles o corporales, principalmente de las sexuales, refiriéndose *voluptas* más bien a la delectación suave e indicando *libido* una delectación desenfrenada e insaciable. El *gaudium* y la *fruitio* se dicen propiamente de las delectaciones espirituales o racionales, de modo que la *fruitio* indica intensidad de gozo, así como la *libido* alude a intensidad de *voluptas. Laetitia, exultatio, hilaritas, iubilatio* y *iucunditas* son efectos de una delectación intensa, con esta diferencia: la *laetitia* permanece interiormente en el corazón, y las otras, en cambio, se manifiestan exteriormente en el cuerpo: la *hilaritas,* en el rostro; la *iubilatio,* en voces inarticuladas o en interjecciones; la *iucunditas,* en movimientos y gestos de manos y brazos; la *exultatio,* en todo el cuerpo, especialmente en los pies y piernas, danzando y saltando.

El significado del nombre *delectatio* implica una grande atracción hacia abajo, como una quietud tranquila en el lugar propio, esto es, en las delicias, que son como los objetos de la delectación.

Santo Tomás dió con bastante exactitud la significación de estos vocablos, como puede comprobarse en numerosos lugares de sus obras [1].

[1] Cf. *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; 4 d.49 q.3o a.1 q.ª4, *De verit.* q.26 a.4 ad 4; 1-2 q.31 a.3 ad 3.

1. En el artículo 1 de esta cuestión, Santo Tomás trata de justificar la definición de delectación formulada por Aristóteles en estos términos: κίνησιν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν αὐρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπαρχουσαν φύσιν [2].

La delectación literalmente es definida por Aristóteles como *cierto movimiento del alma y una constitución subitánea y sensible según la naturaleza existente* [3]. Por lo tanto, de razón de la delectación es: primero, que sea un *movimiento del alma,* es decir, pasión, según ya se dijo anteriormente [4]; segundo, que sea un movimiento *perfecto,* esto es, a modo de *acto,* no a modo de tránsito de la potencia al acto [5]; tercero, que sea un acto *instantáneo* o sin movimiento, pues la delectación es un acto total y perfecto, no un *fieri,* como pretendían los platónicos [6]; cuarto, que sea *sensible* o perceptible, ya que la pasión propiamente dicha es un acto del apetito sensitivo; y, finalmente, *según la naturaleza del sujeto que percibe la delectación,* como un bien sensible conveniente, no como un mal.

Así, pues, en esta definición se incluyen los dos elementos de toda definición esencial: género próximo—pasión del apetito concupiscible—y última diferencia—seguir a la posesión de un bien sensible o conveniente.

Por ser acto perfecto, la delectación difiere del deseo y de la concupiscencia; y, por lo mismo, supone quietud—en cuanto se contrapone al movimiento—y acto—en cuanto se contrapone a la inactividad o quietud privativamente considerada—. En la delectación cesa el movimiento de intención y ejecución, pero no el acto de posesión del bien amado y perseguido. Con lo cual no se quiere significar la misma posesión del bien conveniente, sino algo que sigue a ella y es propio del apetito, al cual pertenece el ser movido. Por todo lo cual vemos que la definición de Aristóteles es exacta si se entiende rectamente.

De la misma definición de la delectación se deduce que no se da *per se, in fieri o en el tiempo,* como decía Platón, pues el movimiento se opone directamente a la posesión y permanencia del objeto; pero *per accidens* puede darse en el tiempo y con el tiempo, tanto por parte del *objeto* deleitable, que puede ser mudable—como son los bienes temporales y sensibles—, como por parte del *sujeto,* que es mudable, al ser facultad orgánica. Pero, si el objeto y sujeto son permanentes e inmutables, como lo es Dios claramente visto por el entendimiento posible—que es facultad inorgánica e inmortal—, entonces la delectación será eterna y sigue naturalmente a la bienaventuranza perfecta.

2. Consideremos ahora la división de la delectación. Primero, la división *esencial;* después, la *accidental.*

Con división esencial o *per se,* la delectación se divide inmediata y adecuadamente en delectación *corporal*—que Santo Tomás llama también *natural* [7], *carnal* [8] y *mixta* [9]—, y *animal o del alma* [10], a la que llama igualmente *espiritual* [11] e *inteligible* [12] y *pura o simple* [13].

De las delectaciones corporales dice que son «las que terminan en el sentido de la carne, como las delectaciones en la comida y las sexuales» [14]; es decir, que son propias de una facultad orgánica y, por lo mismo, de todo el compuesto humano. «En cambio, delectaciones espirituales se dicen las que se terminan en sola la aprehensión del alma» [15], esto es, en la voluntad, que es facultad inorgánica del alma. Por eso se dice que las delectaciones carnales se completan y perfeccionan en el apetito concupiscible, y las espirituales, en cambio, en el apetito racional o voluntad.

Las delectaciones *corporales o carnales* se subdividen en delectaciones *fisiológicas y psicológicas.* Fisiológicas se dicen aquellas que se consuman o perfeccionan por un acto fisiológico, es decir, por el contacto inmediato o físico con el cuerpo deleitable y con un conocimiento o percepción que tiene más de fisiológico que de psicológico; tales son, por ejemplo, las delectaciones sexuales, las del gusto y olfato. Se llaman, en cambio, psicológicas las que tienen más de psíquico que de fisiológico y se consuman y perfeccionan por un acto psíquico, como son las delectaciones del sentido de la vista y del oído, que no requieren contacto material del objeto deleitable con la potencia delectante, sino sólo conjunción intencional o representativa.

Las delectaciones *espirituales o intelectuales* se subdividen, a su vez, en *puramente espirituales*—que se consuman en la voluntad y se perciben y poseen sólo por el entendimiento—y en *mixtas,* que son aquellas que se representan por los sentidos interiores—imaginación, memoria sensitiva y cogitativa—en cuanto están bajo la razón práctica, y, por lo mismo, estas delectaciones redundan desde la voluntad al apetito concupiscible de un modo principalmente psicológico.

Finalmente, las puramente espirituales se distinguen en *naturales y sobrenaturales,* en cuanto son de un sujeto deleitable natural o sobrenatural, como es la delectación de la caridad en los viadores y bienaventurados. En ambos casos, la delectación puede ser fruto de la vida activa o de la contemplativa—pues la vida activa y contemplativa puede ser natural o sobrenatural—. Esta delectación espiritual, como ya se dijo, se denomina, propiamente hablando, gozo *(gaudium)* y fruición *(fruitio).*

La división *accidental o per accidens* es de doble género: de orden puramente psicológico y de orden puramente moral.

Psicológicamente hablando, la pasión se divide *per accidens,* por razón de la conformidad con la naturaleza específica del hombre que se deleita, en *normal* y *patológica.* Por razón del *tiempo* que dura la pasión, la delectación puede ser *morosa o diuturna* y *no morosa o momentánea.*

Moralmente considerada, la delectación se divide en *verdadera, buena, honesta* y *moderada,* que se da según las reglas de la recta razón; y en *falsa, mala, inhonesta* o *inmoderada* y *desenfrenada.*

La división completa que hemos hecho de la delectación puede expresarse esquemáticamente del modo siguiente:

DIVISION DE LA DELECTACION

I. *Esencial:*

A) Natural o corporal = simple delectación.

a) Fisiológica: del gusto, tacto (sexual), del olfato.

b) Psicológica: de la vista, del oído.

---

[2] *Rhet.* 1 c. 11 n.1

[3] M. Dufour ha traducido así al francés el texto aristotélico: «Le plaisir est un mouvement de l'âme d'une spèce déterminée et un retour total et sensible à l'état naturel» (ARISTÓTE, *Rhétorique,* texte établi et traduit par M. Dufour [París 1932] p. 119).

[4] 1-2 q.22 a.1.

[5] *De anima* c.7 n.2.

[6] *In Ethic.* 10 c.4 n.4.

[7] 2-2 q.123 a.8.

[8] 1-2 q.82 a.2; 2-2 q.118 a.6.

[9] *In Ethic.* 10 lect.3 n.1986.

[10] 2-2 q.123 a.8.

[11] 2-2 q.118 a.6.

[12] 1-2 q.31 a.5.

[13] *In Ethic.* 10 lect.3 n.1986.

[14] 2-2 q.118 a.6.

[15] Ibid.

B) No natural o espiritual, o inteligible = gozo, fruición.
   a) Pura: del orden natural y del orden sobrenatural.
   b) Mixta: inteligible y sensorial (o de los sentidos internos: imaginación, memoria, cogitativa).

II. *Accidental:*

A) Psicológica:
   a) Por razón de su conformidad con la naturaleza:
      1. Normal.
      2. Anormal o patológica.
   b) Por razón del tiempo de duración:
      1. Morosa o diuturna.
      2. Momentánea.

B) Moral:
   a) Verdadera, buena, honesta o moderada.
   b) Falsa, mala, deshonesta o inmoderada.

Nota Santo Tomás cómo la simple delectación corresponde a la simple concupiscencia, que es la concupiscencia natural [16]; cómo el gozo, a su vez, responde, propiamente hablando, al deseo o concupiscencia no natural o racional [17], pues del modo como es el movimiento, así es la quietud que le corresponde.

3. La comparación de las delectaciones puede ser triple: primera, de las delectaciones espirituales y corporales; segunda, de las delectaciones espirituales entre sí; tercera, de las delectaciones corporales entre sí.

La comparación de las delectaciones espirituales con las corporales se hará según los géneros, pues las delectaciones espirituales y corporales son dos géneros diversos que no pueden convenir sino analógicamente. Y la comparación—como también la división a la cual sigue—puede ser doble: una esencial, *quoad se;* otra accidental, *quoad nos.* En segundo lugar, como la delectación puede ser considerada tanto en su ser psicológico como en su ser moral, evidentemente la comparación de las delectaciones puede hacerse en estos dos órdenes.

Psicológicamente, es mayor esencialmente o *quoad se* la delectación espiritual que la delectación carnal, pero menor accidentalmente o *quoad nos.* Y esto porque el acto de la delectación que resulta de ella a modo de cierta dimanación es acto del conocimiento y acto del amor, ya que la delectación de modo eficiente es causada psicológicamente por el conocimiento y amor del bien deleitables, y tanto el conocimiento como el amor de las delectaciones espirituales son mayores que el de las delectaciones carnales. Porque, como dice San Agustín, «la mente humana existe sin los ojos de la carne, y los ojos de la carne sin la mente son ojos de una bestia; por tanto, ¿quién no querrá más ser hombre, aun ciego en la carne, que bestia que ve?» [18]. Además, consta directamente que es mayor el amor racional que el sensitivo, pues es esencialmente de un bien mayor, y más penetrativo en el amante, como ya se dijo al hablar de la mutua inhesión que es efecto del amor [19].

[16] 1-2 q.31 a.3c y ad 2.
[17] Ibid.
[18] *De Trin.* l.14 c.14 n.20.
[19] 1-2 q.28 a.2.

Ahora bien, *secundum quid* o *quoad nos,* la delectación carnal es mayor que la espiritual, porque nuestro conocimiento y nuestro amor empiezan por los sentidos; y, por lo tanto, primero conocemos y amamos las cosas deleitables corporales que las espirituales, y, por consiguiente, también nos deleitan primero; y lo que es primero es mayor en su orden. Además, porque material o extensivamente la delectación corporal es del alma y del cuerpo, es decir, psicológica y fisiológica, mientras que la delectación espiritual es, en cuanto a sí misma, de sólo el alma. Es también mayor intensivamente, no en sí misma, sino en su percepción o sensación, por razón de las tristezas corporales contrarias, de las cuales son como medicina, y por razón de la mejor disposición que el hombre tiene para recibir los deleites corporales que los espirituales.

Moralmente hablando, el deleite espiritual es mejor que el corporal, porque los deleites espirituales son en sí mismos sobrios y moderados, por ser conformes a la razón, que es la regla de los actos humanos, mientras que, por el contrario, los deleites corporales o carnales necesitan ser refrenados por la razón y, por lo mismo, son moderados sólo por participación. Además, el fin de los deleites espirituales es deleitar sin modo o medida, mientras que, por el contrario, los deleites carnales deben siempre tomarse a modo de medicina, esto es, con regla y medida y moderadamente.

4. Los deleites espirituales son naturales y sobrenaturales, y tanto unos como otros se refieren a la vida activa o a la contemplativa. De ahí que puedan compararse entre sí los deleites sobrenaturales de la vida activa y de la vida contemplativa, e igualmente los deleites naturales de una y otra vida.

Si comparamos los deleites sobrenaturales con los naturales, hemos de decir que los sobrenaturales son de un bien sobrenatural y siguen a su conocimiento y amor sobrenatural; los naturales, en cambio, son de un bien natural y resultan de un conocimiento y amor natural, es decir, de su posesión natural. Sobre esto se ha de concluir que *simpliciter* y *quoad se* es incomparablemente mayor el deleite sobrenatural que el natural, aunque *secundum quid* y *quoad nos,* en el estado de vida presente, sea más vívido en ocasiones el deleite natural. Los bienes sobrenaturales son bienes divinos, que exceden infinitamente a los bienes humanos, y el conocimiento y amor sobrenatural de un objeto es mucho más perfecto y permanente que todo conocimiento y amor natural, ya que tanto los excede cuanto superan la ciencia y el amor de Dios a la ciencia y el amor de los hombres. Por lo cual el gozo sobrenatural no entra en el hombre justo como el natural, sino más bien es el hombre quien entra en el gozo sobrenatural, según aquello: «Entra en el gozo de tu Señor» [20].

Pero en el estado de vida presente conocemos más y mejor las cosas naturales que las sobrenaturales, de modo que, por lo que a nosotros respecta, las cosas naturales se ordenan a las sobrenaturales como las sensibles a las inteligibles; y por esta razón los deleites sensitivos y corporales son, *quoad nos,* mayores y más vívidos que los espirituales.

5. Los *deleites de la vida activa* siguen a las operaciones de la vida activa, esto es, de las virtudes morales; los *deleites de la vida contemplativa* son aquellos que siguen a las operaciones de la vida contempla-

[20] Mt. 25,21.

tiva, es decir, de las virtudes intelectuales, y en primer lugar de la virtud de la sabiduría. Y consta que *per se* son mucho mayores los deleites que siguen a los actos de la vida contemplativa que de la vida activa, aunque *per accidens* y *quoad nos* en ocasiones sean estos últimos más vividos y vehementes. Con razón llama Aristóteles a los deleites especulativos «admirables, tanto en cuanto a su *pureza* como en cuanto a su *firmeza*. La pureza de tales deleites les viene de que son acerca de cosas inmateriales, y su firmeza, de que versan sobre cosas inmutables. El que se deleita en cosas materiales, incurre en una cierta impureza de afecto, por cuanto se ocupa de cosas exteriores, y el que se deleita en cosas mudables no puede tener un firme deleite, pues mudada o corrompida la cosa que producía el deleite, éste cesa y en ocasiones se convierte en tristeza» [21]. De ahí viene el dicho famoso, muchas veces repetido por Santo Tomás, de que es más deleitable y gozoso conocer pocas cosas e imperfectamente de las más altas y divinas que muchas y con certeza de las inferiores y humanas [22].

Sin embargo, en ocasiones los deleites de la vida activa son más vehementes y vívidos, por ser más connaturales, más frecuentes y universales, ya que pueden darse en todos los hombres, y cuanto una obra es más connatural, tanto más frecuente y fácilmente se hace y con mayor deleite, porque propio del hábito es obrar con deleite.

Lo que se ha dicho del deleite de la vida activa y contemplativa en el orden natural, proporcionalmente se ha de decir del deleite sobrenatural de la vida activa y contemplativa sobrenatural. *Simpliciter* y en absoluto, es mucho mayor la delectación de la vida contemplativa que el deleite de la vida activa. Pues el primero es un deleite acerca del mismo Dios, esto es, del fin, mientras el deleite de la vida activa es respecto de las criaturas, de los medios. Además, el deleite de la vida contemplativa sigue al ejercicio de las virtudes teológicas, principalmente de la caridad, y de los dones más altos del Espíritu Santo—entendimiento y sabiduría—, mientras el deleite de la vida activa sigue al ejercicio de las virtudes morales y dones correspondientes del Espíritu Santo—consejo y piedad—. Añádase que el deleite de la vida contemplativa no se acaba, sino que permanece eternamente como la misma vida contemplativa, mientras, por el contrario, el deleite de la vida activa cesa con la vida presente, como también la misma vida activa [23].

Sin embargo, la vida activa puede ser en ocasiones más deleitable que la contemplativa. Hay sujetos naturalmente más aptos para la vida activa que para la contemplativa, y, por tanto, se deleitan más en las obras que en la contemplación; además, los frutos de aquélla se ven más pronto que los frutos de ésta, y, por último, la mayor variedad de obras impide la monotonía, que suele ser costosa al hombre—mudable y variable—y que se encuentra en la vida contemplativa. Estas son las causas por qué son más los que se dedican a la vida activa que a la contemplativa, y por esto también los deleites de la vida activa se extienden a un mayor número de cosas [24].

6. Deleites carnales se denominan los que se consuman en una potencia orgánica, y resultan de la aprehensión sensitiva de un bien sen-

[21] *In Ethic.* 10 lect.10 n.2090-2091.
[22] *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.5 q.ª1 rat.4; *De anima* 1 n.5.
[23] Cf. 2-2 q.180 a.7; q.182 a.1.
[24] Cf. *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.5, q.ª3

sible amado y poseído. Estos deleites pueden seguir tanto a la aprehensión de los sentidos internos como a la de los externos. Su comparación mutua puede hacerse de dos maneras: una, *secundum quid*, es decir, según la parte propia de cada uno; otra, *simpliciter et absolute, quasi secundum totum sui*. En cuanto al primer modo de comparación, se ha de considerar que en tanto una cosa es deleitable en cuanto es amable al ser, porque el amor es causa del deleite. Y amamos el bien, que se divide en honesto, útil y deleitable. Aquí no hablamos del mismo bien deleitable, que causa la dilección por sí mismo, sino del amor de los otros bienes en cuanto tienen cierta conexión con el bien deleitable. Así, amamos los sentidos y sus percepciones por doble motivo: por razón de su honestidad, nobleza o conocimiento—lo que sólo se da en los hombres—, o por razón de su utilidad, vehemencia o naturalidad—que es común al hombre y a los animales.

Por tanto, si consideramos los deleites de los sentidos bajo la razón de honestidad o amabilidad, es claro que son mayores los deleites de los sentidos internos que los de los externos, porque son mejor y más cognoscitivos y más inmediatamente sirven al entendimiento, y por esta causa los estimamos más que a los externos, y entre ellos amamos más la cogitativa que la memoria, y ésta más que la imaginación. A su vez, entre los sentidos externos, el orden de primacía en el deleite es el siguiente: deleites de la vista, del oído, del olfato, del gusto y del tacto. Pues así se ordenan estos sentidos en la perfección del sentir y el conocer sensitivos [25].

Si consideramos los deleites de los sentidos por razón de la utilidad o naturalidad y vehemencia, el orden entre ellos es como sigue: deleites del tacto, gusto, olfato, oído y vista.

Sucede a veces que el cuerpo está, por una mala disposición congénita o adquirida, en cierto estado innatural o patológico, y por esta causa el hombre se deleita en cosas que, aunque contrarias de suyo a la naturaleza, le son connaturales por razón de su anormalidad [26].

7. Los deleites mixtos o compuestos son susceptibles de más y menos según su especie; no así, propiamente hablando, los deleites simples. Y la razón es porque el deleite simple o espiritual se da todo él a un mismo tiempo, y por eso no puede recibir más o menos en su especie, aunque pueda ser mayor o menor materialmente en cuanto a los individuos.

Algunos deleites pueden ser contrarios a otros. Así, los deleites espirituales pueden ser contrarios a los corporales, como los bienes espirituales pueden serlo a los meramente corporales. Los deleites carnales pueden ser también mutuamente contrarios, por lo mismo que son compuestos y constituídos de cosas contrarias: por lo cual, el que se deleita excesivamente en cualquiera de ellos suele padecer enfermedades. Los deleites corporales llevan consigo, cuando no están medidos, cierta consunción de la naturaleza. Los deleites espirituales contemplativos contrarían a los de la vida activa, como la quietud al movimiento. Juntamente y en grado igual o parecido no los pudieron tener sino los varones perfectísimos, en primer lugar Cristo Jesús.

Finalmente, los deleites de la vida contemplativa nunca son contra

[25] 1 q.78 a.3.
[26] Cf. *In Ethic.* 7 lect.14 n.1525

rios, ya que tienden a una misma cosa, que es el gozo de la Verdad. Y si los deleites espirituales y corporales se refieren a una misma cosa, de modo que los segundos se originen por redundancia de los primeros, como se dará en la bienaventuranza consumada de alma y cuerpo glorificado, no habrá entre ellos contrariedad alguna, sino estado perfecto en la suma de todos los bienes.

CUESTION 31

(In octo articulos divisa)

De delectatione secundum se

De la delectación considerada en sí misma

Debemos estudiar ahora la delectación y la tristeza. Sobre la delectación hemos de considerar cuatro cuestiones: primera, la delectación en sí misma; segunda, sus causas; tercera, sus efectos; cuarta, su bondad y malicia.

Acerca de la delectación en sí misma se han de examinar ocho puntos:

Primero: si la delectación es una pasión.

Segundo: si tiene lugar en el tiempo.

Tercero: si difiere del gozo.

Cuarto: si reside en el apetito intelectivo.

Quinto: de la comparación de las delectaciones del apetito superior con la del inferior.

Sexto: de la comparación de las delectaciones sensitivas entre sí.

Séptimo: si se da alguna delectación no natural.

Octavo: si puede una delectación ser contraria a otra.

Deinde considerandum est de delectatione et tristitia (cf. q.26 introd.). Circa delectationem vero consideranda sunt quatuor: primo, de ipsa delectatione secundum se; secundo, de causis delectationis (q.32); tertio, de effectibus eius (q.33); quarto, de bonitate et malitia ipsius (q.34).

Circa primo quaeruntur octo.

Primo: utrum delectatio sit passio.

Secundo: utrum sit in tempore.

Tertio: utrum differat a gaudio.

Quarto: utrum sit in appetitu intellectivo.

Quinto: de comparatione delectationum superioris appetitus, ad delectationem inferioris.

Sexto: de comparatione delectationum sensitivarum ad invicem.

Septimo: utrum sit aliqua delectatio non naturalis.

Octavo: utrum delectatio possit esse contraria delectationi.

ARTICULO 1

Utrum delectatio sit passio [a]

Si la delectación es una pasión

Ad primum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit passio.

1. Damascenus enim, in II libro [1], distinguit operationem a passione, dicens quod "operatio est motus qui est secundum naturam, passio vero est motus contra naturam". Sed delectatio est operatio, ut Philosophus dicit, in VII [2] et X [3] "Ethic.". Ergo delectatio non est passio.

2. Praeterea, "pati est moveri", ut dicitur in III "Physic." [4]. Sed delectatio non consistit in moveri, sed in motum esse, causatur enim delectatio ex bono iam adepto. Ergo delectatio non est passio.

3. Praeterea, delectatio consistit in quadam perfectione delectati: "perficit" enim "operationem", ut dicitur in X "Ethic." [5]. Sed perfici non est pati vel alterari, ut dicitur in VII "Physic." [6] et in II "De anima" [7]. Ergo delectatio non est passio.

Sed contra est quod Augustinus, in IX [8] et XIV [9] "De civ. Dei", ponit delectationem, sive gaudium vel laetitiam, inter alias passiones animae.

Respondeo dicendum quod motus appetitus sensitivi proprie passio nominatur, sicut supra dictum est (q.22 a.3). Affectio autem quaecumque ex apprehensione sensitiva procedens, est motus appetitus sensitivi. Hoc autem necesse et competere delectationi. Nam, sicut Philosophus dicit in I "Rethoric." [10], "delectatio est

Dificultades. Parece que la delectación no es pasión.

1. San Juan Damasceno distingue la operación y la pasión, diciendo que "la operación es un movimiento según la naturaleza, y la pasión un movimiento contrario a ésta". Pero la delectación es una operación, como dice el Filósofo. Luego la delectación no es pasión.

2. "Padecer es ser movido", dice el Filósofo. Pero la delectación no consiste en ser movido, sino en haberlo sido, pues proviene del goce del bien ya conseguido. Luego la delectación no es pasión.

3. La delectación consiste en cierta perfección del sujeto que se deleita, pues "perfecciona su operación", como dice el Filósofo. Pero ser perfeccionado no es padecer o sufrir alteración, según también dice Aristóteles. Luego la delectación no es pasión.

Por otra parte, San Agustín coloca la delectación, goce o alegría entre las demás pasiones del alma.

Respuesta. El movimiento del apetito sensitivo se denomina propiamente pasión, según lo expuesto. Mas toda afección procedente de la aprehensión sensitiva es un movimiento del apetito sensitivo. Ahora bien, esto compete necesariamente a la delectación; porque, como se expresa el Filósofo, "la delectación es

---

[a] Infra q.35 a.1; *Sent.* 4 d.49 q.3 a.1 q.1.

[1] *De fide orth.* c.22: MG 94,941.
[2] C.12 n.3 (BK 1153a10); S.TH., lect.12.
[3] C.5 n.6 (BK 1175b33); S.TH., lect.8.
[4] C.3 n.2 (BK 202a25); S.TH., lect.5.
[5] C.4 n.6.8 (BK 1174b23; b31); S.TH., lect.6.7
[6] C.3 n.4 (BK 246b2); S.TH., lect.5.
[7] C.5 n.5 (BK 417b2); S.TH., lect.11.
[8] C.5: ML 41,260.
[9] C.8: ML 41,422.
[10] C.11 n.1 (BK 1369b33).

un movimiento del alma y un constituirse a la vez total y sensible en la naturaleza existente".

Para comprender esto, debemos considerar que, así como acontece en las cosas naturales que algunas consiguen sus naturales perfecciones, lo propio sucede en los animales; y, aun cuando el ser movido a la perfección no se verifique de una manera enteramente simultánea, sin embargo, el alcanzar la perfección natural sí se realiza del todo simultáneamente. La diferencia que en esto existe entre los animales y las otras cosas naturales consiste en que éstas, cuando están establecidas en lo que les conviene según su naturaleza, no lo sienten, y los animales sí; y este sentir causa en el apetito sensitivo un cierto movimiento del alma, que es la delectación. Así, pues, al decirse que la delectación es "movimiento del alma" establecemos el género. Por las palabras "constitución en la naturaleza existente", es decir, en lo que existe en la naturaleza de la cosa, se fija la causa de la delectación, que es la presencia del bien connatural; y cuando se dice "toda a un tiempo", se manifiesta que la constitución no debe entenderse en cuanto que está para constituirse, sino en cuanto ya está constituída a modo de término en el movimiento, porque la delectación no es generación, como supuso Platón, sino más bien consiste en el hecho consumado, como dice el Filósofo. Y por la palabra "sensible" se excluyen las perfecciones de los seres sin sensibilidad, en los cuales no se da delectación. Es, pues, evidente que la delectación, como movimiento en el apetito animal y consecuencia de la aprehensión del sentido, es una pasión del alma.

quidam motus animae, et constitutio simul tota et sensibilis in naturam existentem".

Ad cuius intellectum, considerandum est quod, sicut contingit in rebus naturalibus aliqua consequi suas perfectiones naturales, ita hoc contingit in animalibus. Et quamvis moveri ad perfectionem non sit totum simul, tamen consequi naturalem perfectionem est totum simul. Haec autem est differentia inter animalia et alias res naturales, quod aliae res naturales, quando constituuntur in id quod convenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt: sed animalia hoc sentiunt. Et ex isto sensu causatur quidam motus animae in appetitu sensitivo: et iste motus est delectatio. Per hoc ergo quod dicitur quod delectatio est "motus animae", ponitur in genere. Per hoc autem quod dicitur "constitutio in existentem naturam", idest in id quod existit in natura rei, ponitur causa delectationis, scilicet praesentia connaturalis boni. Per hoc autem quod dicitur "simul tota", ostendit quod constitutio non debet accipi prout est in constitui, sed prout est in constitutum esse, quasi in termino motus: non enim delectatio est generatio, ut Plato posuit [11], sed magis consistit in factum esse, ut dicitur in VII "Ethic." [12]. Per hoc autem quod dicitur "sensibilis", excluduntur perfectiones rerum insensibilium, in quibus non est delectatio.—Sic ergo patet quod, cum delectatio sit motus in appetitu animali consequens apprehensionem sensus, delectatio est passio animae.

Soluciones. 1. La operación connatural no impedida es la perfección segunda, como la califica el Filósofo.

Ad primum ergo dicendum quod operatio connaturalis non impedita, est perfectio secunda, ut

[11] In *Philebo* c.32.33.
[12] C.12 n.3 (BK 1153a12); S.TH., lect.12.
[13] C.1 n.5 (BK 1212q10-1222); S.TH., lect.1

habetur in II "De anima" [13]. Et ideo, quando constituitur res in propria operatione connaturali et non impedita, sequitur delectatio, quae consistit in perfectum esse, ut dictum est (in c). Sic ergo cum dicitur quod delectatio est operatio, non est praedicatio per essentiam, sed per causam.

Ad secundum dicendum quod in animali duplex motus considerari potest: unus secundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum, alius secundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem. Licet ergo in eo qui iam consecutus est bonum in quo delectatur, cesset motus executionis, quo tenditur ad finem; non tamen cessat motus appetitivae partis, quae, sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quaedam appetitus, considerata praesentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit; tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cuius delectatio motus quidam est.

Ad tertium dicendum quod quamvis nomen passionis magis proprie conveniat passionibus corruptivis et in malum tendentibus, sicut sunt aegritudines corporales, et tristitia et timor in anima; tamen etiam in bonum ordinantur aliquae passiones, ut supra dictum est (q.23 a.1.4). Et secundum hoc delectatio dicitur passio.

Y, por lo tanto, cuando las cosas se constituyen en su propia operación connatural y no impedida, se sigue la delectación, que consiste en el estado perfecto alcanzado, según lo dicho. Así, pues, cuando se dice que la delectación es una operación, no se dice por su esencia, sino por su causa.

2. En el animal se pueden considerar dos clases de movimientos: uno, en cuanto a la tendencia al fin, que es propio del apetito; otro, en cuanto a la ejecución, que es propio de la operación exterior. Por tanto, aunque en aquel que ya ha conseguido el bien en que se deleita cese el movimiento de ejecución por el cual se dirige a su fin, sin embargo, no cesa el movimiento de la parte apetitiva, la cual, como antes deseaba lo que no tenía, así después se deleita en lo poseído.

Y si bien la delectación es cierta quietud del apetito en consideración a la presencia del bien que le satisface, no obstante permanece todavía en el apetito la inmutación producida por lo apetecible, razón por la cual la delectación es un movimiento.

3. Aun cuando el nombre de pasión conviene más propiamente a las pasiones corruptivas y que tienden al mal, como son las enfermedades corporales y la tristeza y temor en el alma, algunas, no obstante, se ordenan al bien, como más arriba se ha dicho, y en este concepto se dice que la delectación es una pasión.

ARTICULO 2

Utrum delectatio sit in tempore *

Si la delectación tiene lugar en el tiempo

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod delectatio sit in tempore.

1. "Delectatio" enim "est motus quidam", ut in I Rhetoric."

Dificultades. Parece que la delectación existe en el tiempo.

1. "La delectación es un cierto movimiento", como dice el Filósofo;

* *Sent.* 4 d.49 q.3 a.1 q.3; *De verit.* q.8 a.14 ad .

y todo movimiento se verifica en el tiempo. Luego también la delectación.

2. Se dice una cosa duradera o morosa por razón del tiempo. Pero algunas delectaciones se dicen morosas. Luego la delectación tiene lugar en el tiempo.

3. Las pasiones del alma son todas de un mismo género. Pero algunas pasiones del alma tienen lugar en el tiempo. Luego también la delectación.

Por otra parte, dice el Filósofo: "Nadie recibirá delectación según tiempo alguno".

Respuesta. Una cosa puede existir en el tiempo de dos modos: o por sí misma o por otra cosa y como accidentalmente. Porque, siendo el tiempo la numeración de las cosas sucesivas, aquellas se dicen existir en el tiempo por sí mismas cuya naturaleza implica sucesión o algo propio de ella, como el movimiento, la quietud, el lenguaje y otras semejantes. Por razón de otra cosa y no por sí misma se dicen existir en tiempo aquellas cosas que no implican sucesión alguna, pero dependen de algo sucesivo: como el ser hombre no implica por su naturaleza sucesión, puesto que no es movimiento, sino término de movimiento o mutación, es decir, término de su generación; mas, como el ser humano está sujeto a causas variables, en este concepto ser hombre se realiza en el tiempo.

Así, pues, debemos decir que la delectación por sí misma no tiene lugar en tiempo, porque se cifra en la posesión del bien ya obtenido, que es como el término del movimiento. Pero si ese bien poseído está sujeto a algún cambio, la delectación tendrá lugar accidentalmente en el tiempo. Si es inmutable en absoluto, la delectación ni se verificará en el tiempo en cuanto a sí misma ni accidentalmente.

(nt.10) Philosophus dicit. Sed motus omnis est in tempore. Ergo delectatio est in tempore.

2. Praeterea, diuturnum, vel morosum, dicitur aliquid secundum tempus. Sed aliquae delectationes dicuntur morosae. Ergo delectatio est in tempore.

3. Praeterea, passiones animae sunt unius generis. Sed aliquae passiones animae sunt in tempore. Ergo et delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in X "Ethic." [14], quod "secundum nullum tempus accipiet quis delectationem".

Respondeo dicendum quod aliquid contingit esse in tempore dupliciter: uno modo, secundum se; alio modo, per aliud, et quasi per accidens. Quia enim tempus est numerus successivorum, illa secundum se dicuntur esse in tempore, de quorum ratione est successio, vel aliquid ad successionem pertinens: sicut motus, quies, locutio, et alia huiusmodi. Secundum aliud vero, et non per se, dicuntur esse in tempore illa de quorum ratione non est aliqua successio, sed tamen alicui successivo subiacent. Sicut esse hominem de sui ratione non habet successionem, non enim est motus, sed terminus motus vel mutationis, scilicet generationis ipsius: sed quia humanum esse subiacet causis transmutabilibus, secundum hoc esse hominem est in tempore.

Sic igitur dicendum est quod delectatio secundum se quidem non est in tempore: est enim delectatio in bono iam adepto, quod est quasi terminus motus. Sed si illud bonum adeptum transmutationi subiaceat, erit delectatio per accidens in tempore. Si autem sit omnino intransmutabile, delectatio non erit in tempore nec per se, nec per accidens.

[14] C.4 n.1 (Bk 1174a17); S.Th., lect.5

Ad primum ergo dicendum quod sicut dicitur in III "De anima" [15], motus dupliciter dicitur. Uno modo, qui est "actus imperfecti", scilicet "existentis in potentia, inquantum huiusmodi": et talis motus est successivus, et in tempore. Alius autem motus est "actus perfecti", idest "existentis in actu"; sicut intelligere, sentire et velle et huiusmodi, et etiam delectari. Et huiusmodi motus non est successivus, nec per se in tempore.

Ad secundum dicendum quod delectatio dicitur diuturna vel morosa, secundum quod per accidens est in tempore.

Ad tertium dicendum quod aliae passiones non habent pro obiecto bonum adeptum, sicut delectatio. Unde plus habent de ratione motus imperfecti, quam delectatio. Et per consequens magis delectationi convenit non esse in tempore.

Soluciones. 1. Como dice el Filósofo, hay dos clases de movimiento: uno, "como acto del ser imperfecto", es decir, "existente en potencia y bajo tal concepto", y este movimiento es sucesivo y se da en el tiempo; otro, "como acto de un ser perfecto", esto es, "existente en acto", como el entender, sentir y querer y otros semejantes, y también deleitarse. Y este movimiento no es sucesivo ni se da por sí mismo en el tiempo.

2. La delectación se dice morosa o duradera en cuanto tiene lugar accidentalmente en el tiempo.

3. Las otras pasiones no tienen por objeto, como la delectación, el bien conseguido; de ahí que participen más del movimiento imperfecto que la delectación. Y por lo mismo es más propio de la delectación el no tener lugar en el tiempo.

ARTICULO 3

Utrum delectatio differat a gaudio [*]

Si la delectación difiere del gozo

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gaudium sit omnino idem quod delectatio.

1. Passiones enim animae differunt secundum obiecta. Sed idem est obiectum gaudii et delectationis, scilicet bonum adeptum. Ergo gaudium est omnino idem quod delectatio.

2. Praeterea, unus motus non terminatur ad duos terminos. Sed idem est motus qui terminatur ad gaudium et delectationem, scilicet concupiscentia. Ergo delectatio et gaudium sunt omnino idem.

3. Praeterea, si gaudium est aliud a delectatione, videtur quod, pari ratione, et laetitia et exultatio et iucunditas significent ali-

Dificultades. Parece que el gozo es absolutamente idéntico a la delectación.

1. Las pasiones del alma difieren según sus objetos. Pero uno mismo es el objeto del gozo y de la delectación, a saber, el bien conseguido. Luego el gozo y la delectación son completamente idénticos.

2. Un solo movimiento no concluye en dos términos. Pero uno mismo es el movimiento que termina en el gozo y la delectación, a saber, la concupiscencia. Luego la delectación y el gozo son absolutamente idénticos.

3. Si el gozo es cosa distinta de la delectación, parece que, por la misma razón, la alegría, el regocijo y el júbilo significarán algo distinto

[*] Infra q.35 a.2; *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; d.27 q.1 a.2 ad 3; 4 d.49 q.3 a.1 q.4; *De verit.* q.26 a.4 ad 5; *Cont. Gent.* 1,90.

[15] C.7 n.1 (Bk 431a6); S.Th., lect.13.

de la delectación, y, por lo tanto, serán pasiones diversas; lo cual parece ser falso. Luego el gozo no se diferencia de la delectación.

Por otra parte, no atribuímos el gozo a los animales, y sí la delectación. Luego el gozo no es lo mismo que la delectación.

Respuesta. El gozo, según dice Avicena, "es una especie de la delectación". En efecto, es de observar que, como hay unas concupiscencias naturales y otras no naturales y acompañadas de razón, conforme se ha dicho, así también hay delectaciones naturales y otras no naturales que se dan con un acto de la razón. O bien, como San Juan Damasceno y San Gregorio Niceno dicen, "unas corporales y otras animales", lo que viene a ser lo mismo. Nos deleitamos, ya en las cosas que naturalmente deseamos, al lograrlas, ya en las que deseamos racionalmente. Pero el nombre de gozo no se aplica sino a la delectación que sigue al acto de la razón; por eso no atribuímos el gozo a los animales, sino le damos sólo el nombre de delectación. Además, todo lo que deseamos conforme a la naturaleza, podemos también desearlo con delectación racional, mas no viceversa. Así, puede haber gozo en los seres racionales con respecto a todo aquello de que hay delectación, aunque no siempre lo haya, pues a veces se siente una delectación corporal de la que, sin embargo, no se goza según la razón. Esto hace evidente que la delectación abarca más que el gozo.

Soluciones. 1. Siendo el objeto del apetito animal el bien aprehendido, la diversidad de aprehensión pertenece de algún modo a la diversidad del objeto; y así las delectaciones animales, que se llaman también gozos, se distinguen de las corporales, que solamente se denominan delectaciones, de igual modo que antes se dijo acerca de las concupiscencias.

2. Diferencia similar se encuentra también entre las concupiscencias; de tal modo que la delectación corresponde a la concupiscencia, y el gozo al deseo, que parece pertenecer más bien a la concupiscencia animal. Y así, según la diferencia del movimiento, es también la diferencia en el reposo.

3. Los otros nombres que se dan a la delectación se establecen por razón de sus efectos: así se dice "alegría" por la dilatación del corazón, cual si se dijese "amplitud"; "regocijo", por las señales exteriores de la delectación interior, que se manifiesta exteriormente por cuanto el gozo interior salta al exterior; y el "júbilo" recibe esta denominación de ciertos especiales indicios o efectos de la alegría. Y, sin embargo, todos estos nombres parecen propios del gozo, pues no los aplicamos sino a las naturalezas racionales.

quid aliud a delectatione: et sic erunt omnes diversae passiones. Quod videtur esse falsum. Non ergo gaudium differt a delectatione.

Sed contra est quod in brutis animalibus non dicimus gaudium. Sed in eis dicimus delectationem. Non ergo est idem gaudium et delectatio.

Respondeo dicendum quod gaudium, ut Avicenna dicit in libro suo "De anima" [16], **est quaedam species delectationis. Est enim considerandum quod, sicut sunt quaedam concupiscentiae naturales, quaedam autem non naturales, sed consequuntur rationem, ut supra dictum est (q.30 a.3); ita etiam delectationum quaedam sunt naturales, et quaedam non naturales, quae sunt cum ratione. Vel, sicut Damascenus** [17] **et Gregorius Nyssenus** [18] **dicunt, "quaedam sunt corporales, quaedam animales": quod in idem redit. Delectamur enim et in his quae naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes; et in his quae concupiscimus secundum rationem. Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quae consequitur rationem: unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis. Omne autem quod concupiscimus secundum naturam, possumus etiam cum delectatione rationis concupiscere: sed non e converso. Unde de omnibus de quibus est delectatio, potest etiam esse gaudium in habentibus rationem. Quamvis non semper de omnibus sit gaudium: quandoque enim aliquis sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem. Et secundum hoc, patet quod delectatio est in plus quam gaudium.**

Ad primum ergo dicendum quod, cum obiectum appetitus animalis sit bonum apprehensum, diversitas apprehensionis pertinet quodammodo ad diversitatem obiecti. Et sic delectationes animales, quae dicuntur etiam gaudia, distinguuntur a delectationibus, corporalibus, quae dicuntur solum delectationes: sicut et de concupiscentiis supra dictum est (q.30 a.3 ad 2).

Ad secundum dicendum quod similis differentia invenitur etiam in concupiscentiis: ita quod delectatio respondeat concupiscentiae, et gaudium respondeat desiderio, quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animalem. Et sic secundum differentiam motus, est etiam differentia quietis.

Ad tertium dicendum quod alia nomina ad delectationem pertinentia, sunt imposita ab effectibus delectationis: nam "laetitia" imponitur a dilatatione cordis, ac si diceretur "latitia" [19]**; "exultatio" vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quae apparent exterius inquantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora: "iucunditas" vero dicitur a quibusdam specialibus laetitiae signis vel effectibus. Et tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium: non enim utimur eis nisi in naturis rationalibus.**

ARTICULO 4

Utrum delectatio sit in appetitu intellectivo [a]

Si hay delectación en el apetito intelectivo

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit in appetitu intellectivo.

1. Dicit enim Philosophus, in I "Rhetoric." [20]**, quod "delectatio est motus quidam sensibilis". Sed motus sensibilis non est in parte intellectiva. Ergo delectatio non est in parte intellectiva.**

2. Praeterea, delectatio est passio quaedam. Sed omnis pas-

Dificultades. Parece que no hay delectación en el apetito intelectivo.

1. Dice el Filósofo que "la delectación es un cierto movimiento sensible". Pero el movimiento sensible no se da en la parte intelectiva. Luego tampoco la delectación.

2. La delectación es una pasión, y toda pasión reside en el apetito sen-

---

[16] P.4 c.5.
[17] *De fide orth.* l.2 c.13: MG 94,929.
[18] NEMESIUS *De nat. hom.* c.18: MG 40,677.

[a] Infra q.35 a.1; *Sent.* 1 d.45 a.1; 4 d.49 q.3 a.1 q.1 c.2.
[19] ISIDORUS, *Etymol.* l.10 c.1: MG 82,380-81.
[20] C.11 n.1 (BK 1369b33).

sitivo; luego la delectación no existe sino en el apetito sensitivo.

3. La delectación nos es común con los animales. Luego no existe sino en la parte que nos es común con ellos.

Por otra parte, se dice en un salmo: "Ten tu deleite en el Señor". Pero a Dios no puede llegarse con el apetito sensitivo, sino solamente con el intelectivo. Luego la delectación puede darse en el apetito intelectivo.

Respuesta. Según se ha dicho, a la aprehensión de la razón sigue una cierta delectación. Mas en la aprehensión de la razón no sólo se conmueve el apetito sensitivo por su aplicación a algo particular, sino también el apetito intelectivo o voluntad. Y, según esto, en el apetito intelectivo o voluntad hay una delectación que se denomina gozo, mas no delectación corporal.

La diferencia en la delectación de estos dos apetitos está en que la delectación del apetito sensible se verifica con alguna alteración corporal; mas la del apetito intelectivo no es otra cosa que un simple movimiento de la voluntad. En este sentido dice San Agustín que "el deseo y la alegría no son otra cosa que la voluntad en la consecución de las cosas que queremos".

Soluciones. 1. En esa definición del Filósofo, la palabra "sensible" se toma en sentido amplio por cualquier aprehensión, pues el mismo Aristóteles dice que "se da delectación en todos los sentidos, como igualmente en el entendimiento y la especulación". O puede decirse que lo que define es la delectación del apetito sensitivo.

2. La delectación, propiamente hablando, tiene carácter de pasión cuando está acompañada de alguna

sio est in appetitu sensitivo. Ergo delectatio non est nisi in appetitu sensitivo.

3. Praeterea, delectatio est communis nobis et brutis. Ergo non est nisi in parte quae nobis et brutis communis est.

Sed contra est quod in Ps. 36,4 dicitur: "Delectare in Domino". Sed ad Deum non potest extendi appetitus sensitivus, sed solum intellectivus. Ergo delectatio potest esse in appetitu intellectivo.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.3), delectatio quaedam sequitur apprehensionem rationis. Ad apprehensionem autem rationis, non solum commovetur appetitus sensitivus, per applicationem ad aliquid particulare; sed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas. Et secundum hoc, in appetitu intellectivo, sive in voluntate, est delectatio quae dicitur gaudium, non autem delectatio corporalis.

Hoc tamen interest inter delectationem utriusque appetitus, quod delectatio appetitus sensibilis est cum aliqua transmutatione corporali: delectatio autem appetitus intellectivi nihil aliud est quam simplex motus voluntatis. Et secundum hoc Augustinus dicit, in XIV "De civ. Dei" [21], quod "cupiditas et laetitia non est aliud quam voluntas in eorum consensione quae volumus".

Ad primum ergo dicendum quod in illa definitione Philosophi, "sensibile" ponitur communiter pro quacumque apprehensione. Dicit enim Philosophus in X "Ethic." [22], quod "secundum omnem sensum est delectatio; similiter autem et secundum intellectum et speculationem". — Vel potest dici quod ipse definit delectationem appetitus sensitivi

Ad secundum dicendum quod delectatio habet rationem passionis, proprie loquendo, inquantum

[21] C.6: ML 41,409.
[22] C.4 n.5 (BK 1174b20); S.TH., lect.5.

est cum aliqua transmutatione corporali. Et sic non est in appetitu intellectivo, sed secundum simplicem motum: sic enim etiam est in Deo et in angelis. Unde dicit Philosophus, in VII "Ethic." [23], quod "Deus una simplici operatione gaudet". Et Dionysius dicit, in fine "Cael. hier." [24], quod "angeli non sunt susceptibiles nostrae passibilis delectationis, sed congaudent Deo secundum incorruptionis laetitiam".

Ad tertium dicendum quod in nobis non solum est delectatio in qua communicamus cum brutis, sed etiam in qua communicamus cum angelis. Unde ibidem Dionysius dicit quod "sancti homines multoties fiunt in participatione delectationum angelicarum". Et ita in nobis est delectatio non solum in appetitu sensitivo, in quo communicamus cum brutis; sed etiam in appetitu intellectivo, in quo communicamus cum angelis.

transmutación corporal, y de este modo no existe en el apetito intelectivo. Sólo se da en él como un simple movimiento; y así se encuentra también en Dios y en los ángeles. Por lo cual dice el Filósofo que "Dios goza con una sola y simple operación"; y Dionisio, que "los ángeles no son susceptibles de nuestra delectación pasible, sino que se congratulan con Dios mediante una alegría de incorrupción".

3. En nosotros hay no sólo una delectación que nos es común con los brutos, sino también la que nos es común con los ángeles. Por lo cual también Dionisio dice que "los hombres santos, muchas veces, son hechos partícipes de las delectaciones angélicas". De modo que la delectación existe en nosotros no solamente en el apetito sensitivo, que nos es común con los brutos, sino también en el apetito intelectivo, común a nosotros y a los ángeles.

ARTICULO 5

Utrum delectationes corporales et sensibiles sint maiores delectationibus spiritualibus et intelligibilibus *

Si las delectaciones corporales y sensibles son mayores que las espirituales e inteligibles

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod delectationes corporales et sensibiles sint maiores delectationibus spiritualibus intelligibilibus.

1. Omnes enim aliquam delectationem sequuntur, secundum Philosophum, in X "Ethic." [25]. Sed plures sequuntur delectationes sensibiles, quam delectationes spirituales intelligibiles. Ergo delectationes corporales sunt maiores.

2. Praeterea, magnitudo causae ex effectu cognoscitur. Sed delectationes corporales habent for-

Dificultades. Parece que las delectaciones corporales y sensibles son mayores que las espirituales e inteligibles.

1. Todos persiguen alguna delectación, según el Filósofo; pero son muchos más los que persiguen las delectaciones sensibles que las espirituales inteligibles. Luego las delectaciones corporales son más fuertes.

2. La magnitud de una causa se conoce por su efecto. Pero las delectaciones corporales producen efectos

* Infra q.35 a.1; *Sent.* 1 d.45 a.1; 4 d.49 q.3 a.1 q.1.2

[23] C.14 n.8 (BK 1154b26); S.TH., lect.14.
[24] C.15 § 9: MG 3,340.
[25] C.2 n.1 (BK 1172b10); c.4 n.10 (BK 1175a10); S.TH., lect.2.6

más fuertes, "puesto que modifican el cuerpo y en algunos dan origen a locuras", como dice el Filósofo. Luego las delectaciones corporales son mayores.

3. Las delectaciones corporales se deben atemperar y refrenar a causa de su vehemencia, mientras que no conviene moderar las espirituales. Luego las delectaciones corporales son mayores.

Por otra parte, en un salmo se dice: "¡Cuán dulces son a mi paladar tus preceptos, más que la miel para mi boca!" Y el Filósofo: "La más grande delectación es la que proviene del ejercicio de la sabiduría".

Respuesta. Según ya se ha dicho, la delectación proviene de la unión conocida o sentida con la cosa conveniente. Mas debe observarse que las operaciones del alma, y en especial del alma sensitiva e intelectiva, como entender, sentir, querer y similares, no pasando a la materia exterior, son actos o perfecciones del operante, mientras que las acciones que terminan en la materia exterior son más bien acciones y perfecciones de la materia transformada, por cuanto el movimiento es "el acto de lo movido por el que mueve". Así, pues, dichas acciones del alma sensitiva e intelectiva son ellas mismas un bien del agente, y son también conocidas por el sentido y el entendimiento. Razón por la cual surge de ellas la delectación, y no sólo de sus objetos.

Si, pues, se comparan las delectaciones inteligibles con las sensibles en cuanto al deleite en las acciones mismas, como en el caso del conocimiento del sentido y en el del entendimiento, no hay duda que son mucho mayores la delectaciones inteligibles que las sensibles; pues mucho más se deleita el hombre en conocer algo con el entendimiento que en cognoscerlo por los sentidos, puesto que el conocimiento intelectual es más perfecto, y también nos es más conocido a causa de que reflexiona más sobre un acto que los sentidos. El conocimiento intelectual es asimismo más amado, porque ninguno hay que no quiera carecer primero de la vista corporal que de la intelectual, de la que están privadas las bestias y los dementes, según se expresa San Agustín.

Pero, aun comparadas en sí mismas, las delectaciones inteligibles espirituales son mayores que las sensibles corporales. Lo cual se prueba considerando las tres cosas que se requieren para la delectación, a saber: el bien que se une, aquel a quien se une y la unión misma. Pues el bien espiritual es mayor que el corporal y es más amado; de lo que es señal el que los hombres se abstengan de los más intensos deleites corporales por no perder su honor, que es un bien inteligible. Igualmente, la parte intelectiva es mucho más noble y más cognoscitiva que la parte sensitiva.—Y la unión del bien espiritual con el entendimiento es también más íntima, más perfecta y más firme. Es más íntima, porque el sentido se concreta a los accidentes exteriores de las cosas, al paso que el entendimiento penetra hasta su esencia, por ser el objeto del entendimiento "lo que la cosa es en sí misma". Es más perfecta, porque a la unión de lo sensible con el sentido va unido el movimiento, que es acto imperfecto; por cuya razón las delectaciones sensibles no se producen en un acto simultáneo, sino que hay en ellas algo que está sucediendo ya y algo que se espera ha de consumarse, como se nota en la delectación de los manjares y en las venéreas, en tanto que las inteligibles se realizan sin movimiento y, por lo mismo, en un acto simultáneo. Es también más firme, porque los objetos deleitables corporales son corruptibles y

tiores effectus: "transmutant enim corpus, et quibusdam insanias faciunt", ut dicitur in VII "Ethic." [26]. Ergo delectationes corporales sunt fortiores.

3. Praeterea, delectationes corporales oportet temperare et refraenare, propter earum vehementiam. Sed delectationes spirituales non oportet refraenare. Ergo delectationes corporales sunt maiores.

Sed contra est quod dicitur in Ps. 118,103: "Quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo". Et Philosophus dicit, in X "Ethic." [27], quod "maxima delectatio est quae est secundum operationem sapientiae".

Respondeo dicendum quod, sicut iam (a.1) dictum est, delectatio provenit ex coniunctione convenientis quae sentitur vel cognoscitur. In operibus autem animae, praecipue sensitivae et intellectivae, est hoc considerandum, quod, cum non transeant in materiam exteriorem, sunt actus vel perfectiones operantis, scilicet intelligere, sentire, velle, et huiusmodi: nam actiones quae transeunt in exteriorem materiam, magis sunt actiones et perfectiones materiae transmutatae; motus enim est "actus mobilis a movente". Sic igitur praedictae actiones animae sensitivae et intellectivae, et ipsae sunt quoddam bonum operantis, et sunt etiam cognitae per sensum vel intellectum. Unde etiam ex ipsis consurgit delectatio, et non solum ex eorum obiectis.

Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus, secundum quod delectamur in ipsis actionibus, puta in cognitione sensus et in cognitione intellectus; non est dubium quod multo sunt maiores delectationes intelligibiles quam sensibiles. Multo enim magis delectatur homo de hoc quod cognoscit aliquid intelligendo quam de hoc quod cognoscit aliquid

[26] C.3 n.7 (Bk 1147a16); S.Th., lect.3.
[27] C.7 n.3 (Bk 1177a25); S.Th., lect.10

sentiendo. Quia intellectualis cognitio et perfectior est: et etiam magis cognoscitur, quia intellectus magis reflectitur supra actum suum quam sensus. Est etiam cognitio intellectiva magis dilecta: nullus enim est qui non magis vellet carere visu corporali quam visu intellectuali, eo modo quo bestiae vel stulti carent, sicut Augustinus dicit, in libro "De civ. Dei" [28].

Sed si comparentur delectationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus, sic, secundum se et simpliciter loquendo, delectationes spirituales sunt maiores. Et hoc apparet secundum tria quae requiruntur ad delectationem: scilicet bonum coniunctum, et id cui coniungitur, et ipsa coniunctio. Nam ipsum bonum spirituale est malus quam corporale bonum; et est magis dilectum. Cuius signum est quod homines etiam a maximis corporalibus voluptatibus abstinent, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. — Similiter etiam ipsa pars intellectiva est multo nobilior, et magis cognoscitiva, quam pars sensitiva.—Coniunctio etiam utriusque est magis intima, et magis perfecta, et magis firma. Intimior quidem est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei: intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam; obiectum enim intellectus est "quod quid est". Perfectior autem est, quia coniunctioni sensibilis ad sensum adiungitur motus, qui est actus imperfectus: unde et delectationes sensibiles non sunt totae simul, sed in eis aliquid pertransit, et aliquid expectatur consummandum, ut patet in delectatione ciborum et venereorum. Sed intelligibilia sunt absque motu: unde delectationes tales sunt totae simul. Est etiam firmior: quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia et cito deficiunt; bona vero spiritualia sunt incorruptibilia.

Sed quoad nos, delectationes corporales sunt magis vehemen-

[28] *De Trin.* l.14 c.14: ML 42,1051.

cesan presto, mientras que los bienes espirituales son incorruptibles.

Sin embargo, en lo referente a nosotros, las delectaciones corporales son más vehementes por tres razones. La primera, porque las cosas sensibles nos son más conocidas que las inteligibles. —La segunda, porque, siendo las delectaciones sensibles pasiones del apetito sensitivo, se producen con alguna transformación corporal, lo que no sucede en las delectaciones espirituales, a no ser por cierta redundancia del apetito superior en el inferior.—La tercera, porque las delectaciones corporales se apetecen como una medicina contra los defectos o molestias corporales que dan origen a la tristeza. Por lo que las delectaciones corporales que sobrevienen a estas tristezas se sienten más y, en consecuencia, se reciben mejor que las delectaciones espirituales, que no tienen tristezas contrarias, como después se dirá.

Soluciones. 1. La mayoría persigue las delectaciones corporales porque los bienes sensibles son más y por mayor número conocidos, y también porque los hombres necesitan de las delectaciones como de medicina contra múltiples dolores y tristezas; y, como muchos de ellos no pueden alcanzar las delectaciones espirituales, que son propias de los virtuosos, es lógico que se inclinen a las corporales.

2. La transmutación del cuerpo proviene más bien de las delectaciones corporales, en cuanto son pasiones del apetito sensitivo.

3. Las delectaciones corporales afectan a la parte sensitiva, que es regulada por la razón; y de aquí la necesidad de ser moderadas y refrenadas por ésta. Pero las delectaciones espirituales son propias de la mente, que es la regla misma, y por esto son por sí mismas sobrias y moderadas.

tes, propter tria. Primo, quia sensibilia sunt magis nota, quoad nos, quam intelligibilia.—Secundo etiam, quia delectationes sensibiles, cum sint passiones sensitivi appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali. Quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quandam redundantiam a superiori appetitu in inferiorem.—Tertio, quia delectationes corporales appetuntur ut medicinae quaedam contra corporales defectus vel molestias, ex quibus tristitiae quaedam consequuntur. Unde delectationes corporales, tristitiis huiusmodi supervenientes, magis sentiuntur, et per consequens magis acceptantur, quam delectationes spirituales quae non habent tristitias contrarias, ut infra (q.35 a.5) dicetur.

Ad primum ergo dicendum quod ideo plures sequuntur delectationes corporales, quia bona sensibilia sunt magis et pluribus nota. Et etiam quia homines indigent delectationibus ut medicinis contra multiplices dolores et tristitias: et cum plures hominum non possint attingere ad delectationes spirituales, quae sunt propriae virtuosorum, consequens est quod declinent ad corporales.

Ad secundum dicendum quod transmutatio corporis magis contingit ex delectationibus corporalibus, inquantum sunt passiones appetitus sensitivi.

Ad tertium dicendum quod delectationes corporales sunt secumdum partem sensitivam, quae regulatur ratione: et ideo indigent temperari et refraenari per rationem. Sed delectationes spirituales sunt secundum mentem, quae est ipsa regula: unde sunt secundum seipsas sobriae et moderatae.

ARTICULO 6

Utrum delectationes tactus sint maiores delectationibus quae sunt secundum alios sensus [a]

Si las delectaciones del tacto son mayores que las delectaciones de los otros sentidos

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod delectationes quae sunt secundum tactum, non sint maiores delectationibus quae sunt secundum alios sensus.

1. Illa enim delectatio videtur esse maxima, qua exclusa, omne gaudium cessat. Sed talis est delectatio quae est secundum visum: dicitur enim Tob. 5,12: "Quale gaudium erit mihi, qui in tenebris sedeo, et lumen caeli non video?" Ergo delectatio quae est per visum, est maxima inter sensibiles delectationes.

2. Praeterea, "unicuique fit delectabile illud quod amat", ut Philosophus dicit, in I "Rhetoric." [29]. Sed "inter alios sensus maxime diligitur visus" [30]. Ergo delectatio quae est secundum visum, est maxima.

3. Praeterea, principium amicitiae delectabilis maxime est visio. Sed causa talis amicitiae est delectatio. Ergo secundum visum videtur esse maxime delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic." [31], quod maximae delectationes sunt secundum tactum.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est [32], unumquodque, inquantum amatur, efficitur delectabile. Sensus autem, ut dicitur in principio "Metaphys." (l.c. nt.30), propter duo diliguntur: scilicet propter cognitionem, et propter utilitatem. Unde et

Dificultades. Parece que las delectaciones procedentes del tacto no son mayores que las que provienen de los otros sentidos.

1. Parece ser la mayor aquella delectación que, excluída, hace cesar todo gozo. Pero tal delectación es la originada por la vista, pues se dice en la Sagrada Escritura: "¿Qué gozo puedo tener yo, que estoy en tinieblas y no veo la luz del cielo?" Luego la delectación procedente de la vista es la mayor entre las delectaciones sensibles.

2. "A cada uno le resulta deleitable aquello que ama", dice el Filósofo. Pero entre todos los sentidos se ama más al de la vista. Luego la delectación que de ella proviene es la mayor.

3. El principio de la amistad deleitable es principalmente la visión. Pero la causa de tal amistad es la delectación. Luego la mayor delectación parece ser la que proviene de la vista.

Por otra parte, dice el Filósofo que las mayores delectaciones son las del tacto.

Respuesta. Según ya se ha dicho, cada cosa, en cuanto es amada, se hace deleitable. Pero los sentidos, como dice el Filósofo, son amados por dos motivos, a saber: por causa del conocimiento y por razón de la utilidad. Y por eso, bajo uno y otro

[a] 2-2 q.141 a.4; *Sent.* 4 d.49 q.3 a.5 q.ª2; *De malo* q.14 a.4 ad 1.

[29] C.11 n.2 (BK 1370b19); *Ethic.* 1 c.8 n.10 (BK 1099a8); S.TH., lect.13.
[30] *Metaph.* 1 c.1 n.1 (BK 980a21); S.TH., lect.1.
[31] C.10 n.9 (BK 1118a33); S.TH., lect.1.
[32] Q.25 a.2 ad 1; q.27 a.4 ad 1.

aspecto la delectación proviene de los sentidos. Mas, porque aprehender el conocimiento mismo como un cierto bien es propio del hombre, síguese que las primeras delectaciones de los sentidos, que son las que se refieren al conocimiento, son propias de los hombres, al paso que las delectaciones de los sentidos en cuanto se aman por su utilidad son comunes a todos los animales.

Si, pues, hablamos de la delectación de los sentidos por razón del conocimiento, es evidente que de la vista surge mayor delectación que de cualquier otro sentido.—En cambio, si hablamos de la delectación de los sentidos en razón de la utilidad, entonces la mayor delectación está en el tacto; porque la utilidad de las cosas sensibles se considera por orden a la conservación de la naturaleza animal, y a esta utilidad conducen más de cerca las cosas sensibles referentes al tacto, como conocedor que es de lo que concurre a la subsistencia del animal, como lo cálido y lo frío, lo húmedo y lo seco y cosas semejantes. Por lo cual, bajo este aspecto, las delectaciones del tacto son mayores, como más próximas al fin. Y por eso también aun los animales, que no tienen delectación sensible sino por razón de la utilidad, no se deleitan por los otros sentidos sino en orden a lo sensible al tacto; "pues ni los perros gozan con el olor de las liebres ni el león con el mugido del buey, sino comiéndolos", según dice el Filósofo.

Siendo, pues, la delectación del tacto la mayor por razón de la utilidad, como lo es la de la vista en razón del conocimiento, quienquiera que las compare hallará que la delectación del tacto, en cuanto se halla comprendida dentro de los límites de la delectación sensible, es mayor en absoluto que la de la vista; porque es claro que lo natural en cada ser es lo más poderoso, y de este modo a las delectaciones del tacto

utroque modo contingit esse delectationem secundum sensum. Sed quia apprehendere ipsam cognitionem tanquam bonum quoddam, proprium est hominis; ideo primae delectationes sensuum, quae scilicet sunt secundum cognitionem, sunt propriae hominum: delectationes autem sensuum inquantum diliguntur propter utilitatem, sunt communes omnibus animalibus.

Si igitur loquamur de delectatione sensus quae est ratione cognitionis, manifestum est quod secundum visum est maior delectatio quam secundum aliquem aliud sensum.—Si autem loquamur de delectatione sensus quae est ratione utilitatis, sic maxima delectatio est secundum tactum. Utilitas enim sensibilium attenditur secundum ordinem ad conservationem naturae animalis. Ad hanc autem utilitatem propinquius se habent sensibilia tactus: est enim tactus cognoscitivus eorum ex quibus consistit animal, scilicet calidi et frigidi, et huiusmodi. Unde secundum hoc, delectationes quae sunt secundum tactum, sunt maiores, quasi fini propinquiores. Et propter hoc etiam, alia animalia, quae non habent delectationem secundum sensum nisi ratione utilitatis, non delectantur secundum alios sensus, nisi in ordine ad sensibilia tactus: "neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione; neque leo voce bovis, sed comestione", ut dicitur in III "Ethic." [22].

Cum igitur delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visus ratione cognitionis; si quis utramque comparare velit, inveniet simpliciter delectationem tactus esse maiorem delectatione visus, secundum quod sistit infra limites sensibilis delectationis. Quia manifestum est quod id quod est naturale in unoquoque, est potentissimum. Huiusmodi autem delectationes tactus sunt ad quas ordinantur concupiscentiae naturales, sicut cibi, et venerea, et huiusmodi.—Sed si consideremus delectationes

[22] C. 10, n.7 (Bk. 1118a18); S.Th., lect.19.

visus, secundum quod visus deservit intellectui; sic delectationes visus erunt potiores, ea ratione qua et intelligibiles delectationes sunt potiores sensibilibus.

Ad primum ergo dicendum quod gaudium, sicut supra (a.3) dictum est, significat animalem delectationem: et haec maxime pertinet ad visum. Sed delectatio naturalis maxime pertinet ad tactum.

Ad secundum dicendum quod visus maxime diligitur "propter cognitionem, eo quod multas rerum differentias nobis ostendit", ut ibidem dicitur (cf. nt.30).

Ad tertium dicendum quod alio modo delectatio est causa amoris carnalis, et alio modo visio. Nam delectatio, et maxime quae est secundum tactum, est causa amicitiae delectabilis per modum finis: visio autem est causa sicut unde est principium motus, inquantum per visum amabilis imprimitur species rei, quae allicit ad amandum et ad concupiscendum eius delectationem.

se ordenan las concupiscencias naturales, como son las de la comida, venéreas y semejantes.—Pero, si consideramos las delectaciones de la vista en cuanto ésta sirve al entendimiento, entonces son más intensas, por la misma razón que las delectaciones intelectuales lo son más que las sensibles.

Soluciones. 1. El gozo, según antes se ha dicho, significa la delectación animal, y ésta pertenece principalmente a la vista. En cambio, la delectación natural corresponde principalmente al tacto.

2. Se estima más la vista "por razón del conocimiento, porque nos muestra muchas diferencias de las cosas", según el mismo Filósofo dice.

3. La delectación es causa del amor carnal de diverso modo que la vista. Pues la delectación, y principalmente la del tacto, es causa de la amistad deleitable a modo de fin, mientras que la vista es causa como de donde procede el principio del movimiento, en cuanto por la vista se imprime la imagen del objeto amable que induce a amarlo y a desear su delectación.

ARTICULO 7

Utrum aliqua delectatio sit non naturalis

Si hay alguna delectación no natural

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod nulla delectatio sit innaturalis.

1. Delectatio enim in affectibus animae proportionatur quieti in corporibus. Sed appetitus corporis naturalis non quiescit nisi in loco connaturali. Ergo nec quies appetitus animalis, quae est delectatio, potest esse nisi in aliquo connaturali. Nulla ergo delectatio est non naturalis.

2. Praeterea, illud quod est contra naturam, est violentum. Sed "omne violentum est contris-

Dificultades. Parece no haber delectación alguna no natural.

1. La delectación en los afectos del alma es proporcionada al reposo en los corporales. Pero el apetito natural del cuerpo no reposa sino en lugar a él connatural. Luego tampoco la quietud del apetito animal, que es la delectación, puede existir sino en algo connatural. Por consiguiente, ninguna delectación hay no natural.

2. Lo contrario a la naturaleza es lo violento, y "todo lo violento contrista", como dice el Filósofo. Luego

nada de lo que es contra la naturaleza puede ser deleitable.

3. Sentirse constituído en la propia naturaleza causa delectación, según consta de la definición del Filósofo antes aducida. Pero es natural a cada cosa ser constituída en su naturaleza, porque el movimiento natural es el que se ordena al término natural. Luego toda delectación es natural.

Por otra parte, dice el Filósofo que ciertas delectaciones son "enfermizas y contra la naturaleza".

Respuesta. Se dice natural lo que es conforme a la naturaleza, según se expresa el Filósofo. Mas la naturaleza del hombre puede tomarse en dos sentidos. Primero, en cuanto que el entendimiento y la razón constituyen lo principal de la naturaleza del hombre, pues por ella es constituído en su especie; y en este sentido pueden llamarse naturales las delectaciones de los hombres cifradas en aquello que les conviene según la razón; de modo que es natural al hombre deleitarse en la contemplación de la verdad y en los actos de las virtudes.—En un segundo sentido, puede considerarse la naturaleza en el hombre en cuanto contrapuesta a la razón; es decir, en lo que es común al hombre y a los otros animales, y especialmente lo que no obedece a la razón. Y en este sentido, las cosas que pertenecen a la conservación del cuerpo, ya individualmente, como la comida, bebida, lecho y semejantes; ya en cuanto a la especie, como el uso de los placeres venéreos, se dicen deleitables al hombre naturalmente.

Mas entre estas dos clases de delectaciones sucede que algunas son no naturales hablando en absoluto, pero connaturales bajo algún aspecto; porque acontece corromperse en algún individuo alguno de los principios naturales de la especie, y hacerse así accidentalmente natural a él lo que es contra la naturaleza de la especie, como es natural al agua caliente el calentar. Y así también sucede que lo que es contrario a la naturaleza del hombre, ya en cuanto a la razón, ya en cuanto a la conservación del cuerpo, se hace connatural a un hombre determinado a causa de alguna corrupción de la naturaleza existente en él. Corrupción ésta o por parte del cuerpo (bien por enfermedad, de manera que a los que padecen fiebre lo dulce les parece amargo, y al contrario; bien a causa de una mala complexión, al modo que algunos se deleitan comiendo tierra, carbón o cosas semejantes) o también por parte del alma, como hay quienes por costumbre se deleitan en comer hombres, o en el comercio carnal con bestias o con varones, o en cosas similares, que no son conformes a la naturaleza humana.

Y así quedan también resueltas las dificultades.

tans", ut dicitur in V "Methaphys." [34]**. Ergo nihil quod est contra naturam, potest esse delectabile.**

3. Praeterea, constitui in propriam naturam, cum sentitur, causat delectationem, ut patet ex definitione Philosophi supra (a.1) posita. Sed constitui in naturam, unicuique est naturale: quia motus naturalis est qui est ad terminum naturalem. Ergo omnis delectatio est naturalis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VII "Ethic." [35]**, quod quaedam delectationes sunt "aegritudinales et contra naturam".**

Respondeo dicendum quod naturale dicitur quod est secundum naturam, ut dicitur in II "Physic." [36]**. Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo, prout intellectus et ratio est potissime hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur. Et secundum hoc, naturales delectationes hominum dici possunt quae sunt in eo quod convenit homini secundum rationem: sicut delectari in contemplatione veritatis, et in actibus virtutum, est naturale homini.—Allo modo potest sumi natura in homine secundum quod condividitur rationi: id scilicet quod est commune homini et aliis, praecipue quod rationi non obedit. Et secundum hoc, ea quae pertinent ad conservationem corporis, vel secundum individuum, ut cibus, potus, lectus, et huiusmodi, vel secundum speciem, sicut venereorum usus, dicuntur homini delectabilia naturaliter.**

Secundum utrasque autem delectationes, contingit aliquas esse innaturales, simpliciter loquendo, sed connaturales secundum quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei; et sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic individuo; sicut huic aquae calefactae est naturale quod calefaciat. Ita igitur contingit quod id quod est contra naturam hominis, vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale, propter aliquam corruptionem naturae in eo existentem. Quae quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis, sive ex aegritudine, sicut febricitantibus dulcia videntur amara et e converso; sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terrae vel carbonum, vel aliquorum huiusmodi: vel etiam ex parte animae, sicut propter consuetudinem aliqui delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum aut masculorum, aut aliorum huiusmodi, quae non sunt secundum naturam humanam.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

[34] L.4 c.5 n.2 (Bk 1015a28); S.Th., l.5 lect.6.
[35] C.5 n.1.3 (Bk 1148b18; b27); c.6 n.6 (Bk 1149b29); S.Th., lect.5.6.
[36] C.1 n.5 (Bk 192b35); S.Th., lect.1.

ARTICULO 8

Utrum delectatio possit esse delectationi contraria

Si puede una delectación ser contraria a otra

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod delectationi non sit delectatio contraria.

1. Passiones enim animae speciem et contrarietatem recipiunt secundum obiecta. Obiectum autem delectationis est bonum. Cum igitur bonum non sit contrarium bono, sed "bonum malo contrarietur, et malum malo", ut dicitur in "Praedicamentis" [37]**, videtur quod delectatio non sit contraria delectationi.**

2. Praeterea, uni unum est contrarium, ut probatur in X "Me-

Dificultades. Parece que no hay delectación contraria a otra.

1. Las pasiones del alma reciben la especie y oposición de su objeto, y el objeto de la delectación es el bien. No siendo, por tanto, el bien contrario al bien, sino que "el bien contraría al mal y el mal al bien", como dice el Filósofo, parece que una delectación no ha de ser contraria a otra.

2. Una cosa es sólo contraria a otra, como prueba el Filósofo. Pero

[37] C 8 n.22.23 (Bk 13b36).

a la delectación es contraria la tristeza. Luego a la delectación no es contraria la delectación.

3. Si a una delectación es contraria otra, esto no proviene sino de la contrariedad de los objetos en los cuales uno se deleita. Pero esta diferencia es material, y la contrariedad establece diferencia formal, como dice el Filósofo. Luego no hay contrariedad entre una delectación y otra.

Por otra parte, las cosas que dentro de un mismo género mutuamente se impiden son contrarias, como dice el Filósofo. Pero ciertas delectaciones mutuamente se impiden, según dice el mismo Aristóteles. Luego algunas delectaciones son entre sí contrarias.

Respuesta. Según queda dicho, la delectación en las afecciones del alma es lo que el reposo en los cuerpos naturales. Y se dice que dos modos de reposo son contrarios cuando se hallan en términos opuestos, como "el reposo que está en alto al que está en bajo". De donde también resulte en las afecciones del alma que dos delectaciones sean contrarias.

Soluciones. 1. La frase del Filósofo debe entenderse del bien y del mal en las virtudes y vicios, por cuanto se dan dos vicios contrarios, pero no una virtud contraria a otra. Pero, en otros órdenes de cosas, nada impide que dos cosas buenas sean contrarias entre sí, como lo cálido y lo frío, de las cuales una es buena para el fuego y otra para el agua. Y de este modo, una delectación puede ser contraria a otra. Mas esto no puede hallarse en el bien de la virtud, porque éste no se establece sino

taphys". [38]. **Sed delectationi contraria est tristitia. Non ergo delectationi contraria est delectatio.**

3. Praeterea, si delectationi contraria est delectatio, hoc non est nisi propter contrarietatem eorum in quibus aliquis delectatur. Sed haec differentia est materialis: contrarietas autem est differentia secundum formam, ut dicitur in X "Metaphys". [39]. Ergo contrarietas non est delectationis ad delectationem.

Sed contra, ea quae se impediunt, in eodem genere existentia, secundum Philosophum [40], sunt contraria. Sed quaedam delectationes se invicem impediunt, ut dicitur in X "Ethic." [41]. Ergo aliquae delectationes sunt contrariae.

Respondeo dicendum quod delectatio in affectionibus animae, sicut dictum est [42], proportionatur quieti in corporibus naturalibus. Dicuntur autem duae quietes esse contrariae, quae sunt in contrariis terminis; sicut "quies quae est sursum, et quae est deorsum", ut dicitur V "Physic." [43]. Unde et contingit in affectibus animae duas delectationes esse contrarias

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Philosophi est intelligendum secundum quod bonum et malum accipitur in virtutibus et vitiis: nam inveniuntur duo contraria vitia, non autem invenitur virtus contraria virtuti. In aliis autem nil prohibet duo bona esse ad invicem contraria: sicut calidum et frigidum, quorum unum est bonum igni, alterum aquae. Et per hunc modum delectatio potest esse delectationi contraria. Sed hoc in bono virtutis esse non potest: quia bonum virtutis non accipitur nisi per

[38] L.9 c.4 n.4 (Bk 1055a19); S.Th., l.10 lect.4.
[39] Ibid. n.1 (Bk 1055a3).
[40] *Physic.* 8 c.8 n.1 (Bk 262a11); S.Th., lect.16; *Metaphys.* 9 c.4 n.5 (Bk 1055a27); S.Th., lect.5.
[41] C.5 n.4 (Bk 1175b1); S.Th., lect.7
[42] Q.23 a.4.
[43] C.6 n.8 (Bk 230b18); S.Th., lect.10

convenientiam ad aliquid unum, scilicet rationem.

Ad secundum dicendum quod delectatio se habet in affectibus animae, sicut quies naturalis in corporibus: est enim in aliquo convenienti et quasi connaturali. Tristitia autem se habet sicut quies violenta: tristabile enim repugnat appetitui animali, sicut locus quietis violentae appetitui naturali. Quieti autem naturali opponitur et quies violenta eiusdem corporis, et quies naturalis alterius, ut dicitur in V "Physic." [44]. Unde delectationi opponitur et delectatio et tristitia.

Ad tertium dicendum quod ea in quibus delectamur, cum sint obiecta delectationis, non solum faciunt differentiam materialem, sed etiam formalem, si sit diversa ratio delectabilitatis. Diversa enim ratio obiecti diversificat speciem actus vel passionis, ut ex supradictis patet (q.23 a.1.4; q.30 a.2).

por la conveniencia con algo único, que es la razón.

2. La delectación viene a ser en las afecciones del alma lo que el reposo natural en los cuerpos, pues consiste en alguna cosa conveniente y como connatural. La tristeza, en cambio, es como un reposo violento, pues lo triste repugna al apetito animal, como el lugar de reposo violento al apetito natural. Ahora bien, al apetito natural se opone, ya el reposo violento del mismo cuerpo, ya el reposo natural de otro. Por eso a la delectación se opone tanto la delectación como la tristeza.

3. Las cosas en que nos deleitamos, como objetos que son de la delectación, no solamente constituyen diferencia material, sino también formal si ofrecen diversa razón de deleite; pues la razón diversa del objeto diversifica la especie del acto o de la pasión, como quedó demostrado anteriormente.

[44] C.6 n.8.12 (Bk 230b18; 231a13); S. Th., lect.10.

INTRODUCCION A LA CUESTION 32

DE LA CAUSA DE LA DELECTACION

Santo Tomás trata de las causas de la delectación en esta cuestión de la *Suma* y en el comentario a las *Sentencias* [1]. Cuando escribió las *Sentencias* (1256), aún no conocía la *Retórica* [2] de Aristóteles, donde el Filósofo trata ex profeso del deleite y sus causas, sino sólo la *Etica a Nicómaco* y la *Psicología* de Avicena, que, como buen médico, se extiende en lo relativo a la fisiología del deleite.

Santo Tomás en las *Sentencias*, conforme al doble elemento cuasi formal y cuasi material, distribuye las causas de la delectación en causas psicológicas y fisiológicas. Las primeras son causas *per se* del deleite actual, y las segundas son sólo causas del deleite *potencial*, o, más bien, de la disposición al deleite actual. Incluye en el primer grupo las señaladas por Aristóteles en la *Etica*, y en el segundo las que traía Avicena.

Mientras escribía la *Suma Teológica*, Santo Tomás conoció la *Retórica* de Aristóteles, donde se expone de un modo descriptivo, copioso y con repeticiones las causas objetivas de la delectación, enumerándose hasta veinticuatro, de manera un tanto difusa y poco precisa, dada la índole de la obra, escrita más para persuadir que para enseñar. Se requería, por tanto, una nueva elaboración y coordinación, según las exigencias propias de la materia que se había de tratar; y esto es lo que hizo el santo Doctor en este lugar, reduciendo a sistema todo aquello que se encontraba disperso y desordenado en Aristóteles, dejando ahora de lado a Avicena.

El orden de los artículos de esta cuestión no aparece fácilmente. Juan de Santo Tomás y antes Cayetano y Conrado Koellin lo establecen de distintos modos. Aquí nos basta, sin meternos en la exposición y comparación del orden propuesto por cada uno de ellos, establecerlo de la siguiente sencilla manera. La causa de la delectación puede ser doble: inmediata o perceptiva, de la cual habla Santo Tomás en los seis primeros artículos; y mediata, remota o dispositiva, de la cual trata en los dos últimos.

1. La causa propia e inmediata de la delectación es la operación perfecta no impedida. El santo Doctor la llama en el principio del artículo causa *propia* y *primera*, es decir, máxima y no por otra; en las *Sentencias* la llama la *sola* causa [3].

La fórmula que Santo Tomás trae en el *sed contra* es de Aristóteles [4], que define la delectación genéticamente, diciendo que es «una operación connatural no impedida».

Una vez aclarado este punto, fácilmente se deduce que para la delectación se requieren tres elementos: el bien conveniente o connatural al que se deleita, la consecución de este bien por el delectante, o conjunción real con él, y el conocimiento de este bien y de su posesión. Estos tres elementos *primo et per se* concurren en toda operación perfecta no impedida.

[1] *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.2.
[2] *Rhet.* 1 c.11.
[3] *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.2.
[4] *In Ethic.* 7 c.12 n.3.

Ciertamente, la operación perfecta no impedida constituye un bien conveniente o connatural, pues «lo último y perfectísimo que hay en cada cosa es su operación; de donde toda forma inherente se compara a la operación del mismo modo que la potencia al acto, por lo cual la forma se dice acto primero, como la ciencia; y la operación acto segundo, como el considerar» [5]. La operación, por lo tanto, no impedida, sino expedita, es el sumo bien y perfección del operante en cuanto tal; la operación es su fin, por aquello de que cada cosa es por su operación; y si alguna vez los fines obran, como en las operaciones transeúntes, no son fines formalmente, a no ser en cuanto caen bajo las operaciones y en cuanto que se refieren a otras operaciones inminentes como a un fin ulterior [6]. Además, la delectación es algo vital e inmanente, y por lo tanto operación deleitable.

De igual modo, la consecución o posesión del bien conveniente se hace formalmente por una operación posesiva de él, pues «tener una cosa no es sino usar de ella, o al menos poder usar de ella, y esto se consigue mediante una operación» [7].

La percepción o conocimiento, tanto del bien conveniente como de su posesión, consiste en una operación perfecta y no impedida, porque, como dice el santo Doctor, «nuestro ser y nuestro vivir y todos los actos propios están como *descansando* en nosotros, y la sola operación existe en nosotros como *in fieri;* en la misma operación percibimos tanto nuestro ser como nuestro vivir, y de ahí que en el obrar nos deleitamos, como en el vivir y sentir y actos semejantes, en los cuales se indica de algún modo nuestro ser y vivir» [8].

Sin embargo, *per accidens*, la operación es laboriosa, en cuanto que lleva consigo fatiga, sobre todo en las obras corporales, donde, propiamente hablando, no hay hábitos que puedan hacer la operación fácil y perfecta; además, como los órganos corporales poseen una virtud limitada, ésta se consuma con la operación, lo que es causa de la fatiga. En las obras intelectuales, por razón de la cooperación instrumental de los órganos, también se siente fatiga, como claramente demuestra la experiencia.

Por esta razón, el ocio y la quietud y el juego y otras distracciones son deleitables *per accidens*, «en cuanto quitan el cansancio que causa el trabajo» [9].

La causa de la delectación *humana*, especialmente de la carnal, es la mutación, es decir, cierta actividad connatural y proporcional a la naturaleza humana, porque el bien que es connatural al hombre exige una mutación, ya que este bien, por ser físico, es esencialmente mudable y no puede alcanzar su perfección sino por un movimiento. Por parte del hombre mismo, el bien connatural exige cierta mutación, porque tanto en lo que se refiere al cuerpo como al alma, y a los sentidos como al entendimiento y a los afectos, el hombre es mudable; por eso unos bie-

[5] *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.2.
[6] 1-2 q.32 a.1 ad 2.
[7] Ibid., ad 1.
[8] *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.2.
[9] 1-2 q.32 a.1 ad 3.

nes son convenientes a los niños, otros a los adolescentes o a los ancianos; unos a las mujeres y otros a los hombres, etc.

Finalmente, la percepción del bien connatural ha de darse con mutación, ya que nuestros sentidos no pueden percibirlo todo él a un tiempo, y nuestra razón naturalmente es móvil y discursiva. Por lo cual no podemos sufrir la monotonía y amamos cierta variedad. Sin embargo, las cosas a las que el hombre se acostumbra son también causa de deleite, ya que la costumbre llega a constituir como una segunda naturaleza; y por eso dice Santo Tomás que «de una misma causa connatural nace la costumbre deleitable y el movimiento» [10].

2. Parcial e imperfectamente, otras pasiones del concupiscible, como el amor y el deseo, la esperanza y la memoria, son causas de delectación. El amor, porque realiza la unión o connaturalidad del amante en el amado, y goza con el bien de la persona amada [11]; el deseo, en cuanto aumenta el amor y la sed del bien deleitable; la esperanza también es causa de la delectación, «en cuanto que implica una certeza fiducial de la presencia real del bien delectante, que no implican ni el amor ni la concupiscencia» [12], y por lo mismo aumenta el amor y el deseo y de algún modo hace presente la cosa amada y esperada; finalmente, la memoria causa el deleite, en cuanto que el bien pasado lo hace de nuevo como presente intencionalmente, aunque con menos rigor que la esperanza, ya que por la memoria no se puede alcanzar el bien que deleita, como ocurre con la esperanza.

También la tristeza es *per accidens* causa de la delectación, en cuanto que trae el recuerdo de la delectación pretérita o el conocimiento de la cosa amada, de cuya ausencia uno se entristece; y pensar en el bien amado es causa de delectación. Además, la tristeza moderada, a modo de penitencia, fomenta la esperanza de la condonación y de la amistad de Dios, y por eso los apóstoles «iban gozosos a presencia del tribunal, porque habían sido encontrados dignos de padecer contumelia por el nombre de Cristo» [13]. También la tristeza pasada y recordada produce deleite, pues carecer de un mal que se padeció es un cierto bien; y en este sentido se dice que los mártires tendrán un gozo accidental, a causa de la lucha y dolores que sufrieron por Cristo.

3. Por último, el obrar sobre otros es también causa de deleite. El influjo sobre otros podemos ejercerlo de muy diversos modos: beneficiándolos, arguyendo contra sus errores, venciéndolos en lucha o perjudicándolos de alguna manera [14]. Beneficiar a otros es causa de deleite, porque la beneficencia es acto de amor, y el amor juzga el bien del amigo como propio, y, por consiguiente, el bienhechor se deleita en el bien que produce como en un bien propio. En cuanto a los otros modos de obrar, como son el vencer, argüir y castigar, pueden ser causa de delectación por dos motivos: uno, en cuanto son un beneficio, por lo mismo que suprimimos el mal de otro venciéndole y castigándole, y suprimir el mal de otro por medio de nuestra obra es beneficiarle. Además, e. argüir y corregir es propio de superiores, y mientras la acción nos hace sentirnos superiores, nos es causa de deleite. El vencer a otro es también naturalmente deleitable, «en cuanto por ello se produce en el hombre la estimación de la propia excelencia, y por eso todos los juegos en los que hay contienda que pueda ser seguida de victoria son deleitables en grado máximo y universalmente, en cuanto que en todas las

[10] Ibid., a.2 ad 3.
[11] 2-2 q.2 a.1.
[12] 1-2 q.32 a.3 ad 3.
[13] Act. 5,41.
[14] 1-2 q.32 a.6 ad 3.

contiendas hay esperanza de victoria» [15]. Airarse y castigar también son causa de delectación, en cuanto que borran la aparente inferioridad por la ofensa inferida y llevan consigo esperanza de librarse de esta inferioridad mediante el castigo que se puede infligir al ofensor.

En conclusión, beneficiar a otro es *per se* causa de la delectación; pero perjudicarle no es *per se* deleitable, «a no ser en cuanto parece pertenecer al bien propio» [16], que es lo que más amamos y en lo que encontramos mayor deleite.

4. La causa mediata o dispositiva de la delectación es doble: una, por parte del objeto deleitable, y otra, por razón del sujeto que se deleita. De la primera podemos decir que, propiamente hablando, la causa mediata de la delectación es la semejanza del delectante y lo deleitable; *per accidens*, en cambio, puede ser causa de fastidio o abominación. La razón de lo primero es porque la semejanza, como ya dijimos, es causa del amor y éste va seguido de la delectación. Sin embargo, *per accidens*, la semejanza puede ser causa de fastidio, tanto por el exceso de acción en lo semejante—especialmente cuando se trata de bienes corporales—como por contrariedad directa respecto del bien propio que máximamente se apetece; en este sentido se dice que «el alfarero odia a' alfarero».

Por parte del sujeto que se deleita, la causa mediata del deleite es doble: psicológica—que es la admiración—y fisiológica—que es el temperamento y la disposición personal—. La admiración es causa de deleite, porque la investigación de su objeto, que es lo raro y lo nuevo, nos es connatural en cuanto racionales y, por lo tanto, deleitable. La disposición orgánica congénita o adquirida del sujeto es causa dispositiva de la delectación. Mayor aptitud para la delectación tienen los temperamentos sanguíneos que los melancólicos; sin embargo, éstos suelen desear más vehementemente los deleites corporales, como mitigación de sus tristezas. Los niños y los jóvenes buscan mayormente los deleites corporales, tanto por la necesidad de sus naturalezas cuanto por la impotencia para alcanzar los deleites puramente espirituales, que sólo se dan en los sabios y virtuosos. Los que padecen tristeza desean los deleites que son semejantes no precisamente a la tristeza, sino a la indigencia, que es la potencia de deleitarse [17]. En una palabra, podemos decir que aquellos hombres y edades en los cuales la vida sensitiva está aún poco dominada son fáciles para los deleites y tristezas corporales, ya que son muy mudables en cuanto a la imaginación y al efecto; por el contrario, los hombres y edades en los que la razón y voluntad dominan son más difíciles para ellos, y fáciles, en cambio, para los deleites y tristezas espirituales.

[15] Ibid.
[16] Ibid.
[17] 1-2 q.32 a.7 ad 2; *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.2; cf. *In Ethic.* 7 lect.14 n.1549-1552

CUESTION 32

(In octo articulos divisa)

De causa delectationis

De la causa de la delectación

Corresponde ahora tratar de la causa de la delectación. Acerca de esto se han de averiguar ocho cosas:

Primera: si la operación es la causa propia de la delectación.

Segunda: si el movimiento es causa de delectación.

Tercera: si lo son la esperanza y la memoria.

Cuarta: si lo es la tristeza.

Quinta: si las acciones de otros son para nosotros causa de delectación.

Sexta: si hacer bien a otro es causa de delectación.

Séptima: si la semejanza es causa de deleite.

Octava: si es igualmente causa de deleite la admiración.

Deinde considerandum est de causis delectationis (cf. q.31 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum operatio sit causa propria delectationis.

Secundo: utrum motus sit causa delectationis.

Tertio: utrum spes et memoria.

Quarto: utrum tristitia.

Quinto: utrum actiones aliorum sint nobis delectationis causa.

Sexto: utrum benefacere alteri sit causa delectationis.

Septimo: utrum similitudo sit causa delectationis.

Octavo: utrum admiratio sit causa delectationis.

ARTICULO 1

Utrum operatio sit causa propria delectationis *

Si la operación es la causa propia de la delectación

Dificultades. Parece que la operación no es causa propia y primera de la delectación.

1. Según dice el Filósofo, "deleitarse consiste en que el sentido padezca algo", toda vez que para la delectación se requiere el conocimiento, según se ha dicho. Pero antes que las operaciones se conocen sus objetos. Luego la operación no es la causa de la delectación.

2. La delectación consiste principalmente en la posesión del fin, que es lo que ante todo se desea. Pero no siempre la operación es el fin, sino que algunas veces lo es la obra misma que se ejecuta. Luego la operación no es la causa propia y "per se" de la delectación.

3. El ocio y descanso indican el cesar en la operación. Pero ambas cosas son deleitables, conforme dice el Filósofo; luego la operación no es la causa propia de la delectación.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod operatio non sit propria et prima causa delectationis.

1. Ut enim Philosophus dicit, in "Rhetoric." [1], "delectari consistit in hoc quod sensus aliquid patiatur": requiritur enim ad delectationem cognitio, sicut dictum est (q.31 a.1). Sed per prius sunt cognoscibilia obiecta operationum quam ipsae operationes. Ergo operatio non est propria causa delectationis.

2. Praeterea, delectatio potissime consistit in fine adepto: hoc enim est quod praecipue concupiscitur. Sed non semper operatio est finis, sed quandoque ipsum operatum. Non ergo operatio est propria et per se causa delectationis.

3. Praeterea, otium et requies dicuntur per cessationem operationis. Haec autem sunt delectabilia, ut dicitur in I "Rhetoric." [2] Non ergo operatio est propria causa delectationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, VII [3] et X "Ethic." [4], quod "delectatio est operatio connaturalis non impedita".

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.31 a.1), ad delectationem duo requiruntur: scilicet consecutio boni convententis, et cognitio huiusmodi adeptionis. Utrumque autem horum in quadam operatione consistit: nam actualis cognitio operatio quaedam est; similiter bonum conveniens adipiscimur aliqua operatione. Ipsa etiam operatio propria est quoddam bonum conveniens. Unde oportet quod omnis delectatio aliquam operationem consequatur.

Ad primum ergo dicendum quod ipsa obiecta operationum non sunt delectabilia, nisi inquantum coniunguntur nobis; vel per cognitionem solam, sicut cum delectamur in consideratione vel inspectione aliquorum; vel quocumque alio modo simul cum cognitione, sicut cum aliquis delectatur in hoc quod cognoscit se habere quodcumque bonum, puta divitias vel honorem vel aliquid huiusmodi; quae quidem non essent delectabilia, nisi inquantum apprehenduntur ut habita. Ut enim Philosophus dicit, in II "Polit." [5], "magnam delectationem habet putare aliquid sibi proprium; quae procedit ex naturali amore alicuius ad seipsum". Habere autem huiusmodi nihil est aliud quam uti eis, vel posse uti. Et hoc per aliquam operationem. Unde manifestum est quod omnis delectatio in operationem reducitur sicut in causam.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la delectación es la operación connatural no impedida".

Respuesta. Según dejamos dicho, para la delectación se requieren dos cosas: la consecución del bien conveniente y el conocimiento de esta posesión. Y ambas consisten en una operación; pues el conocimiento actual es una operación, y mediante una operación obtenemos el bien que nos es proporcionado. La misma operación propia es también un bien conveniente. De donde se desprende que toda delectación sigue a alguna operación.

Soluciones. 1. Los objetos de las operaciones no son deleitables en cuanto se unen a nosotros, ya por sólo el conocimiento, como cuando nos deleitamos en la consideración o a la vista de algunas cosas; ya de cualquier otro modo simultáneamente con el conocimiento, como cuando uno se deleita en conocer que posee cualquier bien, por ejemplo, riquezas u honores o algo semejante, los cuales ciertamente no serían deleitables si no se aprehendiesen como poseídos. Pues, como dice el Filósofo, "gran delectación lleva consigo el juzgar que algo es propio, lo cual proviene del amor natural de uno a sí mismo". Mas poseer de este modo no es otra cosa que usar de las cosas o poder usar de ellas; y esto se verifica por alguna operación. Luego es evidente que toda delectación se reduce a una operación como a su causa.

---

* *Sent.* 4 d.49 q.3 a.2.

[1] C.11 n.6 (BK 1370a27).

[2] C.11 n.4 (BK 1370a14).

[3] C.12 n.3 (BK 1153a14); c.13 n.2 (BK 1153b9); S.TH., lect.12.13.

[4] C.4 n.5 (BK 1174b20); S.TH., lect.6.

[5] C.2 n.6 (BK 1263a40); S.TH., lect.4

2. Aun en los casos en que no son el fin las operaciones, sino las mismas cosas realizadas, éstas son deleitables en cuanto poseídas o realizadas; lo cual se refiere a algún uso u operación.

3. Las operaciones son deleitables en cuanto son proporcionadas y connaturales al operante. Mas, siendo finita la potencia humana, la operación le es proporcionada según determinada medida. Por consiguiente, si la excede, ya no será proporcionada ni deleitable, sino más bien laboriosa y contristadora. Así, el ocio y el juego y otras cosas que se refieren al reposo, son deleitables en cuanto ahuyentan la tristeza que resulta del trabajo.

Ad secundum dicendum quod etiam in illis in quibus operationes non sunt fines, sed operata, ipsa operata sunt delectabilia inquantum sunt habita vel facta. Quod refertur ad aliquem usum vel operationem.

Ad tertium dicendum quod operationes sunt delectabiles, inquantum sunt proportionatae et connaturales operanti. Cum autem virtus humana sit finita, secundum aliquam mensuram operatio est sibi proportionata. Unde si excedat illam mensuram, iam non erit sibi proportionata, nec delectabilis, sed magis laboriosa et attaedians. Et secundum hoc, otium et ludus et alia quae ad requiem pertinent, delectabilia sunt, inquantum auferunt tristitiam quae est ex labore.

ARTICULO 2

Utrum motus sit causa delectationis [a]

Si el movimiento es causa de la delectación

Dificultades. Parece que el movimiento no es causa de delectación.

1. Según antes se ha dicho, el bien conseguido y presente es causa de la delectación; por lo que dice el Filósofo que la delectación no se compara a la generación, sino a la operación de la cosa ya existente. Mas lo que se mueve hacia otra cosa, no la posee todavía, sino que se halla como en vía de generación respecto de ella, en el sentido de que a todo movimiento acompañan generación y corrupción, como dice también Aristóteles. Luego el movimiento no es causa de la delectación.

2. El movimiento lleva necesariamente al cansancio y la fatiga en las obras. Pero las operaciones, por el hecho mismo de ser laboriosas y fatigosas, no son deleitables, sino más bien aflictivas. Luego el movimiento no es causa de la delectación.

Ad secundum sic procedituir. Videtur quod motus non sit causa delectationis.

1. Quia, sicut supra dictum est (q.31 a.1), bonus praesentialiter adeptum est causa delectationis: unde Philosophus, in VII "Ethic." [6], dicit quod delectatio non comparatur generationi, sed operationi rei iam existentis. Id autem quod movetur ad aliquid, nondum habet illud; sed quodammodo est in via generationis respectu illius, secundum quod omni motui adiungitur generatio et corruptio, ut dicitur in VII "Physic." [7] Ergo motus non est causa delectationis.

2. Praeterea, motus praecipue laborem et lassitudinem inducit in operibus. Sed operationes, ex hoc quod sunt laboriosae et lassantes, non sunt delectabiles sed magis afflictivae. Ergo motus non est causa delectationis.

[a] *Sent.* 4 d.49 q.3 a.2 ad 3.
[6] C.12 n.3 (BK 1153a12); S.TH., lect.12.
[7] C.3 n.4 (BK 254a10); S.TH., lect.6

3. Praeterea, motus importat innovationem quandam, quae opponitur consuetudini. Sed "ea quae sunt consueta, sunt nobis delectabilia", ut Philosophus dicit, in I "Rhetoric." [8] Ergo motus non est causa delectationis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in VIII "Confess." [9]: "Quid est hoc Domine Deus meus, cum tu aeternum tibi tu ipse sis gaudium; et quaedam de te circa te semper gaudeant; quod haec rerum pars alterno defectu et profectu, offensionibus et conciliationibus gaudet?" Ex quo accipitur quod homines gaudent et delectantur in quibusdam alternationibus. Et sic motus videtur esse causa delectationis.

Respondeo dicendum quod ad delectationem tria requiruntur: scilicet duo quorum est coniunctio delectabilis; et tertium, quod est cognitio huius coniunctionis. Et secundum haec tria motus efficitur delectabilis, ut Philosophus dicit, in VII "Ethic." [10] et in "Rhetoric." [11] Nam ex parte nostra qui delectamur, transmutatio efficitur nobis delectabilis propter hoc, quod natura nostra transmutabilis est; et propter hoc, quod est nobis conveniens nunc, non erit nobis conveniens postea; sicut calefieri ad ignem est conveniens homini in hieme, non autem in aestate.—Ex parte vero boni delectantis quod nobis coniungitur, fit etiam transmutatio delectabilis. Quia actio continuata alicuius agentis auget effectum: sicut quanto aliquis diutius appropinquat igni, magis calefit et desiccatur. Naturalis autem habitudo in quadam mensura consistit. Et ideo quando continuata praesentia delectabilis superexcedit mensuram naturalis habitudinis, efficitur remotio eius delectabilis.—Ex parte vero ipsius cognitionis, quia homo desiderat cognoscere aliquod totum et perfectum. Cum ergo

3. El movimiento implica cierta innovación, que se opone a la costumbre. Pero "las cosas habituales nos son deleitables", como dice el Filósofo. Luego el movimiento no es causa de delectación.

Por otra parte, dice San Agustín: "¿Qué es esto, Señor, Dios mío, que, siendo tú gozo eterno de ti mismo y gozando siempre de ti las criaturas que se hallan junto a ti, esta parte de cosas goce alternativamente con el defecto y el medro, con los agravios y las reconciliaciones?" De donde se deduce que los hombres gozan y se deleitan con ciertas alternativas; y, por lo tanto, parece ser el movimiento causa de delectación.

Respuesta. Para la delectación se requieren tres cosas, a saber: dos que establecen la unión deleitable; y la tercera, conocimiento de esta unión. Y por razón de las tres, el movimiento se hace deleitable, como dice el Filósofo. En efecto: por parte de nosotros, que nos deleitamos, la transmutación se nos hace deleitable, porque nuestra naturaleza es mudable; y por eso lo que al presente nos conviene no nos será conveniente después; como el calentarse al fuego es conveniente al hombre en el invierno y no en el estío.—Por relación al bien que nos deleita y que se nos une, se hace también deleitable la mutación, porque la acción continuada de un agente aumenta el efecto: así, cuanto más tiempo está alguno cerca del fuego, más se calienta y se seca. Mas como la disposición natural consiste en determinada medida, cuando la presencia continuada del objeto deleitable sobrepasa esa medida, deja de ser deleitable.—Por parte del mismo conocimiento, porque el hombre desea el conocimiento total y perfecto de algo; y no siéndole posible en algunas cosas la apre-

[8] C.11 n.3.19 (BK 1370a3; 1371a24).
[9] C.3: ML 32,752.
[10] C.14 n.8 (BK 1154b28); S.TH., lect.11
[11] C.11 n.20 (BK 1371a25)

hensión simultánea del todo, le deleita en éstas el cambio, por el que pase una y sobrevenga otra, llegando así a conocer el todo. Por lo cual dice San Agustín: "No quieres que las sílabas se paren, sino que vuelen, para que vengan las otras y así oigas el conjunto. Así acontece con todas las cosas que componen un todo y cuyas partes todas que lo forman no existen al mismo tiempo, las cuales más nos deleitan todas juntas que no cada una de ellas, de ser posible sentirlas todas".

Si hay, por tanto, alguna cosa cuya naturaleza sea intransmutable, sin que pueda darse exceso en la disposición natural por su permanencia deleitable, y pueda contemplarse simultáneamente todo lo deleitable de la misma, no se dará respecto de ella transmutación deleitable. Y cuanto las otras delectaciones más se acercan a esto, tanto más pueden prolongarse.

Soluciones. 1. Lo que se mueve, aunque no posea perfectamente aquello hacia lo cual se mueve, comienza, sin embargo, a poseerlo en parte; y en tal sentido, el mismo movimiento tiene algo de delectación, aunque no perfecta, por cuanto las delectaciones más perfectas se hallan en las cosas inmóviles. El movimiento se hace también deleitable en cuanto por él se hace conveniente lo que antes no lo era, conforme a lo dicho antes.

2. El movimiento produce molestia y cansancio en cuanto excede la natural disposición, y así el movimiento no es deleitable sino en cuanto remueve lo que contraría a la disposición natural.

3. Lo habitual llega a ser deleitable en cuanto que pasa a ser natural, pues la costumbre es como una segunda naturaleza. Y el movimiento es deleitable, no porque se aparta de lo acostumbrado, sino más bien por-

aliqua non poterunt apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio, ut unum transeat et alterum succedat, et sic totum sentiatur. Unde Augustinus dicit, in IV "Confess." [12]: "Non vis utique stare syllabam, sed transvolare, ut aliae veniant, et totum audias. Ita semper omnia ex quibus unum aliquid constat, et non sunt omnia simul, plus delectant omnia quam singula, si possint sentiri omnia."

Si ergo sit aliqua res cuius natura sit intransmutabilis, et non possit in ea fieri excessus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis; et quae possit totum suum delectabile simul intueri: non erit ei transmutatio delectabilis. Et quanto aliquae delectationes plus ad hoc accedunt, tanto plus continuari possunt.

Ad primum ergo dicendum quod id quod movetur, etsi nondum habeat perfecte id ad quod movetur, incipit tamen iam aliquid habere eius ad quod movetur: et secundum hoc, ipse motus habet aliquid delectationis. Deficit tamen a delectationis perfectione: nam perfectiores delectationes sunt in rebus immobilibus. Motus etiam efficitur delectabilis, inquantum per ipsum fit aliquid conveniens quod prius conveniens non erat, vel desinit esse, ut supra dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod motus laborem et lassitudinem inducit, secundum quod transcendit habitudinem naturalem. Sic autem motus non est delectabilis, sed secundum quod removentur contraria habitudinis naturalis.

Ad tertium dicendum quod id quod est consuetum, efficitur delectabile, inquantum efficitur naturale: nam consuetudo est quasi altera natura. Motus autem est delectabilis, non quidem quo

[12] C.11: ML 32,700

receditur a consuetudine, sed magis secundum quod per ipsum impeditur corruptio naturalis habitudinis, quae posset provenire ex assiduitate alicuius operationis. Et sic ex eadem causa connaturalitatis efficitur consuetudo delectabilis, et motus.

que impide la corrupción de la disposición natural que podría provenir de la continuidad en determinada operación. Y así por causa de la misma connaturalidad, se originan la costumbre deleitable y el movimiento.

ARTICULO 3

Utrum spes et memoria sint causae delectationis [a]

Si la esperanza y la memoria son causas de delectación

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod memoria et spes non sint causae delectationis.

1. Delectatio enim est de bono praesenti, ut Damascenus dicit [13]. Sed memoria et spes sunt de absenti: est enim memoria praeteritorum, spes vero futurorum. Ergo memoria et spes non sunt causa delectationis.

2. Praeterea, idem non est causa contrariorum. Sed spes est causa afflictionis: dicitur enim Prov. 13,12: "Spes quae differtur, affligit animam." Ergo spes non est causa delectationis.

3. Praeterea, sicut spes convenit cum delectatione in eo quod est de bono, ita etiam concupiscentia et amor. Non ergo magis debet assignari spes causa delectationis, quam concupiscentia vel amor.

Sed contra est quod dicitur Rom. 12,12: "Spe gaudentes", et in Ps. 76,4: "Memor fui Dei, et delectatus sum."

Respondeo dicendum quod delectatio causatur ex praesentia boni convenientis, secundum quod sentitur, vel qualitercumque percipitur. Est autem aliquid praesens nobis dupliciter: uno modo, secundum cognitionem, prout scl-

Dificultades. Parece que la memoria y la esperanza no son causas de delectación.

1. La delectación tiene por objeto el bien presente, como dice el Damasceno. Pero de la memoria y la esperanza lo es el bien ausente, pues la memoria se refiere a lo pasado, y la esperanza a lo futuro. Luego la memoria y la esperanza no son causa de delectación.

2. Una misma cosa no es causa de contrarios. Pero la esperanza es causa de aflicción, pues dice la Escritura: "La esperanza que se dilata, aflige al alma". Luego la esperanza no es causa de delectación.

3. Como la esperanza, así también la concupiscencia y el amor convienen con la delectación en referirse al bien. Luego no debe asignarse como causa de delectación la esperanza, con preferencia a la concupiscencia o al amor.

Por otra parte, se dice en la Escritura: "Gozosos por la esperanza"; y también: "Me acordé de Dios y me deleité".

Respuesta. La delectación proviene de la presencia del bien conveniente, en cuanto es sentida o se percibe de alguna manera. Pero una cosa nos está presente de dos modos: uno, en cuanto al conocimiento, es decir, con-

[a] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.1 ad 3; *Metaph.* 12 lect.8

[13] *De fide orth.* l.2 c.12: MG 94,929

forme el objeto conocido está por su imagen en el sujeto que lo conoce; otro, en cuanto a la realidad, esto es, según que una cosa está realmente unida a otra, ya en acto o ya en potencia, por cualquier modo de unión. Y puesto que la unión en cuanto a la realidad es mayor que la unión en cuanto a semejanza, cual es la del conocimiento, y también es mayor la unión en acto que en potencia, por eso la delectación máxima es la que se verifica por el sentido, la cual requiere la presencia del objeto sensible. La delectación de la esperanza tiene el segundo grado, pues en ella no es sólo deleitable la unión en virtud del conocimiento, sino también por la facultad o posibilidad de conseguir el bien deleitable; y el tercer grado le tiene la delectación de la memoria, que resulta únicamente de la unión con lo conocido.

Soluciones. 1. La esperanza y la memoria se refieren a las cosas de hecho ausentes, pero en algún sentido presentes, o por la sola aprehensión, o por la aprehensión y el poder, en la estimación al menos, de adquirirlas.

2. Nada impide que una misma cosa sea bajo diversos conceptos causa de efectos contrarios. Y así la esperanza, en cuanto estima presente el bien futuro, causa delectación; pero en cuanto carece de su presencia real, produce aflicción.

3. El amor y la concupiscencia producen delectación, pues todo lo amado se hace deleitable al amante, por ser el amor una especie de unión o connaturalidad del amante con el amado. Igualmente, todo lo que se desea es deleitable a quien lo desea, puesto que la concupiscencia es principalmente apetito de delectación. Pero la esperanza, en cuanto implica alguna certidumbre de la presencia real del bien que deleita, que no llevan consigo ni el amor ni la concu-

licet cognitum est in cognoscente secundum suam similitudinem; alio modo, secundum rem, prout scilicet unum alteri realiter coniungitur, vel actu vel potentia, secundum quemcumque coniunctionis modum. Et quia maior est coniunctio secundum rem quam secundum similitudinem, quae est coniunctio cognitionis: itemque maior est coniunctio rei in actu quam in potentia: ideo maxima est delectatio quae fit per sensum, qui requirit praesentiam rei sensibilis. Secundum autem gradum tenet delectatio spei, in qua non solum est delectabilis coniunctio, secundum apprehensionem, sed etiam secundum facultatem vel potestatem adipiscendi bonum quod delectat. Tertium autem gradum tenet delectatio memoriae, quae habet solam coniunctionem apprehensionis.

Ad primum ergo dicendum quod spes et memoria sunt quidem eorum quae sunt simpliciter absentia, quae tamen secundum quid sunt praesentia: scilicet vel secundum apprehensionem solam; vel secundum apprehensionem et facultatem, ad minus aestimatam.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet idem, secundum diversa, esse causam contrariorum. Sic igitur spes, inquantum habet praesentem aestimationem boni futuri, delectationem causat: inquantum autem caret praesentia eius, causat afflictionem.

Ad tertium dicendum quod etiam amor et concupiscentia delectationem causant. Omne enim amatum fit delectabile amanti: eo quod amor est quaedam unio vel connaturalitas amantis ad amatum. Similiter etiam omne concupitum est delectabile concupiscenti: cum concupiscentia sit praecipue appetitus delectationis. Sed tamen spes, inquantum importat quandam certitudinem realis praesentiae boni delectantis, quam non importat nec amor nec concupiscentia, magis

ponitur causa delectationis quam illa. Et similiter magis quam memoria, quae est de eo quod iam transiit.

piscencia, se considera ser más causa de delectación que éstas; e igualmente más que la memoria, que es de lo ya pasado.

ARTICULO 4

Utrum tristitia sit causa delectationis

Si la tristeza es causa de delectación

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tristitia non sit causa delectationis.

1. Contrarium enim non est causa contrarii. Sed tristitia contrariatur delectationi. Ergo non est causa delectationis.

2. Praeterea, contrariorum contrarii sunt effectus. Sed delectabilia memorata sunt causa delectationis. Ergo tristitia memorata sunt causa doloris, et non delectationis.

3. Praeterea, sicut se habet tristitia ad delectationem, ita odium ad amorem. Sed odium non est causa amoris, sed magis e converso, ut supra dictum est (q.29 a.2). Ergo tristitia non est causa delectationis.

Sed contra est quod in Ps. 41,4 dicitur: "Fuerunt mihi lacrimae meae panes die ac nocte". Per panem autem refectio delectationis intelligitur. Ergo lacrimae, quae ex tristitia oriuntur, possunt esse delectabiles.

Respondeo dicendum quod tristitia potest dupliciter considerari: uno modo, secundum quod est in actu; alio modo, secundum quod est in memoria. Et utroque modo tristitia potest esse delectationis causa. Tristitia siquidem in actu existens est causa delectationis, inquantum facit memoriam rei dilectae, de cuius absentia aliquis tristatur: et tamen de sola eius apprehensione delectatur.—Memoria autem tristitiae fit causa delectationis, propter subsequentem evasionem. Nam carere malo accipitur in ratione boni: unde secundum quod homo apprehendit se evasisse ab aliqui-

Dificultades. Parece que la tristeza no es causa de delectación.

1. Un contrario no es causa de su contrario. Pero la tristeza es contraria a la delectación. Luego no es su causa.

2. Los contrarios producen efectos contrarios. El recuerdo de cosas deleitables es causa de delectación. Luego el recuerdo de las cosas tristes es causa de dolor y no de delectación.

3. La tristeza es a la delectación lo que el odio respecto del amor. Pero el odio no es causa del amor, sino al contrario, según dejamos dicho. Luego la tristeza no es causa de delectación.

Por otra parte, se lee en la Escritura: "Mis lágrimas me han servido de pan día y noche". Por pan se entiende el sustento de la delectación. Luego las lágrimas, que se originan de la tristeza, pueden ser deleitables.

Respuesta. La tristeza puede considerarse de dos maneras: una, en cuanto se halla en acto; otra, en cuanto está en la memoria. De una y otra manera la tristeza puede ser causa de delectación. La tristeza existente en acto lo es en cuanto que trae a la memoria la cosa amada, de cuya ausencia uno se contrista, mientras que con la sola aprehensión de ella se deleita.—El recuerdo de la tristeza se constituye en causa de delectación por la evasión consiguiente, pues se considera como un bien el carecer de un mal; y por eso, cuando el hombre

conoce haberse liberado de algunas cosas tristes y dolorosas, acrécese en él la materia del gozo. Conforme a lo cual dice San Agustín que "muchas veces recordamos alegres las cosas tristes, y en la salud los dolores; y entonces más nos alegramos y contentamos". Y en otro lugar: "Cuanto mayor ha sido el peligro en el combate, tanto más intenso es el gozo en el triunfo".

Soluciones. 1. Lo contrario es algunas veces "per accidens" causa de su contrario, como lo frío calienta a veces, según dice el Filósofo; y del mismo modo la tristeza es "per accidens" causa de delectación, en cuanto por ella se aprehende algo deleitable.

2. El recuerdo de cosas tristes, en cuanto son tristes y contrarias a las deleitables, no produce delectación, pero sí en cuanto que el hombre se ve libre de ellas. Y de igual manera, el recuerdo de las cosas deleitables, por el hecho de haberse perdido, puede causar tristeza.

3. También el odio puede ser "per accidens" causa del amor, a la manera que algunos se aman por cuanto odian una misma cosa.

bus tristibus et dolorosis, accrescit ei gaudii materia; secundum quod Augustinus dicit, XXII "De civ. Dei" [14], quod "saepe laeti tristium meminimus, et sani dolorum sine dolore, et inde amplius laeti et grati sumus". Et in VIII "Confess." [15] dicit quod "quanto maius fuit periculum in proelio, tanto maius erit gaudium in triumpho".

Ad primum ergo dicendum quod contrarium quandoque per accidens est causa contrarii: sicut "frigidum quandoque calefacit", ut dicitur in VIII "Physic." [16]. Et similiter tristitia per accidens est delectationis causa, inquantum fit per eam apprehensio alicuius delectabilis.

Ad secundum dicendum quod tristia memorata, inquantum sunt tristia et delectabilibus contraria, non causant delectationem: sed inquantum ab eis homo liberatur. Et similiter memoria delectabilium, ex eo quod sunt amissa potest causare tristitiam.

Ad tertium dicendum quod odium etiam per accidens potest esse causa amoris: prout scilicet aliqui diligunt se, inquantum conveniunt in odio unius et eiusdem.

ARTICULO 5

Utrum actiones aliorum sint nobis causa delectationis

Si las acciones de otros nos son causa de delectación

Dificultades. Parece que las acciones de otros no son para nosotros causa de delectación.

1. La causa de la delectación es el bien propio que nos está unido. Pero las operaciones de los otros no nos están unidas. Luego no nos son causa de deleite.

2. La operación es el bien propio del que obra. Si las operaciones de otros nos son causa de deleite, por

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod actiones aliorum non sint nobis delectationis causa.

1. Causa enim delectationis est proprium bonum coniunctum. Sed aliorum operationes non sunt nobis coniunctae. Ergo non sunt nobis causa delectationis.

2. Praeterea, operatio est proprium bonum operantis. Si igitur operationes aliorum sint nobis causa delectationis, pari ratione omnia alia bona aliorum erunt nobis delectationis causa. Quod patet esse falsum.

3. Praeterea, operatio est delectabilis, inquantum procedit ex habitu nobis innato: unde dicitur in II "Ethic." [17], quod "signum generati habitus oportet accipere fientem in opere delectationem". Sed operationes aliorum non procedunt ex habitibus qui in nobis sunt, sed interdum ex habitibus qui sunt in operantibus. Non ergo operationes aliorum sunt nobis delectabiles, sed ipsis operantibus.

Sed contra est quod dicitur in secunda Canonica Ioannis 4: "Gavisus sum valde, quoniam inveni de filiis tuis ambulantes in veritate."

Respondeo dicendum quod sicut iam dictum est (a.1; q.31 a.1) ad delectationem duo requiruntur; scilicet consecutio proprii boni, et cognitio proprii boni consecuti. Tripliciter ergo operatio alterius potest esse delectationis causa. Uno modo, inquantum per operationem alicuius consequimur aliquod bonum. Et secundum hoc, operationes illorum qui nobis aliquod bonum faciunt, sunt nobis delectabiles: quia bene pati ab alio est delectabile.—Alio modo, secundum quod per operationes aliorum efficitur nobis aliqua cognitio vel aestimatio proprii boni. Et propter hoc homines delectantur in hoc quod laudantur vel honorantur ab aliis: quia scilicet per hoc accipiunt aestimationem in seipsis aliquod bonum esse. Et quia ista aestimatio fortius generatur ex testimonio bonorum et sapientum, ideo in horum laudibus et honoribus homines magis delectantur. Et quia adulator est apparens laudator, propter hoc etiam adulationes quibusdam sunt delectabiles. Et quia amor est alicuius boni, et admiratio est alicuius magni, ideirco ama-

[14] Cf. GREGORIUM, *Moral.* l.4 c.36: ML 75,678.
[15] C.3: ML 32,752
[16] C 1 n.8 (BK 251a31); S.TH., lect.2.

[17] C.3 n.1 (BK 1104b3); S.TH., lect.3.

igual razón todos sus otros bienes lo serán también, lo cual evidentemente es falso.

3. La operación es deleitable en cuanto procede de un hábito que nos es innato; por lo cual dice el Filósofo que "es preciso considerar como señal de que se ha contraído un hábito el deleite que brota de la operación". Pero las operaciones de los otros no proceden de nuestros hábitos, sino más bien de los hábitos de quienes las realizan. Luego las operaciones de otros no nos son deleitables a nosotros, sino que lo son a quienes las ejecutan.

Por otra parte, se dice en la Escritura: "Mucho me he alegrado al saber que tus hijos caminan en la verdad".

Respuesta. Según lo ya dicho, para la delectación se requieren dos cosas, a saber: la consecución del bien propio y el conocimiento de este bien conseguido. De triple modo, por tanto, la operación de otro puede ser causa de delectación. Primero, en cuanto que por la operación de otro conseguimos algún bien; y así las operaciones de aquellos que nos hacen algún bien, nos son deleitables, porque lo es el recibir bien de otro.—Segundo, en cuanto de las operaciones de otros nos resulta algún conocimiento o estima del propio bien; por lo cual los hombres se deleitan en ser alabados y honrados por otros, pues por esto adquieren la prueba del bien que tienen en sí mismos; y, como esta estimación se origina con más firmeza por el testimonio de los buenos y de los sabios, los hombres se deleitan más en los honores y alabanzas de éstos. También por ser el adulador un encomiador ficticio les son deleitables a algunos las adulaciones. Refiriéndose, pues, el amor a un bien y la admiración a lo grande, es deleitable ser amado y admirado de

otros, en cuanto por ello adquiere el hombre la estima de su propia bondad o grandeza, en las cuales uno se deleita.—El tercer modo, en cuanto que las mismas acciones de otros, si son buenas, se estiman como un bien propio a impulso del amor, que hace estimar al amigo como idéntico a sí mismo. Y a causa del odio, que hace estimar el bien de otro como contrario a sí, viene a ser deleitable la mala acción del enemigo. Por lo cual dice el Apóstol que la caridad "no se alegra de la iniquidad, mas se complace en la verdad".

Soluciones. 1. La operación de otro puede estarme unida, ya por el efecto, como en el primer modo; ya por el conocimiento, como en el segundo; ya por el afecto, con arreglo al tercero.

2. Ese razonamiento se refiere al tercer concepto y no a los dos primeros.

3. Las operaciones de otros, aunque no procedan de los hábitos en mí existentes, causan, sin embargo, en mí algo deleitable: o bien me proporcionan la estima o conocimiento del propio hábito, o proceden del hábito de quien es uno conmigo por el amor.

ri ab aliis, et in admiratione haberi, est delectabile; inquantum per hoc fit homini aestimatio propriae bonitatis vel magnitudinis, in quibus aliquis delectatur.—Tertio modo, inquantum ipsae operationes aliorum, si sint bonae, aestimantur ut bonum proprium, propter vim amoris, qui facit aestimare amicum quasi eundem sibi. Et propter odium, quod facit aestimare bonum alterius esse sibi contrarium, efficitur mala operatio inimici delectabilis. Unde dicitur I ad Cor. 13,6, quod caritas "non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati".

Ad primum ergo dicendum quod operatio alterius potest esse mihi coniuncta vel per effectum, sicut in primo modo; vel per apprehensionem, sicut in secundo modo; vel per affectionem, sicut in tertio modo.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit quantum ad tertium modum, non autem quantum ad duos primos.

Ad tertium dicendum quod operationes aliorum, etsi non procedant ex habitibus qui in me sunt, causant tamen in me aliquid delectabile; vel faciunt mihi aestimationem sive apprehensionem proprii habitus; vel procedunt ex habitu illius qui est unum mecum per amorem.

ARTICULO 6

Utrum benefacere alteri sit causa delectationis

Si hacer bien a otros es causa de delectación

Dificultades. Parece que hacer bien a otro no es causa de delectación.

1. La delectación proviene de la consecución del bien propio, según se ha dicho antes. Pero hacer bien a otro no es conseguir el bien propio, sino darlo. Luego más parece ser causa de tristeza que no de deleite.

2. Dice el Filósofo que "la avaricia es más connatural a los hombres

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod benefacere alteri non sit delectationis causa.

1. Delectatio enim causatur ex consecutione proprii boni, sicut supra dictum est (a.1.5; q.31 a.1). Sed benefacere non pertinet ad consecutionem proprii boni, sed magis ad emissionem. Ergo magis videtur esse causa tristitiae quam delectationis.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in IV "Ethic." [18], quod "illi-

[18] C.1 n.37 (Bk 1121b14); S.Th., lect.5.

beralitas connaturalior est hominibus quam prodigalitas". Sed ad prodigalitatem pertinet benefacere aliis: ad illiberalitatem autem pertinet desistere a benefaciendo. Cum ergo operatio connaturalis sit delectabilis unicuique, ut dicitur in VII [19] et X "Ethic." [20], videtur quod benefacere aliis non sit causa delectationis.

3. Praeterea, contrarii effectus ex contrariis causis procedunt. Sed quaedam quae pertinent ad malefacere, sunt naturaliter homini delectabilia: sicut vincere, redarguere vel increpare alios, et etiam punire, quantum ad iratos, ut dicit Philosophus in I "Rhetoric." [21]. Ergo benefacere magis est causa tristitiae quam delectationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Polit." [22], quod "largiri et auxiliari amicis aut extraneis, est delectabilissimum".

Respondeo dicendum quod hoc ipsum quod est benefacere alteri, potest tripliciter esse delectationis causa. Uno modo, per comparationem ad effectum, quod est bonum in altero constitutum. Et secundum hoc, inquantum bonum alterius reputamus quasi nostrum bonum, propter unionem amoris, delectamur in bono quod per nos fit aliis, praecipue amicis, sicut in bono proprio.—Alio modo, per comparationem ad finem: sicut cum aliquis per hoc quod alteri benefacit, sperat consequi aliquod bonum sibi ipsi, vel a Deo vel ab homine. Spes autem delectationis est causa.—Tertio modo, per comparationem ad principium. Et sic hoc quod est benefacere alteri, potest esse delectabile per comparationem ad triplex principium. Quorum unum est facultas benefaciendi: et secundum hoc, benefacere alteri fit delectabile, inquantum per hoc fit homini quaedam imaginatio abundantis boni in seipso existentis, ex quo possit aliis communicare. Et ideo homines

que la prodigalidad". Pero es propio de ésta el hacer bien a otros, al paso que lo es de aquélla el desistir de hacerlo. Luego, siendo la operación connatural deleitable a cada uno, como dice también el Filósofo, parece que el hacer bien a otros no es causa de delectación.

3. Los efectos contrarios proceden de causas contrarias. Pero efectos que se refieren a hacer mal a otros, son naturalmente deleitables al hombre, como es el vencer, refutar o increpar, y aun el castigar para los airados, como dice el Filósofo. Luego el hacer bien más es causa de tristeza que de delectación.

Por otra parte, dice el Filósofo que "es muy deleitable dar con largueza y auxiliar a los amigos o a los extraños".

Respuesta. El hecho mismo de hacer bien a otro puede ser causa de delectación por tres conceptos. Primero, por relación al efecto, que es el bien obrado en otro; y así, en cuanto que reputamos como nuestro su bien a causa de la unión por el amor, nos deleitamos en el bien que les hacemos, principalmente a los amigos, como en nuestro propio bien.—Segundo, por relación al fin, como cuando alguien, haciendo bien a otro, espera conseguir un bien para sí de Dios o del hombre, pues la esperanza es causa de delectación.—Tercero, por relación al principio. Y de este modo el hacer bien a otro puede ser deleitable por relación a un triple principio, uno de los cuales es la facultad de hacer el bien, según la cual el hacer bien a otro es deleitable en cuanto por ello se produce en el hombre una idea de la abundancia del bien en él existente, del que puede comunicar a otros. Por eso los hombres se deleitan en sus hijos y en sus propias obras, como

[19] C.14 n.7 (Bk 1154b20); S.Th., lect. 14
[20] C.4 n.5 (Bk 1174b20); S.Th., lect.6.
[21] C.11 n.9.13.27 (Bk 1370b10; b30; 1371b29)
[22] C.2 n.6 (Bk 1263b5); S.Th., lect.4.

a quienes comunican su propio bien. El segundo principio es la inclinación habitual, por la que se hace connatural a uno el hacer beneficios. De ahí que los hombres generosos gozan en dar a otros. El tercer principio es inductivo; como cuando somos inducidos a beneficiar a otro por alguien a quien amamos; pues todo cuanto hacemos o sufrimos por el amigo es deleitable, por ser el amor la causa principal de la delectación.

Soluciones. 1. La dádiva, en cuanto indicio del propio bien, es deleitable; pero, en cuanto priva de él, puede contristar, como cuando es inmoderada.

2. La prodigalidad supone una dádiva inmoderada, desagradable a la naturaleza; y por eso se dice que es contraria a ella.

3. Vencer, refutar y castigar no es deleitable en cuanto mal para otros, sino en cuanto pertenecen al propio bien, el cual ama el hombre más que odia el mal ajeno. Vencer es deleitable naturalmente, por cuanto produce la estima de la propia excelencia; y por eso los juegos en que se da contienda y hay lugar para la victoria son los más deleitables; y en general todos los combates en que hay esperanza de triunfo.—El refutar e increpar pueden ser causa de delectación por dos motivos: Primero, en cuanto que proporcionan al hombre la imagen de su propio saber y superioridad, puesto que el increpar y corregir es propio de los sabios y de los superiores. Segundo, en cuanto que increpando y reprendiendo se hace bien a otro, lo cual es deleitable, como queda dicho.—Para el airado es deleitable el castigar, por cuanto se figura que quita la aparente depreciación que parece resultar de la ofensa recibida; pues cuando uno es ofendido por otro, aparece como rebajado por él y desea librarse de esta humillación devolviendo el daño recibido.—

delectantur in filiis et in propriis operibus, sicut quibus communicant **proprium bonum. Aliud** principium et habitus inclinans, secundum quem benefacere fit alicui connaturale. Unde liberales delectabiliter dant aliis. Tertium **principium** est motivum, puta cum aliquis movetur ab aliquo quem diligit, ad benefaciendum alicui: omnia enim quae facimus vel patimur propter amicum, delectabilia sunt, quia amor praecipua causa delectationis est.

Ad primum ergo dicendum quod emissio, inquantum est indicativa proprii boni, est delectabilis. Sed inquantum evacuat proprium bonum, potest esse contristans; sicut quando est immoderata.

Ad secundum dicendum quod prodigalitas habet immoderatam emissionem, quae repugnat naturae. Et ideo prodigalitas dicitur esse contra naturam.

Ad tertium dicendum quod vincere, redarguere et punire, non est delectabile inquantum est in malum alterius, sed inquantum pertinet ad **proprium** bonum, quod plus homo amat quam odiat malum alterius. Vincere enim est delectabile naturaliter, inquantum per hoc homini fit aestimatio **propriae** excellentiae. Et propter hoc, omnes ludi in quibus est concertatio, et in quibus potest esse victoria, sunt maxime delectabiles: et universaliter omnes concertationes, secundum quod habent spem victoriae.—Redarguere autem et increpare potest esse dupliciter delectationis causa. Uno modo, inquantum facit homini imaginationem propriae sapientiae et excellentiae: increpare enim et corripere est sapientum et maiorum. Alio modo, secundum quod aliquis, increpando et **reprehendendo**, alteri benefacit: quod est delectabile, ut dictum est (in c).— Irato autem est delectabile punire, inquantum videtur removere apparentem minorationem, quae videtur esse ex praecedenti laesione. Cum enim aliquis est ab aliquo laesus, videtur per hoc ab illo minoratus esse et ideo appetit ab hac minoratione liberari

per retributionem laesionis.—Et sic patet quod benefacere alteri per se potest esse delectabile: sed malefacere alteri non est delectabile, nisi inquantum videtur pertinere ad proprium bonum.

Así, pues, resulta notorio que el hacer el bien a otro puede ser deleitable "per se"; pero el hacerle mal no lo es sino en cuanto aparece como perteneciente al bien propio.

ARTICULO 7

Utrum similitudo sit causa delectationis

Si la semejanza es causa de delectación

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod similitudo non sit causa delectationis.

1. Principari enim et praecesse quandam dissimilitudinem importat. Sed "principari et praecesse naturaliter est delectabile", ut dicitur in I "Rhetoric."[23]. Ergo dissimilitudo magis est causa delectationis quam similitudo.

2. Praeterea, nihil magis est dissimile delectationi quam tristitia. Sed illi qui patiuntur tristitias, maxime sequuntur delectationes, ut dicitur in VII "Ethic."[24]. Ergo dissimilitudo est magis causa delectationis quam similitudo.

3. Praeterea, illi qui sunt repleti aliquibus delectabilibus, non delectantur in eis, sed magis fastidiunt ea: sicut patet in repletione ciborum. Non ergo similitudo est delectationis causa.

Sed contra est quod similitudo est causa amoris, ut dictum est supra (q.27 a.3). Amor autem est causa delectationis. Ergo similitudo est causa delectationis.

Respondeo dicendum quod similitudo est quaedam unitas: unde id quod est simile, inquantum est unum, est delectabile, sicut et amabile, ut supra dictum est (ibid.). Et si quidem id quod est simile, proprium bonum non corrumpat, sed augeat, est simpliciter delectabile: puta homo homini, et iuvenis iuveni.—

Dificultades. Parece que la semejanza no es causa de delectación.

1. Reinar y presidir implican cierta desemejanza. Pero "reinar y presidir es naturalmente deleitable", como dice el Filósofo. Luego, más bien que la semejanza, es la desemejanza causa de la delectación.

2. Nada más desemejante a la delectación que la tristeza. Pero aquellos que padecen tristeza son los que con más ahinco buscan las delectaciones, como dice el Filósofo. Luego, más bien que la semejanza, es la desemejanza causa de la delectación.

3. A los que están hartos de algunas delectaciones, éstas no les deleitan, sino más bien les causan fastidio, como sucede al que está harto de manjares. Luego la semejanza no es causa de delectación.

Por otra parte, la semejanza es causa del amor, como se ha dicho antes, y el amor es causa de delectación. Luego la semejanza es causa de delectación.

Respuesta. La semejanza es una especie de unidad; de donde lo semejante, en cuanto es uno, es deleitable, como también amable, según lo antes dicho. Y ciertamente, si lo semejante no destruye el bien propio, sino que lo aumenta, es en absoluto deleitable, como el hombre al hombre y el joven al joven.—En cam-

[23] C.11 n.27 (Bk 1371b26).
[24] C.14 n.4.6 (Bk 1154a27; br1); S.Th., lect.14.

bio, si destruye el bien propio, se hace entonces "per accidens" fastidioso y aflictivo, no en cuanto semejante a uno, sino en cuanto rompe lo que es más uno.

El que algo semejante destruya el propio bien puede ocurrir por dos causas. Primera, traspasando por exceso la medida del propio bien, porque el bien, especialmente el corporal, como la salud, consiste en una cierta medida adecuada; y por eso el exceso en la comida o en cualquier delectación corporal produce hastío. Segunda, contrariando directamente el bien propio; como los alfareros detestan a los otros alfareros, no por serlo, sino en cuanto por ellos pierden su propia primacía o su lucro, que apetecen como bien propio.

Si vero sit corruptivum proprii boni, sic per accidens efficitur fastidiosum vel contristans; non quidem inquantum est simile et unum, sed inquantum corrumpit id quod est magis unum.

Quod autem aliquid simile corrumpat proprium bonum, contingit dupliciter. Uno modo, quia corrumpit mensuram proprii boni per quendam excessum: bonum enim, praecipue corporale, ut sanitas, in quadam commensuratione consistit. Et propter hoc, superabundantes cibi, vel quaelibet delectationes corporales, fastidiuntur.—Alio modo, per directam contrarietatem ad proprium bonum: sicut figuli abominantur alios figulos, non inquantum sunt figuli, sed inquantum per eos amittunt excellentiam propriam, sive proprium lucrum, quae appetunt sicut proprium bonum.

Soluciones. 1. Existiendo comunicación entre el príncipe y su súbdito, hay entre ellos cierta semejanza; mediando, no obstante, cierta superioridad por parte del príncipe, por cuanto el regir y mandar pertenece a la excelencia del propio bien, toda vez que es propio de los sabios y los mejores el regir y presidir. Y por eso el hombre se apercibe así de su propia bondad.—O bien porque rigiendo y presidiendo hace bien a otros, lo cual es deleitable.

Ad primum ergo dicendum quod, cum sit quaedam communicatio principantis ad subiectum, est ibi quaedam similitudo. Tamen secundum quandam excellentiam, eo quod principari et praecesse pertinent ad excellentiam proprii boni: sapientum enim et mellorum est principari et praecesse. Unde per hoc fit homini propriae bonitatis imaginatio. — Vel quia per hoc quod homo principatur et praeest, aliis benefacit: quod est delectabile.

2. Aquello en que se deleita el triste, aunque no sea semejante a la tristeza, lo es, sin embargo, al hombre contristado; porque las tristezas contrarían el propio bien del que está triste. Y por ello desean la delectación los que se hallan tristes, como conducente al propio bien, a modo de remedio; y ésta es la causa por qué las delectaciones corporales, a las que son contrarias ciertas tristezas, se desean más que las delectaciones intelectuales, que no tienen tal contrariedad, según se dirá luego. De aquí también que todos los animales deseen naturalmente la delectación, porque el animal obra siempre por los sentidos y el movimiento. Por el

Ad secundum dicendum quod id in quo delectatur tristatus, etsi non simile tristitiae, est tamen simile homini contristato. Quia tristitiae contrariatur proprio bono eius qui tristatur. Et ideo appetitur delectatio ab his qui in tristitia sunt, ut conferens ad proprium bonum, inquantum est medicativa contrarii. Et ista est causa quare delectationes corporales, quibus sunt contrariae quaedan tristitiae, magis appetuntur, quam delectationes intellectuales, quae non habent contrarietatem tristitiae, ut infra dicetur (q.35 a.5). Exinde etiam est quod omnia animalia naturaliter appetunt delectationem: quia semper animal laborat per

sensum et motum. Et propter hoc etiam iuvenes maxime delectationes appetunt; propter multas transmutationes in eis existentes, dum sunt in statu augmenti. Et etiam melancholici vehementer appetunt delectationes, ad expellendum tristitiam: quia "corpus eorum quasi pravo humore corroditur", ut dicitur in VII "Ethic." (l.c., nt.24).

Ad tertium dicendum quod bona corporalia in quadam mensura consistunt: et ideo superexcessus similium corrumpit proprium bonum. Et propter hoc efficitur fastidiosum et contristans inquantum contrariatur bono proprio hominis.

mismo motivo también los jóvenes desean en grado máximo las delectaciones, a causa de las muchas transmutaciones que experimentan en la época de su desarrollo. E igualmente los melancólicos las apetecen con vehemencia para disipar su tristeza, porque "su cuerpo se siente como corroído por el humor malo", como dice el Filósofo.

3. Los bienes corporales exigen una cierta medida, y, por lo tanto, todo sobreexceso en ellos destruye el propio bien; razón por la que se convierten en causa de hastío y de tristeza, en cuanto contrarios al bien propio del hombre.

ARTICULO 8

Utrum admiratio sit causa delectationis

Si la admiración es causa de delectación

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod admiratio non sit causa delectationis.

1. Admirari enim est ignorantis naturae, ut Damascenus dicit [25]. Sed ignorantia non est delectabilis, sed magis scientia. Ergo admiratio non est causa delectationis.

2. Praeterea, admiratio est principium sapientiae, quasi via ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio "Metaphys." [26]. Sed "delectabilius est contemplari iam cognita, quam inquirere ignota", ut Philosophus dicit in X "Ethic." [27]; cum hoc habeat difficultatem et impedimentum, illud autem non habeat; delectatio autem causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in VII "Ethic." [28]. Ergo admiratio non est causa delectationis, sed magis delectationem impedit.

3. Praeterea, unusquisque in consuetis delectatur: unde operationes habituum per consuetudinem acquisitorum, sunt delec-

Dificultades. Parece que la admiración no es causa de delectación.

1. Admirarse es propio del ignorante, como dice el Damasceno. Pero la ignorancia no es deleitable, y sí la ciencia. Luego la admiración no es causa de delectación.

2. La admiración es principio de sabiduría, como camino hacia la investigación de la verdad, dice el Filósofo. Pero "más deleitable es contemplar lo ya conocido que buscar lo ignorado", como dice también Aristóteles, porque en esto hay dificultad y obstáculo, y no en aquello; y la delectación proviene de operación no impedida, como igualmente afirma el Filósofo. Luego la admiración no es causa de delectación, sino más bien la impide.

3. Cada cual se deleita en lo acostumbrado, y por esto las operaciones de los hábitos adquiridos por la cos-

[25] *De fide orth.* l.2 c.14 : MG 94,929.
[26] C.2 n.8 (Bk 982b12) ; S.Th., lect.3.
[27] C.7 n.3 (Bk 1177a26) ; S.Th., lect.10
[28] C.12 n.3 ; c.13 n.2 (Bk 1153a31 ; b11) ; S.Th., lect.12.13.

tumbre son deleitables. Pero las cosas habituales no causan admiración, como dice San Agustín. Luego la admiración es contraria a la causa de la delectación.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la admiración es causa de delectación".

Respuesta. Alcanzar lo deseado es deleitable, según lo antes dicho; por lo cual, a medida que se acrece el deseo del objeto amado, más se aumenta también la delectación al lograrlo; y aun en el aumento mismo del deseo hay aumento de delectación, por cuanto se concibe la esperanza de la cosa amada, según se dijo que el mismo deseo es deleitable por la esperanza.—Y, como la admiración es cierto deseo de saber, que brota en el hombre ante un efecto cuya causa ignora, o bien porque esta causa excede su conocimiento o su facultad, de ahí que la admiración sea causa de delectación, en cuanto lleva consigo la esperanza de obtener el conocimiento de lo que se desea saber.—Por esta misma razón, todo lo maravilloso es deleitable, como todo lo que es raro y todas las representaciones de las cosas, aun las que no son deleitables en sí mismas; puesto que el alma goza en confrontar unas cosas con otras, por ser esta comparación un acto muy propio y connatural de la razón, como dice el Filósofo. Y por eso también "el verse libre de grandes peligros es más deleitable, porque es admirable", según dice en otro lugar.

Soluciones. 1. La admiración no es deleitable por ir acompañada de la ignorancia, sino en cuanto encierra el deseo de conocer la causa y porque admirando se aprende algo nuevo, es decir, que la cosa es como se pensaba.

tabilis. Sed consueta non sunt admirabilia, ut dicit Augustinus, "Super Io." [29]. Ergo admiratio contrariatur causae delectationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in I "Rhetoric." [30], quod admiratio est delectationis causa.

Respondeo dicendum quod adipisci desiderata est delectabile, ut supra dictum est (q.23 a.4; q.31 a.1 ad 2). Et ideo quanto aliculus rei amatae magis crescit desiderium, tanto magis per adeptionem crescit delectatio. Et etiam in ipso augmento desiderii fit augmentum delectationis, secundum quod fit etiam spes rei amatae; sicut supra (a.3 ad 3) dictum est quod ipsum desiderium ex spe est delectabile.—Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi, quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum et ignorat causam; vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipsius. Et ideo admiratio est causa delectationis inquantum habet adiunctam spem consequendi cognitionem eius quod scire desiderat.—Et propter hoc omnia mirabilia sunt delectabilia, sicut quae sunt rara; et omnes repraesentationes rerum, etiam quae in se non sunt delectabiles; gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis, ut Philosophus dicit in sua "Poetica" [31]. Et propter hoc etiam "liberari a magnis periculis magis est delectabile, quia est admirabile", ut dicitur in I "Rhetoric." [32].

Ad primum ergo dicendum quod admiratio non est delectabilis inquantum habet ignorantiam: sed inquantum habet desiderium addiscendi causam; et inquantum admirans aliquid novum addiscit, scilicet talem esse quem non aestimabat.

[29] Tr.24 super 6,2: ML 35,1593.
[30] C.II n.21 (BK 1371a31).
[31] C.4 n.2 (BK 1448b9).
[32] C.II n.23.24 (BK 1371b10).

Ad secundum dicendum quod delectatio duo habet: scilicet quietem in bono, et huiusmodi quietis perceptionem. Quantum igitur ad primum, cum sit perfectius contemplari veritatem cognitam quam inquirere ignotam, contemplationes rerum scitarum, per se loquendo, sunt magis delectabilis quam inquisitiones rerum ignotarum. Tamen per accidens, quantum ad secundum, contingit quod inquisitiones sunt quandoque delectabiliores, secundum quod ex maiori desiderio procedunt: desiderium autem maius excitatur ex perceptione ignorantiae. Unde maxime homo delectatur in his quae de novo invenit aut addiscit.

Ad tertium dicendum quod ea quae sunt consueta, sunt delectabilia ad operandum, inquantum sunt quasi connaturalia. Sed tamen ea quae sunt rara, possunt esse delectabilia, vel ratione cognitionis, quia desideratur eorum scientia, inquantum sunt mira; vel ratione operationis, quia "ex desiderio magis inclinatur mens ad hoc quod intense in novitate operetur", ut dicitur in X "Ethic." [33]; perfectior enim operatio causat perfectiorem delectationem.

2. En la delectación hay dos cosas, a saber: la quietud en el bien y la aprehensión de la misma. Bajo el primer concepto, siendo más perfecto contemplar la verdad conocida que adquirir la desconocida, la contemplación de las cosas sabidas es, propiamente hablando, más deleitable que las investigaciones de las ignoradas; sin embargo, éstas son a veces "per accidens" más deleitables, por cuanto es mayor el deseo de que proceden, motivado por el conocimiento de la propia ignorancia. Por cuya razón el hombre encuentra mayor deleite en lo nuevo que halla o aprende.

3. El hacer las cosas acostumbradas es deleitable, en cuanto que son como naturales; pero las raras pueden ser deleitables, ya en razón del conocimiento, puesto que se desea conocerlas por lo que tienen de admirables; ya por causa de la operación, en cuanto que "por el deseo nuestra mente se inclina a actuar más intensamente sobre lo desconocido", como dice el Filósofo, y la operación más perfecta causa más perfecta delectación.

[33] C.4 n.9 (BK 1175a6); S.TH., lect.6.

INTRODUCCION A LA CUESTION 33

DE LOS EFECTOS DE LA DELECTACION

Los efectos de la delectación son de doble género: efectivos (a.1-3) y finales (a.4). En el género de causa eficiente, la delectación tiene un doble efecto positivo: *fisiológico* u *orgánico*, que es dilatar el corazón del delectante (a.1), y *psicológico*, que es provocar la sed o deseo de sí (a.2); y otros negativos o privativos, como es impedir el uso de la razón (a.3).

1. La delectación pasional produce una gran alteración orgánica en el delectante, lo que a su vez provoca una mayor actividad del corazón, su expansionamiento. El deleite se alcanza cuando se obtiene la perfecta y real inhesión del amante y del amado y como la fusión de uno en otro, lo que postula que el amante abra y dilate su corazón, esto es, el entendimiento y el afecto, para que el amado pueda entrar en él; al mismo tiempo como que aprieta y estrecha el objeto para que así mejor pueda penetrar. Como en el orden corporal, cuando queremos que un cuerpo penetre en otro, dilatamos el continente y apretamos el contenido. Esta dilatación y compenetración psicológica es el principal efecto de la delectación. Pues, en efecto, teniendo la delectación razón de fin, que a su vez la tiene de perfecto, cuando el hombre percibe el deleite alcanza la perfección, y lo perfecto es igual que lo grande. Por tanto, el entendimiento se hace grande por la delectación, y, al engrandecerse, se dilata. De igual modo, el afecto del amante se difunde por toda la cosa amada, y, por lo mismo, se abre y dilata para que toda la cosa amada pueda penetrar en él [1].

2. El segundo efecto del deleite, y éste exclusivamente *psicológico*, es la *sed* o *deseo*, que difiere según la diversidad de deleites.

La delectación *corporal actual* causa juntamente el fastidio de sí mismo y la sed o deseo de la parte que aun falta, dado que estos deleites no se poseen a un mismo tiempo, sino son sucesivos, tanto por parte de los objetos deleitables como por parte del sujeto que recibe el deleite. Y así, al tenerse una parte en acto, produce fastidio si dura, y se desea su consumación mediante las otras partes que faltan, como puede verse en el comer, el beber y en los placeres sexuales. Esta delectación, *en cuanto está en la memoria*, causa fastidio cuando el hombre que se deleita no es inmutado, sino que permanece el mismo, como al saturado de comida le fastidia el recuerdo de ésta; en cambio, si es mudado a la condición primera por la que estas cosas eran deleitables, la memoria de ellas es deleitable, como al hombre que tiene de nuevo hambre le es grato el recuerdo del alimento.

En las delectaciones espirituales, la delectación perfecta, *per se loquendo*, causa la sed de sí, tanto *positiva*, puesto que provoca el deseo de tener la parte que falta, del mismo modo que a quien conoce imperfectamente a Dios le brota el deseo natural de conocerle perfectamente; como también *negativa*, excluyendo el fastidio de sí, pues no provoca el deseo de perder o dejar la parte primera, sino su retención para sumarla a la parte posterior que falta. *Per accidens*, por razón de la actividad corporal adjunta, puede causar fastidio, como aparece en las especulaciones difíciles. Si la tuviésemos perfectamente y a un mismo tiempo, conforme postula su misma naturaleza, no causa ningún fastidio de sí, ni tampoco sed de otro deleite o de parte de sí, sino causa una gran sed de sí misma, de que dure como es. Por lo cual dice el Príncipe de los Apóstoles de los ángeles bienaventurados: «Al cual (Dios) *desean* los ángeles ver siempre» [2]; porque «ninguna amargura tiene su trato, ni tedio su banquete sino alegría y goce» [3].

Finalmente, los deleites espirituales o inteligibles que resultan de las operaciones intelectuales no sólo no impiden, sino más bien aumentan el uso y vigor de la razón. Y esto porque, en igualdad de circunstancias, tanto una operación es más perfecta cuanto más atenta e intensamente se hace; y como la delectación aumenta la atención e intención de la obra en que nos deleitamos, según consta por experiencia, resulta que la delectación espiritual e intelectual ayuda el uso de la razón.

Las delectaciones carnales, en cambio, cuando se encuentran en su acto más intenso, v. gr., en la embriaguez o en el acto matrimonial, impiden totalmente el uso de la razón especulativa y de la práctica; cuando están en *hábito* vicioso, no impiden el uso de la razón especulativa, pero sí de la razón práctica o prudencia, pues estos deleites viciosos no pueden encontrarse juntamente con las virtudes morales, sin las cuales no puede darse la prudencia.

3. El efecto último de la delectación, y *en el género de causa final*, es perfeccionar la operación correspondiente que la produce. Directamente—*per se*—perfecciona la operación en el género de causa final, en cuanto que la delectación consuma la operación y la completa, y por lo mismo es un fin de la operación perfecta [4]. Indirectamente—*per accidens*—la perfecciona en el género de causa eficiente, en cuanto aumenta la atención, la cual intensifica la operación [5]. Consta por experiencia que las cosas que hacemos con deleite y libremente las hacemos mejor: así, el deleite en el comer y beber ayuda a la buena digestión; el deleite en el acto sexual ayuda a una mejor generación; y lo mismo se ha de decir de las operaciones espirituales, como el estudio, la oración, el ejercicio de la obediencia...

[1] Cf. 2 Cor. 6,11; Is. 60,5.

[2] 1 Petr. 1,12.
[3] Sap. 7,16.
[4] 1-2 q.33 a.4 ad 2.
[5] Cf. *Ethic.* 10 lect.6 n.2027 y 2030.

CUESTION 33

(In quatuor articulos divisa)

De effectibus delectationis

De los efectos de la delectación

Corresponde ahora tratar de los efectos de la delectación, y acerca de esto se han de averiguar cuatro cosas:

Primera: si compete a la delectación dilatar.

Segunda: si la delectación causa sed o deseo de sí.

Tercera: si el deleite impide el uso de la razón.

Cuarta: si el deleite perfecciona la operación.

Deinde considerandum est de effectibus delectationis (cf. q.31 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum delectationis sit dilatare.

Secundo: utrum delectatio causet sui sitim, vel desiderium.

Tertio: utrum delectatio impediat usum rationis.

Quarto: utrum delectatio perficiat operationem.

ARTICULO 1

Utrum delectationis sit dilatare

Si compete a la delectación dilatar

Dificultades. Parece que la dilatación no es efecto del deleite.

1. La dilatación parece más bien que pertenece al amor, según lo que dice el Apóstol: "Nuestro corazón se ha dilatado"; y así también del precepto de la caridad se dice en la Escritura: "Tu mandamiento es amplísimo". Pero la delectación es pasión distinta del amor. Luego la dilatación no es efecto de la delectación.

2. Dilatándose una cosa, se hace más capaz de recibir. Pero la acción de recibir pertenece al deseo, cuyo objeto es la cosa aun no tenida. Luego la dilatación parece pertenecer más al deseo que a la delectación.

3. La contracción se opone a la dilatación; y la contracción parece corresponder a la delectación, pues estrechamos lo que firmemente queremos retener, y tal es la disposición del apetito respecto a la cosa que deleita. Luego la dilatación no pertenece al deleite.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dilatatio non sit effectus delectationis.

1. Dilatatio enim videtur ad amorem magis pertinere; secundum quod dicit Apostolus, II ad Cor. 6,11: "Cor nostrum dilatatum est". Unde et de praecepto caritatis in Ps. 118,96 dicitur: "Latum mandatum tuum nimis". Sed delectatio est alia passio ab amore. Ergo dilatatio non est effectus delectationis.

2. Praeterea, ex hoc quod aliquid dilatatur, efficitur capacius ad recipiendum. Sed receptio pertinet ad desiderium, quod est rei nondum habitae. Ergo dilatatio magis videtur pertinere ad desiderium quam ad delectationem.

3. Praeterea, constrictio dilatationi opponitur. Sed constrictio videtur ad delectationem pertinere: nam illud constringimus quod firmiter volumus retinere; et talis est affectio appetitus circa rem delectantem. Ergo dilatatio ad delectationem non pertinet.

Sed contra est quod, ad expressionem gaudii, dicitur Is. 60,5: "Videbis, et affluens, et mirabitur et dilatabitur cor tuum". — Ipsa etiam delectatio ex dilatatione nomen accepit ut "laetitia" nominetur sicut supra dictum est (q.31 a.3 ad 3).

Respondeo dicendum quod latitudo est quaedam dimensio magnitudinis corporalis: unde in affectionibus animae non nisi secundum metaphoram dicitur. Dilatatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem. Et competit delectationi secundum duo quae ad delectationem requiruntur. Quorum unum est ex parte apprehensivae virtutis, quae apprehendit coniunctionem alicuius boni convenientis. Ex hac autem apprehensione apprehendit se homo perfectionem quandam adeptum, quae est spiritualis magnitudo: et secundum hoc, animus hominis dicitur per delectationem magnificari, seu dilatari.—Aliud autem est ex parte appetitivae virtutis, quae assentit rei delectabili, et in ea quiescit, quodammodo se praebens ei ad eam interius capiendam. Et sic dilatatur effectus hominis per delectationem, quasi se tradens ad continendum interius rem delectantem.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet in his quae dicuntur metaphorice, idem diversis attribui secundum diversas similitudines. Et secundum hoc, dilatatio pertinet ad amorem ratione cuiusdam extensionis, inquantum affectus amantis ad alios extenditur, ut curet non solum quae sua sunt, sed quae aliorum. Ad delectationem vero pertinet dilatatio inquantum aliquid in seipso ampliatur, ut quasi capacius reddatur.

Ad secundum dicendum quod desiderium habet quidem aliquam ampliationem ex imaginatione rei desideratae: sed multo magis ex praesentia rei iam delectantis. Quia magis praebet se animus rei iam delectanti, quam rei non habitae desideratae: cum delectatio sit finis desiderii.

Por otra parte, dice la Escritura con respecto a la expresión del gozo: "Verás y te enriquecerás, y tu corazón se maravillará y ensanchará". Además, el deleite mismo recibe de la dilatación su nombre de "alegría", conforme se ha dicho anteriormente.

Respuesta. La latitud es una dimensión de la magnitud de los cuerpos, y sólo metafóricamente se dice de las afecciones del alma. Dilatación indica como un movimiento hacia la latitud, y compete a la delectación en cuanto a las dos condiciones que ésta requiere. Una de las cuales viene por parte de la potencia aprehensiva, que se apercibe de la unión de un bien conveniente, y en cuya virtud conoce el hombre haber adquirido cierta perfección, que es grandeza espiritual; por cuyo motivo se dice que el ánimo del hombre se agranda o dilata por la delectación.—La segunda, por parte de la potencia apetitiva, que asiente a la cosa deleitable y reposa en ella, como entregándosele para aprisionarla más íntimamente; y de este modo se dilata el afecto del hombre por la delectación, como prestándose a abarcar dentro de sí la cosa deleitable.

Soluciones. 1. Cuando se trata de expresiones metafóricas, nada se opone a que una misma cosa se atribuya a diversos objetos según diversas semejanzas. Y así la dilatación pertenece al amor por razón de cierta extensión, en cuanto el afecto del amante se extiende a otros, hasta el punto de cuidar no sólo de lo suyo, sino también de lo de ellos; y pertenece a la delectación, en cuanto una cosa se amplía en sí misma como para hacerse más capaz.

2. El deseo se acrece, en efecto, ante la idea del objeto deseado, pero mucho más con la presencia actual de la cosa deleitable; pues el ánimo se entrega al objeto que ya le deleita con preferencia a la cosa deseada y no poseída, ya que la delectación es el fin del deseo.

3. El que se deleita estrecha, en efecto, la cosa deleitable, adhiriéndose a ella fuertemente; pero ensancha su corazón para gozar de ella perfectamente.

Ad tertium dicendum quod ille qui delectatur, constringit quidem rem delectantem, dum ei fortiter inhaeret: sed cor suum ampliat, ut perfecte delectabili fruatur.

ARTICULO 2

Utrum delectatio causet sui sitim, vel desiderium [a]

Si la delectación produce sed y deseo de sí

Dificultades. Parece que la delectación no produce el deseo de sí misma.

1. Todo movimiento cesa cuando llega al estado de reposo. Pero la delectación es como la quietud del movimiento del deseo, según antes se ha dicho. Cesa, pues, el movimiento del deseo una vez ya llegado a la delectación. Luego ésta no causa el deseo.

2. Lo opuesto no es causa de su opuesto. Mas la delectación por parte del objeto se opone de algún modo al deseo, pues el deseo se dirige al bien no alcanzado, y la delectación versa sobre el bien ya poseído. Luego no causa el deseo de sí misma.

3. El fastidio excluye el deseo. Pero la delectación causa muchas veces fastidio. Luego no produce el deseo de sí.

Por otra parte, dice el Señor: "El que bebiere de esta agua volverá a tener sed"; significándose por este agua, según San Agustín, la delectación corporal.

Respuesta. La delectación puede considerarse de dos modos: uno, en cuanto está en acto; otro, estando sólo en la memoria. Además, la sed o el deseo pueden tomarse en dos acepciones: una, propia, en cuanto implica el apetito de una cosa que no se posee; otra, común, en cuanto importa exclusión del fastidio.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod delectatio non causet desiderium sui ipsius.

1. Omnis enim motus cessat, cum pervenerit ad quietem. Sed delectatio est quasi quaedam quies motus desideril, ut supra dictum est (q.23 a.4; q.25 a.2). Cessat ergo motus desideril, cum ad delectationem pervenerit. Non ergo delectatio causat desiderium.

2. Praeterea, oppositum non est causa sui oppositi. Sed delectatio quodammodo desiderio opponitur, ex parte obiecti: nam desiderium est boni non habiti, delectatio vero boni iam habiti. Ergo delectatio non causat desiderium sui ipsius.

3. Praeterea, fastidium desiderio repugnat. Sed delectatio plerumque causat fastidium. Non ergo facit sui desiderium.

Sed contra est quod Dominus dicit, Io. 4,13: "Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum": per aquam autem significatur, secundum Augustinum [1], delectatio corporalis.

Respondeo dicendum quod delectatio dupliciter potest considerari: uno modo, secundum quod est in actu; alio modo, secundum quod est in memoria.—Item sitis, vel desiderium, potest dupliciter accipi: uno modo, proprie, secundum quod importat appetitum rei non habitae; alio modo, communiter, secundum quod importat exclusionem fastidii.

[a] *Sent.* 4 d.49 q.3 a.2 ad 3; *In Ioann.* 4 lect.2.

[1] *In Ioann.* 4,13 tr.15: ML 35,1515.

Secundum quidem igitur quod est in actu, delectatio non causat sitim vel desiderium sui ipsius, per se loquendo, sed solum per accidens: si tamen sitis vel desiderium dicatur rei non habitae appetitus: nam delectatio est affectio appetitus circa rem praesentem.—Sed contingit rem praesentem non perfecte haberi. Et hoc potest esse vel ex parte rei habitae, vel ex parte habentis. Ex parte quidem rei habitae, eo quod res habita non est tota simul: unde successive recipitur, et dum aliquis delectatur in eo quod habet, desiderat potiri eo quod restat; sicut qui audit primam partem versus, et in hoc delectatur, desiderat alteram partem versus audire, ut Augustinus dicit, IV "Confess." [2]. Et hoc modo omnes fere delectationes corporales faciunt sui ipsarum sitim, quousque consummentur, eo quod tales delectationes consequuntur aliquem motum: sicut patet in delectationibus ciborum.—Ex parte autem ipsius habentis, sicut cum aliquis aliquam rem in se perfectam existentem, non statim perfecte habet, sed paulatim acquirit. Sicut in mundo isto, percipientes aliquid imperfecte de divina cognitione, delectamur; et ipsa delectatio excitat sitim vel desiderium perfectae cognitionis; secundum quod potest intelligi quod habetur Eccli. 24,29: "Qui bibunt me, adhuc sitient".

Si vero per sitim vel desiderium intelligatur sola intensio affectus tollens fastidium, sic delectationes spirituales maxime faciunt sitim vel desiderium sui ipsarum. Delectationes enim corporales, quia augmentatae, vel etiam continuatae, faciunt superexcrescentiam naturalis habitudinis, efficiuntur fastidiosae, ut patet in delectatione ciborum. Et propter hoc, quando aliquis iam pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas, et quandoque appetit aliquas alias.—Sed delectationes spirituales non superexcrescunt naturalem habitudinem, sed perficiunt naturam. Unde cum pervenitur ad consummationem in ipsis, tunc

Ahora bien, si por tal sed o deseo se entiende el apetito de la cosa no poseída, la delectación, existiendo en acto, no causa sed o deseo de sí misma propiamente hablando, sino únicamente "per accidens"; pues el deleite es la inclinación del apetito respecto de la cosa presente.—Sucede, no obstante, que el objeto presente no es perfectamente poseído; lo que puede provenir o por parte del objeto alcanzado o por parte del sujeto que lo posee. Por parte del objeto poseído, en cuanto no se le posee simultáneamente todo entero, sino que se le recibe sucesivamente; y mientras uno se deleita en lo que ya tiene, desea apropiarse lo que le falta; al modo del que oye la primera parte de un verso, en la cual se deleita, desea oír la otra, como dice San Agustín. De este modo, casi todas las delectaciones corporales, por lo mismo que implican un movimiento, producen sed o deseo de sí mismas hasta tanto que se consuman, cual es notorio en los placeres de la comida.—Por parte del sujeto poseedor, como cuando uno no obtiene totalmente una cosa perfecta en sí misma, sino que la adquiere paulatinamente; a la manera que en este mundo nos deleitamos en la percepción imperfecta del conocimiento divino, y esta delectación excita en nosotros la sed o el deseo del conocimiento perfecto; que es como puede entenderse lo que se lee en la Escritura: "Los que me beben, aun tendrán sed".

Mas, si por sed o deseo se entiende únicamente la intensidad del afecto que disipa el hastío, las delectaciones espirituales producen así en alto grado esta sed o deseo, mientras que las delectaciones corporales, desbordando por un excesivo acrecentamiento o por simple continuidad la capacidad natural, llegan a hacerse fastidiosas, como se ve en la delectación de la comida. Por eso, cuando uno llega ya a lo completo en las delectaciones corporales, le hastían, de-

[2] C.11: ML 32,700.

seando a veces otras distintas.—En cambio, las delectaciones espirituales no sobrepujan las fuerzas naturales, sino que perfeccionan la naturaleza. Por consiguiente, cuando se llega en ellas a la consumación, entonces se hacen más deleitables; a no ser accidentalmente, en cuanto se asocia a la operación contemplativa la operación de otras potencias corporales, que por la asiduidad en el obrar se fatigan. Y en este sentido pueden entenderse también las palabras de la Escritura: "Los que me beben, aun tendrán sed". Porque aun de los ángeles, que conocen perfectamente a Dios y en El tienen su deleite, dice San Pedro que "desean mirarle".

Por último, si se considera la delectación en cuanto está en la memoria y no en acto, entonces se ordena esencialmente a causar la sed o deseo de sí, cuando el hombre torna a aquella disposición en la cual le era deleitable lo que es ya pasado. Mas, si esta disposición ha cambiado, el recuerdo de la delectación no le deleita, sino le causa fastidio, lo mismo que al harto el recuerdo de la comida.

Soluciones. 1. Cuando la delectación es perfecta, entonces se halla en un absoluto reposo y cesa el movimiento del deseo en su tendencia a lo no poseído; pero, siendo imperfecta, el movimiento no cesa por completo.

2. Lo que se tiene imperfectamente, se tiene en parte y en parte no; por lo cual puede darse a la vez respecto de ello el deseo y la delectación.

3. Los deleites causan de modo distinto el hastío y el deseo, según queda dicho.

sunt magis delectabiles: nisi forte per accidens, inquantum operationi contemplativae adiunguntur aliquae operationes virtutum corporalium, quae per assiduitatem operandi lassantur. Et per hunc etiam modum potest intelligi quod dicitur Eccli. 24,29: "Qui bibit me, adhuc sitiet". Quia etiam de angelis, qui perfecte Deum cognoscunt, et delectantur in ipso, dicitur I Petri 1,12, quod "desiderant in eum conspicere".

Si vero consideretur delectatio prout est in memoria et non in actu, sic per se nata est causare sui ipsius sitim et desiderium: quando scilicet homo redit ad illam dispositionem in qua erat sibi delectabile quod praeterlit. Si vero immutatus sit ab illa dispositione, memoria delectationis non causat in eo delectationem, sed fastidium: sicut pleno existenti memoria cibi.

Ad primum ergo dicendum quod quando delectatio est perfecta, tunc habet omnimodam quietem, et cessat motus desiderii tendentis in non habitum. Sed quando imperfecte habetur, tunc non omnino cessat motus desiderii tendentis in non habitum.

Ad secundum dicendum quod id quod imperfecte habetur, secundum quid habetur, et secundum quid non habetur. Et ideo simul de eo potest esse et desiderium et delectatio.

Ad tertium dicendum quod delectationes alio modo causant fastidium, et alio modo desiderium, ut dictum est (in c).

ARTICULO 3

Utrum delectatio impediat usum rationis [a]

Si el deleite impide el uso de la razón

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod delectatio non impediat usum rationis.

1. Quies enim maxime confert ad debitum rationis usum: unde dicitur in VII "Physic." [3], quod "in sedendo et quiescendo fit anima sciens et prudens"; et Sap. 8,16: "Intrans in domum meam, conquiescam cum illa", scilicet sapientia. Sed delectatio est quaedam quies. Ergo non impedit, sed magis iuvat rationis usum.

2. Praeterea, ea quae non sunt in eodem, etiam si sint contraria, non se impediunt. Sed delectatio est in parte appetitiva, usus autem rationis in parte apprehensiva. Ergo delectatio non impedit rationis usum.

3. Praeterea, quod impeditur ab alio, videtur quodammodo transmutari ab ipso. Sed usus apprehensivae virtutis magis movet delectationem, quam a delectatione moveatur: est enim causa delectationis. Ergo delectatio non impedit usum rationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VI "Ethic." [4], quod "delectatio corrumpit existimationem prudentiae".

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in X "Ethic." [5], "delectationes propriae adaugent operationes, extraneae vero impediunt". Est ergo quaedam delectatio quae habetur de ipso actu rationis: sicut cum aliquis delectatur in contemplando vel ratiocinando. Et talis delectatio non impedit usum rationis, sed ipsum

Dificultades. Parece que el deleite no impide el uso de la razón.

1. El reposo es lo que más contribuye al debido uso de la razón; por lo cual dice el Filósofo que "en el asiento y la quietud el alma se hace sabia y prudente"; y la Escritura: "Entrando en mi casa, descansaré con ella", es decir, con la sabiduría. Pero la delectación es una cierta quietud. Luego no impide, y más bien secunda, el uso de la razón.

2. No estando en un mismo sujeto, las cosas contrarias no se impiden recíprocamente. Pero la delectación existe en la parte apetitiva, y el uso de la razón en la parte aprehensiva. Luego la delectación no impide el uso de la razón.

3. Lo que halla impedimento en otra cosa, parece es transformado en cierto modo por ella. Pero el uso de la potencia aprehensiva más bien mueve a la delectación que es movido por ella, puesto que es su causa. Luego la delectación no impide el uso de la razón.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la delectación falsea el juicio de la prudencia".

Respuesta. Como dice el Estagirita, "las delectaciones propias aumentan sus operaciones correspondientes, pero las extrañas las impiden". Hay, pues, una delectación procedente del mismo acto de la razón, como cuando uno se deleita contemplando o razonando; y tal delectación no impide el uso de la razón,

[a] Supra q.4 a.1 ad 3; infra q.34 a.1 ad 1; 2-2 q.15 a.3; q.53 a.6; *Sent.* 4 d.49 q.3 a.5 q.1 ad 4.

[3] C.3 n.7 (Bk 247b10); S.Th., lect.6.
[4] C.5 n.6 (Bk 1140b12); S.Th., lect.4.
[5] C.5 n.5 (Bk 1175b13); S.Th., lect.7.

sino la auxilia, pues ejecutamos con más atención aquello en que nos deleitamos, y la atención ayuda a la operación.

Mas las delectaciones corporales impiden el uso de la razón por tres motivos: Primero, a causa de la distracción, porque, según lo ya dicho, ponemos gran atención en las cosas que nos deleitan, y, cuando la atención se aplica tenazmente a una cosa, se debilita respecto de otras o se aparta totalmente de ellas. De modo que, si la delectación corporal es grande, o privará por completo del uso de la razón, dirigiendo hacia sí toda la tensión del ánimo, o la entorpecerá considerablemente. — Segundo, por razón de la contrariedad, por cuanto ciertas delectaciones excesivas en alto grado son contrarias al orden racional; y en este sentido dice el Filósofo que "las delectaciones corporales falsean el juicio de la prudencia, pero no el especulativo", que no es contrariado por la delectación, como, por ejemplo, "que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos". En cambio, del primer modo ambos juicios son impedidos.—Tercero, por una cierta sujeción, es decir, en cuanto que a la delectación corporal sigue una alteración corporal mayor aún que en otras pasiones, por cuanto con más vehemencia es afectado el apetito por el objeto presente que por el ausente. Y estas perturbaciones corporales impiden el uso de la razón, como se advierte en los ebrios, que tienen el uso de la razón ligado o impedido.

Soluciones. 1. La delectación corporal implica, en efecto, la quietud del apetito en lo deleitable, la cual a veces contraría a la razón; pero por parte del cuerpo siempre supone una alteración. Y por ambos motivos impide el uso de la razón.

2. La potencia apetitiva y la aprehensiva son, en efecto, partes diversas, pero de una misma alma; y, por lo tanto, cuando la tensión del alma se aplica con vehemencia al acto de una, no puede ejercer el de la otra.

3. El uso de la razón requiere la utilización correspondiente de la imaginación y demás potencias sensitivas, que se sirven de órganos corporales; y, por consiguiente, el uso de la razón es impedido por la alteración corporal, al serlo el acto de la potencia imaginativa y demás potencias sensitivas.

adiuvat: quia illud attentius operamur in quo delectamur; attentio autem adiuvat operationem.

Sed delectationes corporales impediunt usum rationis triplici ratione. Primo quidem, ratione distractionis. Quia, sicut iam dictum est (q.4 a.1 ad 3), ad ea in quibus delectamur, multum attendimus: cum autem attentio fortiter inhaeserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur. Et secundum hoc, si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impediet usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo: vel multum impediet.—Secundo, ratione contrarietatis. Quaedam enim delectationes, maxime superexcedentes, sunt contra ordinem rationis. Et per hunc modum Philosophus dicit, in VI "Ethic." (l.c. nt.4), quod "delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiae, non autem existimationen speculativam", cui non contrariantur, "puta quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis". Secundum autem primum modum, utramque impedit.—Tertio modo, secundum quandam ligationem, inquantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quaedam transmutatio corporalis, maior etiam quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem praesentem quam ad rem absenten. Huiusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis: sicut patet in violentis, qui habent usum rationis ligatum vel impeditum.

Ad primum ergo dicendum quod delectatio corporalis habet quidem quietem appetitus in delectabili: quae quies interdum contrariatur rationi; sed ex parte corporis semper habet transmutationem. Et quantum ad utrumque, impedit rationis usum.

Ad secundum dicendum quod vis appetitiva et apprehensiva sunt quidem diversae partes, sed unius animae. Et ideo cum intentio animae vehementer applicatur ad actum unius, impeditur ab actu contrario alterius.

Ad tertium dicendum quod usus rationis requirit debitum usum imaginationis et aliarum virium sensitivarum, quae utuntur organo corporali. Et ideo ex transmutatione corporali usus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativae et aliarum sensitivarum.

ARTICULO 4

Utrum delectatio perficiat operationem [a]

Si el deleite perfecciona la operación

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod delectatio non perficiat operationem.

1. Omnis enim humana operatio ab usu rationis dependet. Sed delectatio impedit usum rationis, ut dictum est (a.3). Ergo delectatio non perficit, sed debilitat operationem humanam.

2. Praeterea, nihil est perfectivum sui ipsius, vel suae causae. Sed delectatio est operatio, ut dicitur in VII et X "Ethic." [6]: quod oportet ut intelligatur vel essentialiter, vel causaliter. Ergo delectatio non perficit operationem.

3. Praeterea, si delectatio perficit operationem, aut perficit ipsam sicut finis, aut sicut forma, aut sicut agens. Sed non sicut finis: quia operationes non quaeruntur propter delectationem, sed magis e converso, ut supra dictum est (q.4 a.2). Nec iterum per modum efficientis: quia magis operatio est causa efficiens delectationis. Nec iterum sicut forma: "non" enim "perficit delectatio operationem ut habitus quidam", secundum Philosophum, in X "Ethic." [7]. Delectatio ergo non perficit operationem.

Dificultades. Parece que el deleite no perfecciona la operación.

1. Toda operación humana depende del uso de la razón. Pero la delectación impide este uso, como se acaba de demostrar. Luego la delectación no perfecciona, antes debilita, la operación humana.

2. Nada se perfecciona a sí mismo o a su causa. Pero el deleite es una operación, según dice el Filósofo; lo cual debe entenderse o esencial o causalmente. Luego el deleite no perfecciona la operación.

3. Si el deleite perfecciona la operación, la perfecciona o como fin, o como forma, o como agente. Mas no la perfecciona como fin, porque no se procuran las operaciones por razón del deleite, sino más bien al contrario, como antes se ha dicho; ni tampoco a modo de causa eficiente, porque más bien es la operación la causa eficiente del deleite; ni, por último, como forma, pues "el deleite no perfecciona como hábito la operación", según el Filósofo. Luego el deleite no perfecciona la operación.

---

[a] *Sent.* 4 d.49 a.3 q.ª3 ad 3; *Ethic.* 10 lect.6.8

[6] Cf. q.31 a.1 arg.1.

[7] C.4 n.8 (Bk 1174b31); S.Th., lect.6.

[8] C.4 n.6 (Bk 1174b24); S.Th., lect.6.

Por otra parte, dice también Aristóteles que "el deleite perfecciona la operación".

Respuesta. El deleite perfecciona la operación de dos modos. El primero a manera de fin, no precisamente en cuanto llamamos fin a aquello por lo cual una cosa es, sino en cuanto puede decirse fin a todo bien que sobreviene completivamente; en cuyo concepto dice el Filósofo que "el deleite perfecciona la operación como un fin que sobreviene", es decir, en cuanto que a este bien que es la operación sobreviene otro bien, que es el deleite, el cual importa el sosiego del apetito en el bien presupuesto.—El segundo modo, por parte de la causa agente, pero no de manera directa, pues dice el Filósofo que "el deleite perfecciona la operación no como el médico al sano, sino como la salud"; sí, en cambio, indirectamente, en cuanto el agente, al deleitarse en su acción, atiende a ella con más vehemencia y con mayor solicitud la ejecuta. Y en este sentido dice Aristóteles que "las delectaciones aumentan sus operaciones correspondientes e impiden las extrañas".

Soluciones. 1. No todo deleite impide el acto de la razón, sino el corporal, que no proviene del acto de la razón y sí del acto del concupiscible, que se acrecienta por la delectación. Mas el deleite que sigue al acto de la razón robustece el uso de ésta.

2. Pueden dos cosas ser recíprocamente causa una de otra, siéndolo la una eficiente y la otra final; y de este modo la operación causa el deleite como causa eficiente, en tanto que el deleite perfecciona la operación a modo de fin, como queda dicho.

3. La solución se desprende con evidencia de lo expuesto.

Sed contra est quod dicitur ibidem [9], **quod "delectatio operationem perficit".**

Respondeo dicendum quod delectatio dupliciter operationem perficit. Uno modo, per modum finis: non quidem secundum quod finis dicitur id propter quod aliquid est: sed secundum quod omne bonum completive superveniens, potest dici finis. Et secundum hoc dicit Philosophus, in X "Ethic." (l.c. nt.7), quod "delectatio perficit operationem sicut quidam superveniens finis": inquantum scilicet super hoc bonum quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio, quae importat quietationem appetitus in bono praesupposito.—Secundo modo, ex parte causae agentis. Non quidem directe: quia Philosophus dicit, in X "Ethic." (l.c. nt.8), quod "perficit delectatio operationem, non sicut medicus sanum, sed sicut sanitas". Indirecte autem: inquantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam, et diligentius eam operatur. Et secundum hoc dicitur in X "Ethic." [9], quod "delectationes adaugent proprias operationes, et impediunt extraneas".

Ad primum ergo dicendum quod non omnis delectatio impedit actum rationis, sed delectatio corporalis; quae non consequitur actum rationis, sed actum concupiscibilis, qui per delectationem augetur. Delectatio autem quae consequitur actum rationis, fortificat rationis usum.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in II "Physic." [10], contingit quod duo sibi invicem sunt causa, ita quod unum sit causa efficiens, et aliud causa finalis alterius. Et per hunc modum, operatio causat delectationem sicut causa efficiens; delectatio autem perficit operationem per modum finis, ut dictum est (in c).

Ad tertium patet responsio ex dictis.

[9] C.5 n.2 (Bk 1175a36).
[10] C.3 n.4 (Bk 195a8); S.Th., lect.5.

INTRODUCCION A LA CUESTION 34

DE LA BONDAD Y MALICIA DE LOS DELEITES

En esta última cuestión acerca de la delectación, Santo Tomás trata de su aspecto moral siguiendo las directrices trazadas por Aristóteles, pero completando su doctrina con la luz superior qne la ciencia teológica proyecta sobre la filosofía. Santo Tomás impugna las falsas doctrinas de los filósofos antiguos y elabora sobre otras opiniones que, aunque poco precisas, presentaban ciertos atisbos de verdad.

Las posiciones de los filósofos antiguos acerca de la moralidad de los deleites se pueden reducir a las siguientes: toda delectación es buena, afirmó Eudosio, y con él los epicúreos de todos los tiempos; por el contrario, para los estoicos, toda delectación es mala; por último, Platón, adoptando una posición media, sostiene que toda delectación no es en absoluto ni buena ni mala, sino que unas son buenas y otras malas; lo que sí se puede afirmar de ellas es que en cuanto movimientos no pueden constituir el *sumo bien*. Aristóteles conviene con Platón en la parte negativa, es decir, en la impugnación de las posiciones extremas de Eudosio y de los estoicos; pero en el aspecto positivo no admite la doctrina de Platón, sino que sostiene que alguna delectación puede ser buena de tal modo que llegue a constituir el bien sumo formal. Y por esto mismo, la suma delectación puede considerarse como regla y medida de la bondad y malicia moral, al ser como maestra y clave arquitectónica de la estructura moral de las pasiones [1].

Así planteado el problema de la delectación por los antiguos, Santo Tomás en esta cuestión busca y determina primero la verdad acerca de la bondad y malicia de las delectaciones (a.1-3), y concluye que la delectación buena, y principalmente la óptima, es regla y medida para indicar el bien y el mal en las cosas morales (a.4).

El santo Doctor examina primero la opinión más falsa, es decir, la que sostiene que ninguna delectación es buena, aunque cronológicamente esta posición no sea la primera, ya que Espensipo, que la sostiene, impugna la opinión contraria de Eudosio (a.1). Después examina la otra posición extrema contraria, que se aparta de la verdad por exceso (a.2). Finalmente, destacando la verdad de la posición platónica media y corrigiendo sus imperfecciones, investiga como teólogo la razón del sumo deleite, que es el deleite beatífico, ya que éste es el que primordialmente intenta determinar. En esta materia, como en todas las que pertenecen a Dios mismo, se busca primero por negación la razón de la delectación beatífica (a.1-2); después, por elevación o eminencia (a.3), y, finalmente, por la causalidad cuasi ejemplar, que ejerce regulando y mensurando la bondad de los actos humanos (a.4).

[1] *Ethic.* 7 c.11 n.1; cf. Santo Tomás, *In Ethic.* 7 lect.11 n.1470; *In Sent.* 1 d.49 q.3 a.4 q.ª3 ad 1.

1. La primera posición extrema por defecto, defendida por Espensipo, afirma que todo deleite es siempre malo y que ninguna delectación puede ser buena. Esta posición la recogieron después los estoicos diciendo que el único bien es el honesto o el de la virtud, y que debe ser siempre sumo; por lo cual todas las virtudes son iguales, así como lo son todos los vicios y pecados en la maldad.

Aunque todos los filósofos hablaron de una delectación sensible o pasional, Santo Tomás, después de Platón y Aristóteles, plantea la cuestión de si en verdad todo deleite es siempre malo, de tal manera que el bien llamado deleitable ni exista ni pueda existir. Para resolver esta cuestión establece una distinción de la mayor importancia; habla de la delectación reduplicativamente considerada—*ut delectatio*—y específicamente considerada como tal delectación, es decir, en cuanto sensible o espiritual. Siguiendo esta distinción, podemos hablar de la bondad o malicia de la delectación en un doble sentido: psicológico y moral.

Si hablamos de la delectación desde el punto de vista *psicológico*, se puede afirmar que todo deleite es bueno con bondad psicológica, primero porque es un movimiento o acto del apetito y porque supone un descanso del mismo en el término de su movimiento de ejecución, y, por lo tanto, dice por sí mismo relación al acto último segundo del apetente, del cual es una natural resultancia [2], no sólo como bien ontológico o psicológico, sino también como bien *óptimo* en la línea del movimiento deleitable. Por lo cual, Santo Tomás dice que «la delectación en cuanto delectación designa un cierto bien» [3]. Sin embargo, no todos los deleites son igualmente buenos con esta bondad natural o psicológica, sino que unos son mejores que otros con una perfección que depende de la operación psicológica correspondiente. Esta bondad natural se tiene por razón de la «pureza e impureza» de las delectaciones [4], es decir, según la mayor o menor inmaterialidad o espiritualidad, y por eso escribe el santo Doctor que «una operación se dice más pura cuanto es más inmaterial. Y, según esto, entre todas las operaciones sensitivas, la más pura es la operación de la vista, porque es más inmaterial, como que tiene menos mezcla de las disposiciones de la materia; tanto por parte del objeto que se hace sensible por la luz, derivada del cuerpo celeste, como por parte del medio, que es inmutado por sola transmutación espiritual. Y por las mismas causas, la operación del tacto es más material, porque sus objetos son condiciones de la materia pasible, y el medio no es extrínseco, sino unido. Y la misma diferencia de pureza se tiene entre las delectaciones de los sentidos entre sí. Las operaciones y delectaciones del entendimiento son más puras que las operaciones y delectaciones de los sentidos, por cuanto son más inmateriales» [5].

Si del orden espiritual natural ascendemos al sobrenatural, las delectaciones de éste son mucho más puras, como más alejadas de las cosas sensibles y más independientes de los sentidos. La suma pureza se tiene en la delectación beatífica, que es toda y enteramente espiritual.

Si hablamos de la bondad y malicia *moral* de las delectaciones, hemos de decir que no todas ellas son malas ni todas buenas, sino unas buenas y otras malas. No todas las delectaciones son malas, según prueba la experiencia, pues hasta los mismos estoicos perseguían y deseaban algunos

[2] 1-2 q.31 a.1-2.
[3] *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.4 q.ª1 c.
[4] *In Ethic.* 10 lect.8 n.2050.
[5] Ibid., n.2056.

deleites sensibles, como el comer y el beber, etc., por cuanto nadie puede vivir sin alguna delectación sensible, del mismo modo que nadie puede vivir sin alguna operación sensitiva [6].

La intención de los estoicos era evidentemente buena, pues lo que perseguían era moderar las pasiones desenfrenadas de los hombres, inclinándoles hacia la virtud; por eso algunos de entre ellos admitieron que ciertas pasiones eran buenas [7].

En contraposición a la doctrina estoica, la razón nos dice que hay deleites buenos, por cuanto son conformes a la naturaleza, que, procediendo de Dios, no puede ser sino buena. Es ello evidente no sólo en cuanto a los bienes del espíritu, sino también en cuanto a ciertos bienes sensibles. «El que los niños y los animales—dice Santo Tomás—vayan tras los deleites, no quiere decir que éstos sean en absoluto malos, sino que en ellos está el apetito natural puesto por Dios y les mueve a aquello que les es conveniente» [8].

La moralidad de las pasiones les viene de su conformidad o disconformidad con la recta razón. Y es evidente que aquella delectación que sigue al acto bueno acerca de un objeto bueno ha de ser buena, como la que se sigue de dar culto a Dios, honrar a los padres, devolver lo debido; en cambio, la que sigue a una operación mala, como mentir, hurtar, etc., ha de ser moralmente mala [9]. Dios, de lo contrario, nos induciría al mal invitándonos a gozarnos en El [10] y conduciéndonos al torrente de dicha que fluye de su posesión en la gloria.

2. En un orden de bondad meramente *psicológica*, se ha de decir que toda delectación es buena con bondad relativa o en cuanto a la particular disposición del sujeto que se deleita; pero no toda delectación lo es en absoluto para todos [11]. La diversidad individual es grande, tanto en el cuerpo como en el alma; en la misma persona, según sus diversas edades, se da gran diversidad fisiológica y psicológica, e incluso dentro de una misma edad según las diversas disposiciones corporales y espirituales. Por eso es imposible que todos los deleites convengan a todos y desagraden según sus particulares condiciones individuales.

Hay, sin embargo, una delectación en absoluto buena para todos los hombres: la que sigue a las operaciones específicas y propias del hombre en cuanto tal, que por lo mismo tienen una bondad universal y cuasi específica.

3. Santo Tomás, haciéndose eco de la negación de Platón, pregunta en el artículo tercero si alguna delectación es el sumo bien. Su respuesta es afirmativa, por cuanto la delectación se incluye necesariamente en la bienaventuranza formal, donde ninguna tristeza tiene asiento. Por eso se dice en la Escritura: «Saltarán de gozo los santos en la gloria, se alegrarán en sus mansiones» [12]; «Me llenarás de alegría con tu rostro; deleitaciones en tu diestra hasta el fin» [13]. Motivo por el que San Agustín definió la bienaventuranza formal como el «gozo de la Verdad» [14]. Por esta delectación se consuma y perfecciona la esencia física y real de la bienaventuranza formal; pues, aunque «la operación sea mejor que la

[6] 1-2 q.34 a.1.
[7] Cf. *In Ethic.* 9 lect.1 n.1959.
[8] 1-2 q.34 a.1 ad 2.
[9] Cf. *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.4 q.ª1 c.
[10] Ps. 36,4; Phil. 4,4; Io. 15,11; 16,22-24.
[11] Cf. 1-2 q.31 a.7.
[12] Ps. 149,5.
[13] Ps. 15,11.
[14] *Confes.* l.10 c.23; cf. 1-2 q.4 a.1 y 2; DENZ., n.530.

delectación..., mejor que ambas es la operación perfecta, de la cual es parte la delectación» [15].

Esta bondad es la mayor, tanto *psicológicamente,* ya que es el acto sumo, último de la criatura racional y en la cúspide de su elevación espiritual, como también *moralmente,* ya que es la operación más alta de la caridad suma, con imposibilidad absoluta de caer y pecar.

4. En el artículo último considera Santo Tomás la delectación prácticamente, preguntando si es regla o medida según la cual se señale el bien y el mal en los actos morales. En el orden psicológico es ella la regla y medida para conocer la bondad o malicia de las operaciones. Sabemos que un órgano está enfermo por el dolor que acompaña a su actividad. En el orden moral no puede ser la delectación corporal la norma de los actos humanos, pues este deleite es común al hombre y a los animales, a los buenos y a los malos; pero sí lo es para nosotros la delectación espiritual suma o bienaventuranza, supremo analogado de los actos humanos morales, como último acto elícito acerca del fin máximo y perfectísimo. Alegrarse del sumo bien es signo de bondad moral, como entristecerse de él lo es de malicia.

CUESTION 34

(In quatuor articulos divisa)

De bonitate et malitia delectationum

De la bondad y malicia de las delectaciones

Corresponde ahora tratar de la bondad y malicia de las delectaciones, y acerca de esto se han de averiguar cuatro cosas:

Primera: si toda delectación es mala.

Segunda: supuesto que toda delectación no es mala, si toda delectación es buena.

Tercera: si alguna delectación es lo mejor entre todas las cosas.

Cuarta: si la delectación es la medida o regla según la cual se juzga del bien o el mal moral.

Deinde considerandum est de bonitate et malitia delectationum (cf. q.31 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum omnis delectatio sit mala.

Secundo: dato quod non, utrum omnis delectatio sit bona.

Tertio: utrum aliqua delectatio sit optimum.

Quarto: utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam iudicetur bonum vel malum in moralibus.

[15] *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.4 q.ª3 ad 2 y 3 *sed contra.*

ARTICULO 1

Utrum omnis delectatio sit mala [a]

Si toda delectación es mala

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis delectatio sit mala.

1. Illud enim quod corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, videtur esse secundum se malum: quia bonum hominis est "secundum rationem esse", ut Dionysius dicit, in 4 cap. "De div. nom." [1]. Sed delectatio corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum: et tanto magis, quanto delectationes sunt maiores. Unde "in delectationibus venereis", quae sunt maximae, "impossibile est aliquid intelligere", ut dicitur in VII "Ethic." [2]. Et Hieronymus etiam dicit, "Super Matth." [3], quod "illo tempore quo coniugales actus geruntur, praesentia Sancti Spiritus non dabitur, etiam si propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur". Ergo delectatio est secundum se malum. Ergo omnis delectatio mala.

2. Praeterea, illud quod fugit virtuosus, et prosequitur deficiens a virtute, videtur esse secundum se malum, et fugiendum: quia, ut dicitur in X "Ethic." [4], "virtuosus est quasi mensura et regula humanorum actuum"; et Apostolus dicit, I ad Cor. 2,15: "Spiritualis iudicat omnia". Sed pueri et bestiae, in quibus non est virtus, prosequuntur delectationes: fugit autem eas temperatus. Ergo delectationes secundum se sunt malae, et fugiendae.

3. Praeterea, "virtus et ars sunt circa difficile et bonum", ut dicitur in II "Ethic." [5]. Sed nulla

Dificultades. Parece que toda delectación es mala.

1. Lo que destruye la prudencia e impide el uso de la razón, parece por sí mismo malo, puesto que el bien del hombre consiste en ser conforme a la razón, como dice Dionisio. Pero la delectación destruye la prudencia e impide el uso de la razón, y en tanto mayor grado cuanto las delectaciones son mayores. Por eso "en las delectaciones venéreas", que son las más intensas, "es imposible entender nada", como dice el Filósofo; y San Jerónimo dice igualmente que "en el tiempo en que se ejecuten los actos conyugales no se dejará sentir la presencia del Espíritu Santo, aun cuando parezca ser un profeta el que se entregue a la función generadora". Luego la delectación es en sí misma mala, y, por consiguiente, toda delectación es mala.

2. Aquello de que huye el virtuoso y que procura el falto de virtud, parece de suyo malo y que debe evitarse, porque, según dice el Filósofo, "el virtuoso es como la medida y regla de los actos humanos"; y el Apóstol: "El hombre espiritual juzga todas las cosas". Pero los niños y las bestias, que no tienen virtud, buscan las delectaciones, mientras que el hombre moderado las rehuye. Luego las delectaciones son en sí mismas malas y deben huirse.

3. La virtud y el arte versan sobre lo difícil y bueno. Pero ningún

[a] *Sent.* 4 d.49 q.3 a.4 q.ª1; *Ethic.* 7 lect.11.12; 10 lect.1.3.4.8.

[1] § 32: MG 3,733; S.TH., lect.22.

[2] C.11 n.4 (BK 1152b16); S.TH., lect.11.

[3] Cf. ORIGINEM, *In Num.* homil.6: MG 12,610.

[4] C.5 n.10 (BK 1176a17); S.TH., lect.8; cf. l.3 c.4 n.5 (BK 1113a33); S.TH., lect.10; l.9 c.4 n.2 (BK 1166a12); S.TH., lect.4.

[5] C.3 n.10 (BK 1105a9); S.TH., lect. 3.

arte se ordena a la delectación. Luego la delectación no es buena.

Por otra parte, dice la Escritura: "Ten tu deleite en el Señor"; y como a nada malo induce la autoridad divina, parece que no toda delectación es mala.

Respuesta. Algunos afirmaron que todas las delectaciones eran malas, cuya opinión parece haberse fundado en no considerar sino las delectaciones sensibles y corporales, que son las más notorias; pues, por lo demás, los antiguos filósofos tampoco distinguían las cosas inteligibles de las sensibles, ni el entendimiento del sentido, como advierte el Filósofo. Juzgaban malas todas las delectaciones corporales, de modo que los hombres propensos a las delectaciones inmoderadas, retrayéndose de todo deleite, alcanzaban el medio de la virtud.—Pero esta apreciación no era razonable, ya que, no pudiéndose vivir sin alguna delectación sensible y corporal, si los que enseñan que todas las delectaciones son malas son sorprendidos en el disfrute de algunas, los hombres se inclinarán más a ellas por sus ejemplos prácticos, desentendiéndose de sus doctrinas; pues en las acciones y pasiones humanas, en las cuales la experiencia es lo que más vale, los ejemplos persuaden mejor que las palabras.

Debe decirse, por tanto, que algunas delectaciones son buenas y otras malas. Es la delectación el descanso de la potencia apetitiva en algún bien que se ama, y sigue a una operación. De lo cual se desprende un doble argumento. El primero, por parte del bien, cuya posesión deleita. Lo bueno y lo malo moralmente se califica según su conformidad o desacuerdo con la razón, como anteriormente se ha dicho, a la manera que en las cosas naturales se llama natural a lo que conviene a la naturaleza, e innaturae convenit, innaturale vero ex eo quod est a natura discordans. Sicut igitur in naturalibus est quaedam quies naturalis, quae scilicet est in eo quod convenit naturae, ut cum grave quiescit deorsum; et quaedam innaturalis, quae est in eo quod repugnat naturae, sicut cum grave quiescit sursum: ita et in moralibus est quaedam delectatio bona, secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi; et quaedam mala, ex eo quod quiescit in eo quod a ratione discordat, et a lege Dei.

Alia ratio accipi potest ex parte operationum, quarum quaedam sunt bonae, et quaedam malae. Operationibus autem magis sunt affines delectationes, quae sunt eis coniunctae, quam concupiscentiae, quae tempore eas praecedunt. Unde, cum concupiscentiae bonarum operationum sint bonae, malarum vero malae; multo magis delectationes bonarum operationum sunt bonae, malarum vero malae.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.33 a.3), delectationes quae sunt de actu rationis, non impediunt rationem, neque corrumpunt prudentiam; sed delectationes extraneae, cuiusmodi sunt delectationes corporales. Quae quidem rationis usum impediunt, sicut supra dictum est (ibid.), et per contrarietatem appetitus, qui quiescit in eo quod repugnat rationi, et ex hoc habet delectatio quod sit moraliter mala: vel secundum quandam ligationem rationis, sicut in concubitu coniugali delectatio, quamvis sit in eo quod convenit rationi, tamen impedit rationis usum, propter corporalem transmutationem adiunctam. Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem, sicut nec somnus quo ligatur usus rationis, moraliter est malus, si sit secundum rationem receptus: nam et ipsa ratio hoc habet, ut quandoque rationis usus intercipiatur. — Dicimus tamen quod

ars ordinata est ad delectationem. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

Sed contra est quod in Ps. 36,4, dicitur: "Delectare in Domino". Cum igitur ad nihil mali auctoritas divina inducat, videtur quod non omnis delectatio sit mala.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in X "Ethic." [6], aliqui posuerunt omnes delectationes esse malas. Cuius ratio videtur fuisse, quia intentionem suam referebant ad solas delectationes sensibiles et corporales, quae sunt magis manifestae: nam et in ceteris intelligibilia a sensibilibus antiqui philosophi non distinguebant, nec intellectum a sensu, ut dicitur in libro "De anima" [7]. Delectationes autem corporales arbitrabantur dicendum omnes esse malas, ut sic homines, qui ad delectationes immoderatas sunt proni, a delectationibus se retrahentes, ad medium virtutis perveniant. — Sed haec existimatio non fuit conveniens. Cum enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili et corporali delectatione, si illi qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere; magis homines ad delectationes erunt proclives exemplo operum, verborum doctrina praetermissa. In operationibus enim et passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis movent exempla quam verba.

Dicendum est ergo aliquas delectationes esse bonas, et aliquas esse malas. Est enim delectatio quies appetitivae virtutis in aliquo bono amato, et consequens aliquam operationem. Unde huius ratio duplex accipi potest. Una quidem ex parte boni in quo aliquis quiescens delectatur. Bonum enim et malum in moralibus dicitur secundum quod convenit rationi vel discordat ab ea, ut supra dictum est (q.18 a.5): sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale ex eo quod na-

[6] C.1 n.2 (Bk 1172a28); S.Th., lect.1.
[7] L.3 c.3 n.1 (Bk 427a21); S.Th., lect. 4.

tural a lo que le es contrario. Y del mismo modo que en las cosas naturales se da un cierto reposo natural en lo que es conforme a la naturaleza, como cuando un cuerpo pesado descansa en la tierra, y cierto reposo no natural en lo que es violento a la naturaleza, como si un cuerpo pesado se sostuviera en lo alto, así en el orden moral hay cierta delectación buena, en cuanto que el apetito superior o inferior descansa en lo que es conforme a la razón, y cierta delectación mala, por descansar en lo discordante con la razón y la ley de Dios.

El segundo argumento puede tomarse por parte de las operaciones, de las que unas son buenas y otras malas, puesto que a las operaciones son más afines los deleites a ellas unidos que las concupiscencias que las preceden temporalmente; por lo tanto, siendo buenas las concupiscencias de las buenas acciones, y viceversa, con mayor razón los deleites de las buenas operaciones son buenos, y al contrario.

Soluciones. 1. Según lo expuesto, las delectaciones que versan sobre el acto de la razón no impiden su uso ni destruyen la prudencia, sino las delectaciones a ella extrañas, como son las corporales, que entorpecen ciertamente el uso de la razón, según anteriormente se ha dicho. Y esto ya por la contrariedad del apetito, que descansa en lo que es opuesto a la razón, de donde proviene el que la delectación sea moralmente mala; ya en virtud de cierto ligamen de la razón, como en el acto conyugal, que, aunque sea conforme a la razón, impide, sin embargo, el uso de la misma a causa de la conmoción corporal que trae consigo. Pero de esto último no se sigue malicia moral; como tampoco el sueño, que liga el uso de la razón, es moralmente malo si se ha incoado conforme a ella, porque también es propio de la misma razón el que su uso tenga a veces interrupciones.—Deci-

mos, sin embargo, que este ligamen de la razón por el deleite en el acto conyugal, aunque no implique malicia moral, porque no es pecado mortal ni venial, proviene, no obstante, de cierta malicia moral, es decir, del pecado de nuestro primer padre; pues en el estado de inocencia no tenía lugar, como consta de lo expuesto en la Primera Parte.

2. El hombre moderado no evita todas las delectaciones, sino las excesivas y contrarias a la razón. De que los niños y los animales busquen las delectaciones no se deduce que sean universalmente malas; porque Dios les ha dotado del apetito natural, que tiende hacia lo que les es conveniente.

3. No versa el arte acerca de todo lo bueno, sino de lo exterior factible, como luego se dirá. En cuanto a las operaciones y pasiones existentes en nosotros, intervienen más la prudencia y la virtud que el arte. Sin embargo, también hay algún arte productivo de la delectación, como "el de la cocina y el de la perfumería", según dice el Filósofo.

huiusmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu coniugali, etsi non habeat malitiam moralem, quia non est peccatum mortale nec veniale; provenit tamen ex quadam morali malitia, scilicet ex peccato primi parentis. nam hoc in statu innocentiae non erat, ut patet ex his quae in Primo dicta sunt (q.98 a.2).

Ad secundum dicendum quod temperatus non fugit omnes delectationes, sed immoderatas, et rationi non convenientes. Quod autem pueri et bestiae delectationes prosequantur, non ostendit eas universaliter esse malas: quia in eis est naturalis appetitus a Deo, qui movetur in id quod est eis conveniens.

Ad tertium dicendum quod non omnis boni est ars, sed exteriorum factibilium, ut infra dicetur (q.57 a.3). Circa operationes autem et passiones quae sunt in nobis, magis est prudentia et virtus quam ars. Et tamen aliqua ars est factiva delectationis; scilicet "pulmentaria et pigmentaria", ut dicitur in VII "Ethic." [9].

ARTICULO 2

Utrum omnis delectatio sit bona [a]

Si toda delectación es buena

Dificultades. Parece que toda delectación es buena.

1. Como anteriormente se ha dicho, el bien se divide en honesto, útil y deleitable. Pero todo lo honesto, como igualmente todo lo útil, es bueno. Luego toda delectación es buena.

2. Es bueno en sí mismo lo que no se busca por razón de otra cosa, como dice el Filósofo. Pero la delectación no se busca por razón de otra cosa, pues parecería ridículo preguntar a uno por qué quiere deleitarse. Luego la delectación es por sí misma buena. Ahora bien, lo que se predica de una cosa por ella misma, se le atribuye universalmente. Luego toda delectación es buena.

3. Lo que es deseado por todos parece ser por sí mismo bueno; pues "el bien es lo que todos los seres desean", como dice el Filósofo. Pero todos, aun los niños y las bestias, desean alguna delectación. Luego la delectación es buena en sí misma: y, por consiguiente, toda delectación es buena.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnis delectatio sit bona.

1. Sicut enim in Primo (q.5 a.8) dictum est, bonum in tria dividitur, scilicet honestum, utile et delectabile. Sed honestum omne est bonum; et similiter omne utile. Ergo et omnis delectatio est bona.

2. Praeterea, illud est per se bonum, quod non quaeritur propter aliud, ut dicitur in I "Ethic." [b]. Sed delectatio non quaeritur propter aliud: ridiculum enim videtur ab aliquo quaerere quare vult delectari. Ergo delectatio est per se bonum. Sed quod per se praedicatur de aliquo, universaliter praedicatur de eo. Ergo omnis delectatio est bona.

3. Praeterea, id quod ab omnibus desideratur, videtur esse per se bonum: nam "bonum est quod omnia appetunt", ut dicitur in I "Ethic." [10]. Sed omnes appetunt aliquam delectationem, etiam pueri et bestiae. Ergo delectatio est secundum se bonum. Omnis ergo delectatio est bona.

Sed contra est quod dicitur Prov. 2,14: "Qui laetantur cum malefecerint, et exultant in rebus pessimis".

Respondeo dicendum quod, sicut aliqui Stoicorum [11] posuerunt omnes delectationes esse malas, ita Epicurei posuerunt [12] delectationem secundum se esse bonam, et per consequens delectationes omnes esse bonas. Qui ex hoc decepti esse videntur, quod non distinguebant inter id quod est bonum simpliciter, et id quod est bonum quoad hunc. Simpliciter quidem bonum est quod secundum se bonum est. Contingit autem quod non est secundum se bonum, esse huic bonum, dupliciter. Uno modo, quia est ei conveniens secundum dispositionem in qua nunc est, quae tamen non est naturalis: sicut leproso bonum est quandoque comedere aliqua venenosa, quae non sunt simpliciter conventia complexioni humanae. Alio modo, quia id quod non est conveniens, aestimatur ut conveniens. Et quia delectatio est quies appetitus in bono, si sit bonum simpliciter illud in quo quiescit appetitus, erit simpliciter delectatio et simpliciter bona. Si autem non sit bonum simpliciter, sed quoad hunc, tunc nec delectatio est simpliciter, sed huic: nec

3. Por otra parte, se lee en la Escritura: "Se gozan en hacer el mal y se huelgan en la perversidad del vicio".

Respuesta. Así como algunos entre los estoicos afirmaron que todas las delectaciones eran malas, así los epicúreos defendieron que la delectación era en sí misma buena y que, por consiguiente, todas las delectaciones lo eran. Parece haberles inducido a este error el que no distinguían entre lo bueno en absoluto y lo bueno para un individuo determinado. Es bueno en absoluto lo que en sí mismo es bueno. En cambio, el bien particular de uno puede no ser bueno, considerado en sí mismo, por dos razones. Una, porque le es conveniente en cuanto a la disposición actual en que se encuentra, la cual, sin embargo, no es disposición natural; como le es bueno al leproso en alguna ocasión tomar un veneno, que, considerado en absoluto, no es conveniente a la complexión humana. La segunda razón, porque se estima conveniente lo que no es tal. Y puesto que la delectación es el reposo del apetito en el bien, si el objeto en que el apetito reposa es bueno en absoluto, la delectación será del mismo modo buena. En cambio, si el bien no lo es en absoluto, sino para un in-

[a] C.12 n.6 (BK 1153a26); S.TH., lect. 12.
[b] C.6 n.9 (BK 1096b14); S.TH., lect.7.
[9] *Sent.* 4 d.49 q.3 a.4 q.1; *Ethic.* 7 lect.11; 10 lect.4.8.
[10] C.1 n.1 (BK 1094a3); S.TH., lect.1.
[11] Cf. AUGUST., *De civ. Dei* l.14 c.8: ML 41,412.
[12] Cf. ibid. c.2: ML 41,403; CICERONEM, *De finibus* l.2 c.3.

dividuo en particular, la delectación también será particular, no absoluta, ni absolutamente buena, sino buena bajo algún aspecto o aparentemente buena.

Soluciones. 1. Lo honesto y lo útil se dicen en orden a la razón; y, por lo tanto, nada hay honesto o útil que no sea bueno. Mas lo deleitable se refiere al apetito, que algunas veces tiende a lo que no es conforme a la razón. Por eso no todo lo deleitable es bueno con bondad moral, la cual se establece por el orden a la razón.

2. El deleite no se busca en razón de otra cosa, por cuanto es el reposo en el fin. Pero el fin puede ser bueno o malo, aunque nunca sea fin sino en cuanto bueno con relación a alguien. Y lo propio se verifica en la delectación.

3. De este modo, todos los seres apetecen la delectación, como asimismo el bien, puesto que la delectación es el reposo del apetito en el bien. Pero, así como sucede que no todo bien apetecible es en sí mismo y verdaderamente bueno, así también no toda delectación es en sí misma y verdaderamente buena.

simpliciter est bona, sed bona secundum quid, vel apparens bona.

Ad primum ergo dicendum quod honestum et utile dicuntur secundum rationem: et ideo nihil est honestum vel utile, quod non sit bonum. Delectabile autem dicitur secundum appetitum, qui quandoque in illud tendit quod non est conveniens rationi. Et ideo non omne delectabile est bonum bonitate morali, quae attenditur secundum rationem.

Ad secundum dicendum quod ideo delectatio non quaeritur propter aliud, quia est quies in fine. Finem autem contingit esse bonum et malum, quamvis nunquam sit finis nisi secundum quod est bonum quoad hunc. Ita etiam est de delectatione.

Ad tertium dicendum quod hoc modo omnia appetunt delectationem, sicut et bonum: cum delectatio sit quies appetitus in bono. Sed sicut contingit non omne bonum quod appetitur, esse per se et vere bonum; ita non omnis delectatio est per se et vere bona.

ARTICULO 3

Utrum aliqua delectatio sit optimum [a]

Si alguna delectación es óptima entre todas las cosas

Dificultades. Parece que ninguna delectación es óptima entre todas las cosas.

1. Ninguna generación es lo mejor entre todas las cosas, puesto que la generación no puede ser el último fin. Pero la delectación sigue a la generación; pues, por lo mismo que una cosa está constituída en su naturaleza, se deleita, como anteriormente se ha dicho. Luego ninguna delectación puede ser óptima entre todas las cosas.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nulla delectatio sit optimum.

1. Nulla enim generatio est optimum: nam generatio non potest esse ultimus finis. Sed delectatio consequitur generationem: nam ex eo quod aliquid constituitur in suam naturam, delectatur, ut supra dictum est (q.31 a.1). Ergo nulla delectatio potest esse optimum.

[a] *Sent.* 4 d.49 q.3 a.4 q.ª3; *Ethic.* 7 lect.11 sqq.; 10 lect.2.

2. Praeterea, illud quod est optimum, nullo addito potest fieri melius. Sed delectatio aliquo addito fit melior: est enim melior delectatio cum virtute quam sine virtute. Ergo delectatio non est optimum.

3. Praeterea, id quod est optimum, est universaliter bonum, sicut per se bonum existens: nam quod est per se, est prius et potius eo quod est per accidens. Sed delectatio non est universaliter bonum, ut dictum est (a.2). Ergo delectatio non est optimum.

Sed contra beatitudo est optimum: cum sit finis humanae vitae. Sed beatitudo non est sine delectatione: dicitur enim in Ps. 15,11: "Adimplebis me laetitia cum vultu tuo; delectationes in dextera tua usque in finem".

Respondeo dicendum quod Plato non posuit omnes delectationes esse malas, sicut Stoici; neque omnes esse bonas, sicut Epicurei; sed quasdam esse bonas, et quasdam esse malas; ita tamen quod nulla sit summum bonum, vel optimum [13]. Sed quantum ex eius rationibus datur intelligi, in duobus deficit. In uno quidem quia, cum videret delectationes sensibiles et corporales in quodam motu et generatione consistere, sicut patet in repletione ciborum et huiusmodi; aestimavit omnes delectationes consequi generationem et motum. Unde, cum generatio et motus sint actus imperfecti, sequeretur quod delectatio non haberet rationem ultimae perfectionis.— Sed hoc manifeste apparet falsum in delectationibus intellectualibus. Aliquis enim non solum delectatur in generatione scientiae, puta cum addiscit aut miratur, sicut supra dictum est (q.32 a.8 ad 2); sed etiam in contemplando secundum scientiam iam acquisitam.

2. Lo óptimo no puede hacerse mejor por adición alguna. Pero la delectación se hace mejor con la adición de otra cosa, dado que es mejor la delectación con virtud que sin ella. Luego la delectación no es lo óptimo entre las demás cosas.

3. Lo óptimo es universalmente bueno, como bien existente por sí; pues lo que existe por sí mismo es anterior y mejor que lo que existe accidentalmente. Mas la delectación no es un bien en universal, como queda dicho. Luego la delectación no es lo óptimo.

Por otra parte, la bienaventuranza es lo óptimo, por ser el fin de la vida humana. Pero la bienaventuranza no se da sin delectación, pues se dice en la Escritura: "Me llenarás de alegría con tu presencia; los deleites junto a tu diestra no tendrán fin".

Respuesta. Platón no afirmó, como los estoicos, que todas las delectaciones eran malas, ni, como los epicúreos, que todas eran buenas, sino que unas son buenas y otras malas, pero de modo que ninguna era el sumo bien o lo óptimo. Por lo que se desprende de su argumentación, se aparta de lo exacto en dos conceptos. Primero, porque, observando que las delectaciones sensibles y corporales consisten en cierto movimiento y generación, como se advierte en la hartura de manjares y cosas semejantes, pensó que todas las delectaciones se obtenían por generación y movimiento; de donde infería que, siendo la generación y el movimiento actos del ser imperfecto, la delectación no tendría carácter de última perfección.— Pero esto es evidentemente falso en las delectaciones intelectuales; pues uno se deleita no sólo en la producción de la ciencia—es decir, cuando aprende o se admira, como anteriormente se ha dicho—, sino también en la contemplación de la ciencia ya adquirida.

[13] Cf. *Philebum; Civit.* 1.6.

En segundo lugar, porque tenía por óptimo el bien sumo en absoluto, esto es, el bien mismo como en abstracto y no participado, al modo con que Dios mismo es el sumo bien. En cambio, nosotros hablamos de lo óptimo en las cosas humanas. Y lo mejor en cada cosa es su fin último. Ahora bien, el fin, como anteriormente se ha dicho, se toma en dos sentidos: por la cosa misma y por el uso de ella; al modo que el fin del avaro es o el dinero o la posesión del dinero. Según esto, pues, el último fin del hombre puede designar, ya a Dios mismo, que es el supremo bien absoluto; ya la fruición de Dios, que implica un deleite en el último fin. Y en tal concepto alguna delectación del hombre puede decirse lo óptimo entre los bienes humanos.

Soluciones. 1. No todo deleite es efecto de la generación, pues algunos siguen a operaciones perfectas, según lo dicho. Y por eso, nada impide que alguna delectación sea lo óptimo, aunque no todas sean tales.

2. Tal razonamiento se refiere a lo óptimo en absoluto, por cuya participación todas las cosas son buenas, no haciéndose mejor, por lo tanto, por adición alguna. Pero en todos los demás bienes es verdad que cualquiera de ellos se hace mejor por la adición de otro.—Aunque puede también decirse que la delectación no es cosa extraña a la operación de la virtud, sino concomitante con ella, conforme se expresa el Filósofo.

3. La delectación no es lo óptimo por el hecho de ser delectación, sino por ser la perfecta quietud en lo mejor. Luego no se sigue forzosamente que toda delectación sea óptima o simplemente buena; a la manera que alguna ciencia es la más perfecta, mas no lo son todas.

Alio vero modo, quia dicebat optimum illud quod est simpliciter summum bonum, quod scilicet est ipsum bonum quasi abstractum et non participatum, sicut ipse Deus est summum bonum. Nos autem loquimur de optimo in rebus humanis. Optimum autem in unaquaque re est ultimus finis. Finis autem, ut supra dictum est (q.1 a.8; q.2 a.7), dupliciter dicitur: scilicet ipsa res, et usus rei; sicut finis avari est vel pecunia, vel possessio pecuniae. Et secundum hoc, ultimus finis hominis dici potest vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter; vel fruitio ipsius, quae importat delectationem quandam in ultimo fine. Et per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana.

Ad primum ergo dicendum quod non omnis delectatio consequitur generationem; sed aliquae delectationes consequuntur operationes perfectas, ut dictum est (in c). Et ideo nihil prohibet aliquam delectationem esse optimum, etsi non omnis sit talis.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de optimo simpliciter, per cuius participationem omnia sunt bona: unde ex nullius additione fit melius. Sed in aliis bonis universaliter verum est quod quodlibet bonum ex additione alterius fit melius.—Quamvis posset dici quod delectatio non est aliquid extraneum ab operatione virtutis, sed concomitans ipsam, ut in I "Ethic." [14] dicitur.

Ad tertium dicendum quod delectatio non habet quod sit optimum ex hoc quod est delectatio, sed ex hoc quod est perfecta quies in optimo. Unde non oportet quod omnis delectatio sit optima, aut etiam bona. Sicut aliqua scientia est optima, non tamen omnis.

[14] C.8 n.6 (BK 1098b25); cf. n.13; S.TH., lect.13.

ARTICULO 4

Utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam iudicetur bonum vel malum in moralibus [a]

Si la delectación es la medida o regla según la cual se juzga del bien o el mal moral

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit mensura vel regula boni et mali moralis.

1. "Omnia" enim "mensurantur primo sui generis", ut dicitur in X "Metaphys." [15]. Sed delectatio non est primum in genere moralium, sed praecedunt ipsam amor et desiderium. Non ergo est regula bonitatis et malitiae in moralibus.

2. Praeterea, mensuram et regulam oportet esse uniformem; et ideo motus qui est maxime uniformis, est mensura et regula omnium motuum, ut dicitur in X "Metaphys." [16]. Sed delectatio est varia et multiformis: cum quaedam earum sint bonae, et quaedam malae. Ergo delectatio non est mensura et regula moralium.

3. Praeterea, certius iudicium sumitur de effectu per causam, quam e converso. Sed bonitas vel malitia operationis est causa bonitatis vel malitiae delectationis: quia "bonae delectationes sunt quae consequuntur bonas operationes, malae autem quae malas", ut dicitur in X "Ethic." [17]. Ergo delectationes non sunt regula et mensura bonitatis et malitiae in moralibus.

Sed contra est quod Augustinus dicit [18], super illud Ps. 7,10, "Scrutans corda et renes Deus":

Dificultades. Parece que la delectación no es la medida o regla del bien y del mal moral.

1. Como dice el Filósofo, "todas las cosas se miden por lo que es primero en su género". Pero la delectación no es lo primero en el género de actos morales, sino que la preceden el amor y el deseo. Luego no es ella la regla de la bondad y malicia en los actos morales.

2. La medida y regla debe ser uniforme; y por eso el movimiento más uniforme es la medida y regla de todos los movimientos, como dice el Filósofo. Pero la delectación es varia y multiforme, pues unas son malas y otras buenas. Luego la delectación no es la medida y regla de los actos morales.

3. Un juicio más cierto se establece partiendo del efecto a la causa que viceversa. Pero la bondad o malicia de la operación es la causa de la bondad o malicia de la delectación, puesto que "delectaciones buenas son las que siguen a operaciones buenas, y malas, las que siguen a operaciones malas", como dice el Filósofo. Luego las delectaciones no son regla y medida de bondad y malicia en los actos morales.

Por otra parte, San Agustín, sobre las palabras del Salmo: "Dios, que escrudiñas los corazones y los riño-

[a] *Sent.* 4 d.49 q.3 a.4 q.3 ad 1.

[15] L.9 c.1 n.7 (BK 1052b18); S.TH., l.10 lect.2; cf. *Physic.* 4 c.11 n.5 (BK 223b12); S.TH., lect.23.
[16] L.c. n.10 (BK 1053a8); *Physic.* l.c.
[17] C.5 n.6 (BK 1176b24); S.TH., lect.8.
[18] *Enarr. in Psalm.* ps.7,10: ML 36,103.

nes", dice: "El fin de la solicitud y del pensamiento es la delectación, a la que aspira uno a llegar". Y el Filósofo: "La delectación es el fin arquitectónico", es decir, principal, "refiriéndonos al cual decimos de cada una de las cosas en absoluto: Esto es malo, y aquello, bueno".

Respuesta. La bondad o malicia moral consiste principalmente en la voluntad, como anteriormente se ha dicho; y que ésta sea buena o mala, se conoce ante todo por el fin, considerando como tal aquello en que la voluntad reposa. Mas el reposo de la voluntad, como el de cualquier apetito en el bien, es la delectación. Por eso, según la delectación de la voluntad humana se juzga principalmente si el hombre es bueno o malo: es bueno y virtuoso el que se goza en el ejercicio de las virtudes, y malo el que se goza en obras malas.

Pero las delectaciones del apetito sensitivo no son la regla de la bondad o malicia moral; pues el alimento es deleitable en común lo mismo al apetito sensitivo del bueno que del malo, con la diferencia, empero, de que la voluntad de los buenos se deleita en él conforme a la razón, de la que no se cuida la de los malos.

Soluciones. 1. El amor y el deseo son anteriores a la delectación en el orden de la generación; pero la delectación les precede en cuanto a la razón de fin, que en las operaciones prácticas tiene carácter de principio, por razón del cual, como de su regla y medida, se establece de modo principal el juicio.

2. Toda delectación es uniforme en cuanto es reposo en un bien, y bajo este concepto puede servir de regla o medida, puesto que es bueno aquel cuya voluntad descansa en el verdadero bien, y malo aquel cuya voluntad reposa en el mal.

"Finis curae et cogitationis est delectatio ad quam quis nititur pervenire". Et Philosophus dicit, in VII "Ethic." [19], quod "delectatio est finis architecton", idest principalis, "ad quem respicientes, unumquodque hoc quidem malum, hoc autem bonum simpliciter dicimus".

Respondeo dicendum quod bonitas vel malitia moralis principaliter in voluntate consistit, ut supra dictum est (q.20 a.1). Utrum autem voluntas sit bona vel mala, praecipue ex fine cognoscitur. Id autem habetur pro fine, in quo voluntas quiescit. Quies autem voluntatis, et cuiuslibet appetitus, in bono, est delectatio. Et ideo secundum delectationem voluntatis humanae, praecipue iudicatur homo bonus vel malus: est enim bonus et virtuosus qui gaudet in operibus virtutum; malus autem qui in operibus malis.

Delectationes autem appetitus sensitivi non sunt regula bonitatis vel malitiae moralis: nam cibus communiter delectabilis est secundum appetitum sensitivum, bonis et malis. Sed voluntas bonorum delectatur in eis secundum convenientiam rationis, quam non curat voluntas malorum.

Ad primum ergo dicendum quod amor et desiderium sunt priora delectatione in via generationis. Sed delectatio est prior secundum rationem finis: qui in operabilibus habet rationem principii, a quo maxime sumitur iudicium, sicut a regula vel mensura.

Ad secundum dicendum quod omnis delectatio in hoc est uniformis, quod est quies in aliquo bono: et secundum hoc potest esse regula vel mensura. Nam ille bonus est cuius voluntas quiescit in vero bono; malus autem, cuius voluntas quiescit in malo.

[19] C.II n.1 (Bk 1152b2); S.Th., lect.11.

Ad tertium dicendum quod, cum delectatio perficiat operationem per modum finis, ut supra dictum est (q.33 a.4), non potest esse operatio perfecta bona, nisi etiam adsit delectatio in bono: nam bonitas rei dependet ex fine. Et sic quodammodo bonitas delectationis est causa bonitas in operatione.

3. Puesto que el deleite perfecciona la operación a modo de fin, según lo dicho, ésta no puede ser perfectamente buena si no va acompañada de la delectación en el bien, pues la bondad de la cosa depende del fin. Y así, en cierto modo, la bondad del deleite es causa de la bondad en la operación.

INTRODUCCION A LA CUESTION 35

DEL DOLOR Y LA TRISTEZA CONSIDERADOS EN SI MISMOS

Paralelamente al tratado de la delectación, el santo Doctor habla en estas cuestiones de la tristeza, y la considera primero psicológicamente (q.35-38) y después moralmente (q.39). Y así como en la delectación cabía la dificultad de si podía ser alguna vez mala, así de la tristeza o dolor se presenta la dificultad de si puede ser alguna vez buena.

Por lo que se refiere al aspecto psicológico, como la tristeza es en cierto modo una enfermedad, Santo Tomás añade a las tres cuestiones acostumbradas—naturaleza de la pasión, sus causas y sus efectos—una nueva cuestión sobre sus remedios.

Acerca de la tristeza en sí misma considerada, investiga dos cosas: primero, su definición esencial, que consta de género próximo (a.1) y última diferencia (a.2); segundo, la explicación de esta diferencia por lo que le es *propio*, es decir, el ser contraria a la delectación (a.3-6) y el recibir en sí más y menos (a.7). Además, considera su contrariedad con respecto a la delectación, tanto en el ser (a.3-5) como en el obrar o mover el apetito (a.6).

Muchos son los nombres latinos que de alguna manera se refieren a esta misma realidad: *dolor, moestitia, moestitudo, tristitia, poena, fletus, ploratus, luctus, lamentatio, gemitus, ululatio.*

Dolor viene de *dolendo*, partir o cortar en dos; y esto es lo que propiamente significa herir (vulnerar). Parece tener parentesco con el verbo *dolare*, que es quitar la piel de los árboles y plantas. Y así el dolor, etimológicamente considerado, es una molestia que proviene de la lesión o herida en el cuerpo o en algún miembro; por esto San Agustín escribe: «¿Qué es, pues, el dolor sino una especie de división o corrupción que se sufre?» [1]

Moestitia o *moestitudo* viene de *moerendo*, que parece ser análogo a *amaritudo*, lo que se opone a la dulzura y suavidad. *Tristitia* viene de tétrico, estar rodeado y cubierto de oscuridad y negrura. *Poena* significa la fatiga o aflicción que es efecto de un castigo, y, aunque principalmente se aplica a la aflicción corpórea, puede también aplicarse a la espiritual, y por eso se refiere tanto al dolor como a la tristeza.

Los otros nombres—*fletus, ploratus, luctus, gemitus, ululatio*—aluden a las manifestaciones exteriores del dolor o de la tristeza cuando son intensos. Sobre ellos escribió San Isidoro: «*Flere* es derramar lágrimas abundantes; *plorare* viene a ser como llorar con la voz; *plangere*, golpearse el pecho o el rostro en señal de dolor; *lamentari* es acompañar el llanto con palabras compasivas; *moerere*, dolerse en silencio; *lugere* es dolerse vistiéndose de luto» [2].

[1] *De libero arb.* l.3 c.13 n.69.
[2] *De differentiis verbor.* 1 n.227: ML 83,33-34.

1. Por su misma significación vemos que la delectación implica suavidad, y el dolor aspereza, y que, por lo tanto, son pasiones contrarias. Por eso, así como para la delectación se requiere el bien, para el dolor el mal; pues «lo que se une, si no tiene, respecto de aquel a quien se une, razón de bien o de mal, no puede causar delectación o dolor» [3]. Para que se dé el dolor se requiere, además, la unión o conjunción real por contacto físico de un mal presente; y también se requiere la percepción o conciencia psicológica del mal y de su posesión; lo mismo que para la delectación se requerían estas condiciones respecto del bien. De todo lo cual se desprende que tanto el dolor como la delectación pertenecen a la potencia apetitiva—que es esencialmente del bien o del mal—, y a modo de apetito *elícito*. Este apetito puede ser sensitivo o racional. Si es *sensitivo*, entonces se tendrá, propiamente hablando, una pasión del apetito concupiscible, que mira al mal presente absolutamente considerado. Y por lo mismo que el término pasión alude a un defecto o mal, se aplica más propiamente al dolor que a la delectación; por eso dice Santo Tomás que «el dolor, en cuanto está en el apetito sensitivo, se denomina *propiamente* pasión del alma, como las molestias corporales se dicen propiamente pasiones del cuerpo» [4].

El dolor puede ser triple: natural, o acerca de la integridad del cuerpo, que es percibida por el sentido del tacto; no natural o interior, que depende de los sentidos internos; y, finalmente, racional, que es también interior y está subordinado a la razón práctica, y recibe propiamente el nombre de tristeza [5]. Al dolor sensitivo interior se le aplican indistintamente ambos términos, pero con una cierta especificación, y así se le suele llamar *dolor interior* o *tristeza sensitiva*.

Por lo tanto, *el dolor*, simplemente hablando, es una pasión del apetito concupiscible que sigue a la percepción de un mal corporal exterior presente; *la tristeza* sensitiva, en cambio, es una pasión del apetito concupiscible que sigue a la percepción de un mal corporal interior que incomoda. La diferencia, pues, entre ambos es grande, pues el dolor corporal no puede ser sino de un mal presente, mientras que el dolor interior o tristeza sensitiva puede ser de un mal presente, pretérito o futuro aprehendido por los sentidos internos. Además, la tristeza sensitiva no puede ser sino de un mal corporal, mientras que la tristeza racional no sólo de un mal corporal, sino también y principalmente del espiritual.

2. Dos son las propiedades características de la tristeza: la primera es su contrariedad con respecto a la delectación; la segunda, una cierta amplitud. La razón de la primera propiedad es clara, pues la esencia de las pasiones se toma de sus objetos formales; el de la delectación es el bien sensible presente; el de la tristeza, el mal sensible presente, los cuales son evidentemente contrarios.

Pero, si la delectación y la tristeza se consideran materialmente, *per accidens*, no existe contrariedad entre ellas, sino que se relacionan mutuamente a modo de causa y efecto; pues la tristeza puede ser indirectamente causa del gozo y la delectación [6], como la delectación puede serlo de la tristeza, cuando se reconoce que aquélla recae sobre un objeto moralmente malo [7].

[3] 1-2 q.35 a.1.
[4] Ibid., in fine c.
[5] Ibid., a.2 ad 3.
[6] 1-2 q.32 a.4.
[7] Cf. 1-2 q.35 a.3 ad 1.2.3.

No es absolutamente necesario que toda tristeza sea contraria a toda delectación [8], ya que pueden referirse o a un *mismo objeto,* como alegrarse de la comida y entristecerse de ella, y entonces son directamente contrarias; o a un *objeto dispar,* «como entristecerse de la muerte del amigo y gozarse de la contemplación» [9], y entonces no son contrarios, sino dispares; o, finalmente, pueden referirse a un objeto *contrario,* y entonces se da entre ellas mutua conveniencia y afinidad; y así, gozar del bien del amigo y entristecerse de su mal son de una misma razón, por pertenecer al mismo hábito de la caridad. Por tanto, aunque, en general, la delectación y la tristeza se contraríen, cuando se refieren a una misma cosa no toda delectación es contraria a toda tristeza. Sin embargo, incidentalmente y por razón de la *limitación del sujeto,* cualquier tristeza puede en cierta manera contrariar a cualquier delectación y de algún modo impedirla, como dice Santo Tomás [10].

La delectación de la contemplación se presenta como problema especial, pues la Sagrada Escritura dice de ella que «no tiene amargor su trato ni tedio su banquete, sino alegría y gozo» [11], y sabemos que cuando recae sobre objetos malos o tristes, como el infierno, entonces no es motivo de deleite, sino de sufrimiento. Pero aun en este último caso, considerada la contemplación en sí misma, como acto de conocimiento, es motivo del deleite de conocer.

3. Si comparamos la delectación y la tristeza por razón de su extensión, hemos de decir que, propiamente hablando, el apetito de la delectación es mayor y más fuerte que la huída de la tristeza, tanto porque el bien es mayor y más fuerte que el mal, cuanto porque el bien se apetece por sí mismo, mientras que el mal se huye por razón del bien que se persigue. En particular, en cambio, «sucede que uno huye más de la tristeza que desea la delectación» [12], porque la percepción de lo que contrista es más viva; porque la causa de la tristeza es de orden natural, y la del deleite, de orden no natural; y finalmente, por parte del efecto, en cuanto que la tristeza impide no una sola delectación, sino todas, y por lo mismo es mayor extensivamente.

4. El dolor puede ser doble: exterior o meramente fisiológico, como el de una herida o un golpe, e interior o psicológico, cuando es del alma misma y no del cuerpo. Si se comparan entre sí el dolor interior y el exterior, *propiamente* hablando, es mayor el dolor interno que el externo, porque éste es causado por un mal que contraría al cuerpo, mientras que el dolor interior es causado por un mal que desagrada al alma, y el alma es mayor que el cuerpo. Además, el dolor corporal o exterior es causado por una aprehensión del sentido del tacto, mientras que el dolor interior es causado por la aprehensión de los sentidos internos o de la razón, que son facultades superiores.

Sucede, sin embargo, a veces, que ambos dolores se dan simultáneamente, y entonces mutuamente se acrecientan, porque lo interior redunda en lo exterior y viceversa, como en la pasión de Cristo [13]. Pero si se consideran separadamente, suele ser mayor el dolor exterior, por ser más perceptible o vivo y más nocivo a la vida.

5. La tristeza se divide, con división *esencial,* en verdaderas especies,

[8] Cf. *In Sent.* 4 d.14 q.1 a.4 q.ª2.
[9] 1-2 q.35 a.4c.
[10] Ibid., a.4 ad 3.
[11] Sap. 8,16.
[12] 1-2 q.35 a.6.
[13] 3 q.46 a.6.

como son la tristeza sensitiva y la racional, y ésta en natural y sobrenatural; o con división *accidental,* en modos accidentales, es decir, por aplicación de la tristeza a diversas materias u objetos exteriores. A esta división es a la que alude Santo Tomás en el último artículo de esta cuestión.

La distinción de la tristeza puede tomarse en doble sentido: uno, por parte del objeto, que puede ser malo y ajeno, y entonces tenemos la misericordia; o ni malo ni propio, aunque se juzgue como propio, y entonces tenemos: si el bien es ajeno y de un hombre honesto o digno, la envidia; si de un hombre inhonesto o indigno, la némesis. Por parte del efecto, la tristeza, en cuanto huída del apetito, puede distinguirse, por razón de su intensidad, en ansiedad o angustia, si anula el movimiento de fuga; y en acedia, si anula también el movimiento del cuerpo; es decir, que la acedia añade a la angustia un efecto fisiológico, la inmovilidad.

CUESTION 35

(In octo articulos divisa)

De dolore, seu tristitia, secundum se

Del dolor o tristeza en sí misma considerada

Deinde considerandum est de dolore et tristitia (cf. q.31 introd.). Et circa hoc, primo considerandum est de tristitia, seu dolore, secundum se; secundo, de causis eius (q.36); tertio, de effectibus ipsius (q.37); quarto, de remediis eius (q.38); quinto, de bonitate vel malitia eius (q.39).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum dolor sit passio animae.

Secundo: utrum tristitia sit idem quod dolor.

Tertio: utrum tristitia, seu dolor, sit contraria delectationi.

Quarto: utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur.

Quinto: utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.

Sexto: utrum magis fugienda sit tristitia, quam delectatio appetenda.

Septimo: utrum dolor exterior sit maior quam dolor interior.

Octavo: de speciebus tristitiae.

Corresponde tratar ahora del dolor y tristeza, y en esta materia se ha de considerar: primero, la tristeza o dolor en sí mismo; segundo, sus causas; tercero, sus efectos; cuarto, sus remedios; quinto, su bondad o malicia. Acerca de la tristeza o dolor en sí mismo considerado se han de averiguar ocho cosas.

Primera: si el dolor es una pasión del alma.

Segunda: si la tristeza es lo mismo que el dolor.

Tercera: si la tristeza o dolor es contraria a la delectación.

Cuarta: si cada modo de tristeza es contrario a todos los modos de delectación.

Quinta: si hay alguna tristeza contraria al deleite de la contemplación.

Sexta: si debe evitarse más la tristeza que desearse la delectación.

Séptima: si el dolor exterior es mayor que el dolor interno.

Octava: de las especies de tristeza.

ARTICULO 1

Utrum dolor sit passio animae [a]

Si el dolor es una pasión del alma

Dificultades. Parece que el dolor no es una pasión del alma.

1. Ninguna pasión del alma reside en el cuerpo. Pero el dolor puede existir en el cuerpo, pues dice San Agustín que "el llamado dolor corporal es la pérdida repentina de la salud en la parte que, por el abuso del alma, quedó sujeta a la corrupción". Luego el dolor no es una pasión del alma.

2. Toda pasión del alma pertenece a la potencia apetitiva. Pero el dolor no pertenece a esta potencia, sino más bien a la aprehensiva, pues dice San Agustín que "la resistencia de los sentidos a un cuerpo más poderoso origina el dolor en el cuerpo". Luego el dolor no es una pasión del alma.

3. Toda pasión del alma pertenece al apetito animal. Pero el dolor no pertenece a este apetito, sino más bien al apetito natural, por lo que dice San Agustín que, "si no hubiera quedado algún bien en la naturaleza, ningún bien perdido nos causaría dolor en la pena". Luego el dolor no es una pasión del alma.

Por otra parte, San Agustín enumera el dolor entre las pasiones del alma, aduciendo aquello de Virgilio: "De aquí en ellos el temor, deseo, gozo y dolor".

Respuesta. Así como para la delectación se requieren dos cosas, cuales son la unión del bien y la percepción de esta unión, así también

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dolor non sit passio animae.

1. Nulla enim passio animae est in corpore. Sed dolor potest esse in corpore: dicit enim Augustinus, in libro "De vera relig." [1], quod "dolor qui dicitur corporis, est corruptio repentina salutis eius rei, quam, male utendo, anima corruptioni obnoxia-vit". Ergo dolor non est passio animae.

2. Praeterea, omnis passio animae pertinet ad vim appetitivam. Sed dolor non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad apprehensivam: dicit enim Augustinus, in libro "De natura boni" [2], quod "dolores in corpore facit sensus resistens corpori potentiori". Ergo dolor non est passio animae.

3. Praeterea, omnis passio animae pertinet ad appetitum animalem. Sed dolor non pertinet ad appetitum animalem, sed magis ad appetitum naturalem: dicit enim Augustinus, VIII "Super Gen. ad litt." [3]: "Nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi esset dolor in poena". Ergo dolor non est passio animae.

Sed contra est quod Augustinus, XIV "De civ. Dei" [4], ponit dolorem inter passiones animae, inducens illud Virgilii [5]: "Hinc metuunt, cupiunt, gaudentque dolentque".

Respondeo dicendum quod, sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet coniunctio boni, et perceptio huiusmodi coniunctionis; ita etiam ad dolorem duo

[a] 3 q.84 a.9 ad 2.
[1] C.12: ML 34,142.
[2] C.20: ML 42,557.
[3] C.14: ML 34,385.
[4] C.8: ML 41,412.
[5] *Aeneidos* l.6 v.733.

requiruntur; scilicet coniunctio alicuius mali (quod ea ratione est malum, quia privat aliquod bonum); et perceptio huiusmodi coniunctionis. Quidquid autem coniungitur, si non habeat, respectu eius cui coniungitur, rationem boni vel mali, non potest causare delectationem vel dolorem. Ex quo patet quod aliquid sub ratione boni vel mali, est obiectum delectationis et doloris. Bonum autem et malum, inquantum huiusmodi, sunt obiecta appetitus. Unde patet quod delectatio et dolor ad appetitum pertinent.

Omnis autem motus appetitivus, seu inclinatio consequens apprehensionem, pertinet ad appetitum intellectivum vel sensitivum: nam inclinatio appetitus naturalis non consequitur apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, ut in Primo [6] dictum est. Cum igitur delectatio et dolor praesupponant in eodem subiecto sensum vel apprehensionem aliquam, manifestum est quod dolor, sicut et delectatio, est in appetitu intellectivo vel sensitivo.

Omnis autem motus appetitus sensitivi dicitur passio, ut supra [7] dictum est: et praecipue illi qui in defectum sonant. Unde dolor, secundum quod est in appetitu sensitivo, proprissime dicitur passio animae: sicut molestiae corporales proprie passiones corporis dicuntur. Unde et Augustinus, XIV "De civ. Dei." [8], dolorem specialiter "aegritudinem" nominat.

Ad primum ergo dicendum quod dolor dicitur esse corporis, quia causa doloris est in corpore: puta cum patimur aliquod nocivum corpori. Sed motus doloris semper est in anima: nam "corpus non potest dolere nisi dolente anima", ut Augustinus dicit [9].

para el dolor se requiere la unión de algún mal—es un mal por lo mismo que priva de algún bien—y la percepción de esta unión. Mas la cosa o sujeto que se une, si no tiene razón de bueno o malo respecto de aquel a quien se une, no puede ser causa de delectación o dolor. Por lo cual resulta evidente que cualquier objeto de delectación y de dolor lo es en su concepto de bueno o de malo. Pero al ser el bien y el mal, en cuanto tales, el objeto del apetito, resulta evidente que la delectación y el dolor pertenecen al apetito.

Mas todo movimiento del apetito o inclinación que sigue a una aprehensión, pertenece al apetito intelectivo o al sensitivo, pues la inclinación del apetito natural no sigue a una aprehensión del mismo que apetece, sino a la de un sujeto distinto, como anteriormente se ha dicho. Presuponiendo, por lo tanto, la delectación y el dolor en el mismo sujeto una sensación o aprehensión, es evidente que el dolor, como también la delectación, se produce en el apetito intelectivo o en el sensitivo.

Ahora bien, todo movimiento del apetito sensitivo se llama pasión, según lo dicho, y preferentemente los que implican un defecto. Por tanto, el dolor, en cuanto reside en el apetito sensitivo, se le llama con la mayor propiedad pasión del alma, como las molestias corporales se denominan propiamente pasiones del cuerpo. De ahí que San Agustín, a su vez, da al dolor de modo especial el nombre de "enfermedad".

Soluciones. 1. El dolor se dice del cuerpo porque la causa del dolor está en el cuerpo; por ejemplo, cuando sufrimos algo nocivo al cuerpo. Pero el movimiento de dolor está siempre en el alma, puesto que, como dice San Agustín, "el cuerpo no puede dolerse si no se duele el alma".

[6] Q.6 a.1 ad 2; q.103 a.1.3.
[7] Q.22 a.1.3; 1 q.20 a.1 ad 1.
[8] C.7: ML 41,411.
[9] *Enarr. in Psalm.* ps.86,10: ML 37,1110.

2. Decimos que se siente el dolor, no porque sea el acto de una potencia sensitiva, sino por requerirse para el dolor corporal como para la delectación.

3. El dolor por la pérdida del bien demuestra la bondad de la naturaleza, no porque el dolor sea un acto del apetito natural, sino porque la naturaleza desea algo como bueno; y cuando se apercibe de que esto se le aparta, suscita en el apetito sensitivo la pasión del dolor.

Ad secundum dicendum quod dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivae virtutis: sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem.

Ad tertium dicendum quod dolor de amissione boni demonstrat bonitatem naturae, non quia dolor sit actus naturalis appetitus: sed quia natura aliquid appetit ut bonum, quod cum removeri sentitur, sequitur doloris passio in appetitu sensitivo.

ARTICULO 2

Utrum tristitia sit idem quod dolor [a]

Si la tristeza es lo mismo que el dolor

Dificultades. Parece que la tristeza no es dolor.

1. Dice San Agustín que "el dolor se entiende de lo corporal". Pero la tristeza se refiere más bien al alma. Luego la tristeza no es dolor.

2. No se tiene dolor sino del mal presente; mas la tristeza puede referirse al pasado y al futuro, al modo como el arrepentimiento es tristeza de lo pasado, y la ansiedad, de lo futuro. Luego la tristeza difiere por completo del dolor.

3. El dolor no parece proceder sino del sentido del tacto, al paso que la tristeza puede provenir de todos los sentidos. Luego la tristeza no es un dolor, sino que se refiere a muchos.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Tengo muy grande tristeza y continuo dolor en mi corazón", tomando en idéntico sentido las palabras tristeza y dolor.

Respuesta. La delectación y el dolor pueden ser producidos por dos clases de aprehensión, a saber: por la aprehensión del sentido externo y por la del interno, tanto del entendimiento como de la imaginación. Mas la aprehensión interna se extiende a muchas más cosas que la externa, por lo mismo que todas las cosas que caen bajo ésta caen también bajo la primera, y no viceversa. Así, pues, sola aquella delectación que procede de una aprehensión interior se denomina gozo, como antes se ha dicho; e igualmente sólo aquel dolor que es causado por una percepción interior se llama tristeza. Y así como la delectación causada por la aprehensión externa se denomina deleite y no gozo, así el dolor derivado de la aprehensión externa se llama dolor, pero no tristeza. Por lo tanto, la tristeza es una de las especies de dolor, como el gozo es una especie de delectación.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tristitia non sit dolor.

1. Dicit enim Augustinus, XIV "De civ. Dei" (nt.8), quod "dolor in corporibus dicitur". Tristitia autem dicitur magis in anima. Ergo tristitia non est dolor.

2. Praeterea, dolor non est nisi de praesenti malo. Sed tristitia potest esse de praeterito et de futuro: sicut poenitentia est tristitia de praeterito, et anxietas de futuro. Ergo tristitia omnino a dolore differt.

3. Praeterea, dolor non videtur consequi nisi sensum tactus. Sed tristitia potest consequi ex omnibus sensibus. Ergo tristitia non est dolor, sed se habet in pluribus.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Rom. 9,2: "Tristitia est mihi magna, et continuus dolor cordi meo", pro eodem utens tristitia et dolore.

Respondeo dicendum quod delectatio et dolor ex duplici apprehensione causari possunt: scilicet ex apprehensione exterioris sensus: et ex apprehensione interiori sive intellectus sive imaginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit quam exterior: eo quod quaecumque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori, sed non e converso. Sola igitur illa delectatio quae ex interiori apprehensione causatur, gaudium nominatur, ut supra dictum est (q.31 a.3). Et similiter ille solus dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur tristitia. Et sicut illa delectatio quae ex exteriori apprehensione causatur, delectatio quidem nominatur, non autem gaudium; ita ille dolor qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem dolor, non autem tristitia. Sic igitur tristitia est quaedam species doloris, sicut gaudium delectationis.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi quantum ad usum vocabuli: quia "dolor" magis usitatur in corporalibus doloribus, qui sunt magis noti, quam in doloribus spiritualibus.

Ad secundum dicendum quod sensus exterior non percipit nisi praesens: vis autem cognitiva interior potest percipere praesens, praeteritum et futurum. Et ideo tristitia potest esse de praesenti, praeterito, et futuro: dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensus exterioris, non potest esse nisi de praesenti.

Ad tertium dicendum quod sensibilia tactus sunt dolorosa, non solum inquantum sunt improportionata virtuti apprehensivae, sed etiam inquantum contrariantur naturae. Aliorum vero sensuum sensibilia possunt quidem esse improportionata virtuti apprehensivae, non tamen contrariantur naturae, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Unde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum se ipsa: alia vero animalia non delectantur in eis nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus, ut dicitur in III "Ethic." [10].

Soluciones. 1. San Agustín da allí al dolor su significación usual, que indica con preferencia el dolor corporal, conocido mejor que el dolor espiritual.

2. El sentido exterior no percibe sino lo presente; en cambio, la potencia cognitiva interior puede percibir lo presente, el pasado y lo futuro. Por eso la tristeza puede recaer sobre el presente, el pasado y lo futuro, mientras que el dolor corporal que sigue a una aprehensión del sentido externo no puede referirse sino a lo presente.

3. Las cosas sensibles al tacto son dolorosas no sólo en cuanto desproporcionadas a la potencia aprehensiva, sino también porque son contrarias a la naturaleza; mientras que las de los otros sentidos sensibles pueden ser desproporcionadas a la virtud aprehensiva, aunque no contrarias a la naturaleza, a no ser con respecto a las cosas sensibles al tacto. De ahí que sólo el hombre, que es animal perfecto en el conocimiento, se deleite en las cosas sensibles de los otros sentidos por ellas mismas; mientras que los demás animales no se deleitan en ellas sino en cuanto

[a] 3 q.15 a.6; *Sent.* 3 d.15 q.2 a.3 q.ª1.2; *De verit.* q.26 a.3 ad 9; a.4 ad 4.

[10] C.10 n.7.8 (Bk 1118a16; a26); S.Th., lect.19.20.

se refieren a las sensibles al tacto, como dice el Filósofo. Por eso, respecto de las cosas sensibles de los otros sentidos no se dice existir dolor, como contrario a la delectación natural, sino más bien tristeza, que contraría al gozo animal.—Así, pues, si por dolor se entiende el dolor corporal, conforme al uso más común, el dolor se divide por oposición a la tristeza según la distinción de la aprehensión interna y externa; aunque la delectación se extienda a mayor número de objetos que el dolor corporal. En cambio, si el dolor se toma en su acepción amplia, indica el género de la tristeza, según queda ya dicho.

Et ideo de sensibilibus aliorum sonsuum non dicitur esse dolor, secundum quod contrariatur delectationi naturali: sed magis tristitia, quae contrariatur gaudio animali.—Sic igitur si dolor accipiatur pro corporali dolore, quod usitatius est, dolor ex opposito dividitur contra tristitiam, secundum distinctionem apprehensionis interioris et exterioris; licet, quantum ad obiecta, delectatio ad plura se extendat quam dolor corporalis. Si vero dolor accipiatur communiter, sic dolor est genus tristitiae, ut dictum est (in c).

ARTICULO 3

Utrum tristitia, seu dolor, sit contraria delectationi [a]

Si la tristeza o dolor es contraria a la delectación

Dificultades. Parece que el dolor no contraría a la delectación.

1. Uno de los contrarios no es causa del otro. Pero la tristeza puede ser causa de la delectación, pues se lee en el Evangelio: "Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados". Luego no son contrarias.

2. Uno de los contrarios no da nombre al otro. Pero en algunas cosas el dolor mismo o la tristeza es deleitable, pues dice San Agustín que el dolor deleita en los espectáculos y que "el llanto es cosa amarga, pero que a veces deleita". Luego el dolor no es contrario a la delectación.

3. Uno de los contrarios no es materia del otro, puesto que los contrarios no pueden darse simultáneamente. Pero el dolor puede ser materia de la delectación, pues dice San

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dolor delectationi non contrarietur.

1. Unum enim contrariorum non est causa alterius. Sed tristitia potest esse causa delectationis: dicitur enim Mt. 5,5: "Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur". Ergo non sunt contraria.

2. Praeterea, unum contrariorum non denominat aliud. Sed in quibusdam ipse dolor vel tristitia est delectabilis: sicut Augustinus dicit, in III "Confess." [11], quod dolor in spectaculis delectat. Et IV "Confess." [12], dicit quod "fletus amara res est, et tamen quandoque delectat". Ergo dolor non contrariatur delectationi.

3. Praeterea, unum contrariorum non est materia alterius: quia contraria simul esse non possunt. Sed dolor potest esse materia delectationis: dicit enim Augustinus, in libro "De poenitentia" [13]: "Semper poenitens doleat, et de dolore gaudeat". Et Philosophus dicit, in IX "Ethic." [14], quod e converso "malus dolet de eo quod delectatus est". Ergo delectatio et dolor non sunt contraria.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV "De civ. Dei" [15], quod "laetitia est voluntas in eorum consensione quae volumus: tristitia autem est voluntas in dissensione ab his quae nolumus". Sed consentire et dissentire sunt contraria. Ergo laetitia et tristitia sunt contraria.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit X "Metaphys." [16], contrarietas est differentia secundum formam. Forma autem, seu species passionis et motus sumitur ex obiecto vel termino. Unde, cum obiecta delectationis et tristitiae, seu doloris, sint contraria, scilicet bonum praesens et malum praesens: sequitur quod dolor et delectatio sint contraria.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet unum contrariorum esse causam alterius per accidens. Sic autem tristitia potest esse causa delectationis. Uno quidem modo, inquantum tristitia de absentia alicuius rei, vel de praesentia contrarii, vehementius quaerit id in quo delectetur: sicut sitiens vehementius quaerit delectationem potus, ut remedium contra tristitiam quam patitur. Alio modo, inquantum ex magno desiderio delectationis alicuius, non recusat aliquis tristitias perferre, ut ad illam delectationem perveniat. Et utroque modo luctus praesens ad consolationem futurae vitae perducit. Quia ex hoc ipso quod homo luget pro peccatis, vel pro dilatione gloriae, meretur consolationem aeternam. Similiter etiam meretur eam aliquis ex hoc quod, ad ipsam consequendam, non re-

[a] Supra q.31 a.8 ad 2; 3 q.84 a.9 ad 2; *Sent.* 4 d.49 q.3 a.3 q.ª1.

[11] C.2: ML 32,683.
[12] C.5: ML 32,697.
[13] C.13: ML 40,1124 inter opera AUGUSTINI.
[14] C.4 n.10 (BK 1166b23); S.TH., lect.4.
[15] C.6: ML 41,409.
[16] L.9 c.4 n.1 (BK 1055a3); S.TH., l.10 lect.5.

Agustín: "Siempre duélase el penitente y gócese en su dolor"; y el Filósofo: "El malo se duele por haberse deleitado". Luego la delectación y el dolor no son contrarios.

Por otra parte, dice San Agustín que "la alegría es la voluntad consintiendo en aquello que queremos; y la tristeza, la voluntad disintiendo de aquello que no queremos". Pero el consentir y disentir son cosas contrarias. Luego la alegría y la tristeza son contrarias.

Respuesta. Según dice el Filósofo, la contrariedad es la diferencia en cuanto a la forma. Mas la forma o especie de la pasión y del movimiento se toma del objeto o término. Luego, siendo contrarios los objetos de la delectación y de la tristeza o dolor, que son el bien y el mal presente, síguese que el dolor y la delectación son contrarios.

Soluciones. 1. Nada impide que un contrario sea accidentalmente la causa del otro; y de este modo la tristeza puede ser causa de la delectación. Primero, en cuanto que la tristeza, por la ausencia de alguna cosa o por la presencia de su contraria, busca con más vehemencia un objeto en que deleitarse, a la manera que el sediento busca con mayor afán la delectación de la bebida, como remedio contra la tristeza que experimenta. Segundo, en cuanto que por el deseo intenso de la delectación no rehusa uno soportar algunas tristezas con tal de conseguir aquella delectación. Y de ambos modos el llanto presente nos conduce a la consolación de la vida futura; pues, por lo mismo que el hombre llora sus pecados o la dilación de la gloria, merece la consolación eterna. Igualmente la merece también quien, por conseguir-

la, no rehuye los trabajos ni padecer angustias por ella.

2. Accidentalmente, el dolor mismo puede ser deleitable, a saber, en cuanto le acompaña la admiración, como sucede en los espectáculos, o en cuanto evoca el recuerdo de la cosa amada y hace sentir el amor de aquello cuya ausencia se deplora; por lo que, siendo el amor deleitable, lo será también el dolor y todo cuanto proviene del amor, en lo cual éste se deja sentir. Y por eso aun los dolores pueden ser deleitables en los espectáculos, por cuanto en ellos brota algún sentimiento de amor hacia los personajes representados.

3. La voluntad y la razón se reflejan sobre sus actos, en el sentido de que los mismos actos de estas dos facultades son considerados como buenos o malos. Y de este modo la tristeza puede ser materia de la delectación o viceversa, no por sí misma, sino accidentalmente, es decir, en cuanto que una y otra se perciben en su razón de bondad o malicia.

fugit labores et angustias propter ipsam sustinere.

Ad secundum dicendum quod dolor ipse potest esse delectabilis per accidens: inquantum scilicet habet adiunctam admirationem, ut in spectaculis; vel inquantum facit recordationem rei amatae, et facit percipere amorem eius, de cuius absentia doletur. Unde, cum amor sit delectabilis, et dolor et omnia quae ex amore consequuntur, inquantum in eis sentitur amor, sunt delectabilia. Et propter hoc etiam dolores in spectaculis possunt esse delectabilis: inquantum in eis sentitur aliquis amor conceptus ad illos qui in spectaculis commemorantur.

Ad tertium dicendum quod voluntas et ratio supra suos actus reflectuntur, inquantum ipsi actus voluntatis et rationis accipiuntur sub ratione boni vel mali. Et hoc modo tristitia potest esse materia delectationis, vel e converso, non per se, sed per accidens: inquantum scilicet utrumque accipitur in ratione boni vel mali.

ARTICULO 4

Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur [a]

Si cada modo de tristeza es contrario a todos los modos de delectación

Dificultades. Parece que cada modo de tristeza es contrario a todos los modos de delectación.

1. Así como lo blanco y lo negro son especies contrarias de color, así la delectación y la tristeza son especies contrarias dentro de las pasiones del alma. Pero lo blanco y lo negro se oponen entre sí universalmente. Luego también la delectación y la tristeza.

2. Los medicamentos obran como contrarios. Pero cualquier delectación es una medicina contra la tristeza, como demuestra el Filósofo. Luego

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnis tristitia omni delectationi contrarietur.

1. Sicut enim albedo et nigredo sunt contrariae species coloris, ita delectatio et tristitia sunt contrariae species animae passionum. Sed albedo et nigredo universaliter sibi opponuntur. Ergo etiam delectatio et tristitia.

2. Praeterea, medicinae per contraria fiunt. Sed quaelibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, ut patet per

[a] 3 q.46 a.8 ad 2; q.84 a.9 ad 2; *Sent.* 4 d.14 q.1 a.4 q.ª2.

Philosophum, in VII "Ethic." [17]. Ergo quaelibet delectatio cuilibet tristitiae contrariatur.

3. Praeterea, contraria sunt quae se invicem impediunt. Sed quaelibet tristitia impedit quamlibet delectationem: ut patet per illud quod dicitur X "Ethic." [18]. Ergo quaelibet tristitia cuilibet delectationi contrariatur.

Sed contra, contrariorum non est eadem causa. Sed ab eodem habitu procedit quod aliquis gaudeat de uno, et tristetur de opposito: ex caritate enim contingit "gaudere cum gaudentibus", et "flere cum flentibus", ut dicitur Rom. 12,15. Ergo non omnis tristitia omni delectationi contrariatur.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in X "Metaphys." (nt.16), contrarietas est differentia secundum formam. Forma autem est et generalis, et specialis. Unde contingit esse aliqua contraria secundum formam generis, sicut virtus et vitium; et secundum formam speciei, sicut iustitia et iniustitia.

Est autem considerandum quod quaedam specificantur secundum formas absolutas, sicut substantiae et qualitates: quaedam vero specificantur per comparationem ad aliquid extra, sicut passiones et motus recipiunt speciem ex terminis sive ex obiectis. In his ergo quorum species considerantur secundum formas absolutas, contingit quidem species quae continentur sub contrariis generibus, non esse contrarias secundum rationem speciei: non tamen contingit quod habeant aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem. Intemperantia enim et iustitia, quae sunt in contrariis generibus, virtute scilicet et vitio, non contrariantur ad invicem secundum rationem propriae speciei: nec tamen habent aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem.—Sed in illis quorum species sumuntur

[17] C.14 n.6 (Bk 1154b13); S.Th., lect.14.
[18] C.5 n.5 (Bk 1175b16); S.Th., lect.7; cf. nt.1.

cualquier delectación es contraria a toda tristeza.

3. Son contrarias las cosas que mutuamente se impiden. Pero cualquier tristeza impide toda delectación, como consta por lo que dice el Filósofo. Luego cualquier tristeza es contraria a toda delectación.

Por otra parte, no es una misma la causa de los contrarios, sino que del mismo hábito procede el que uno se alegre de algo y se entristezca de lo opuesto; pues por la caridad cabe "alegrarse con los que se alegran y llorar con los que lloran", como dice el Apóstol. Luego no toda tristeza es contraria a todos los modos de delectación.

Respuesta. Como dice el Filósofo, la contrariedad es diferencia en cuanto a la forma. Y la forma es o general o especial; por lo cual puede haber cosas contrarias según su forma genérica, como la virtud y el vicio, y otras según su forma específica, como la justicia y la injusticia.

Debe considerarse, además, que algunas cosas se especifican por formas absolutas, como las substancias y las cualidades; y otras se especifican por su comparación con algo extrínseco a ellas, como las pasiones y los movimientos, que toman su especie de sus términos u objetos. En aquellas, por tanto, cuyas especies son consideradas según sus formas absolutas, las especies contenidas bajo géneros contrarios no son contrarias específicamente, sin que tengan tampoco recíprocamente alguna afinidad o conveniencia. Pues la intemperancia y la justicia, que pertenecen a géneros contrarios, cuales son el vicio y la virtud, no se oponen entre sí por razón de su propia especie, ni tampoco tienen mutua afinidad o conveniencia.—Pero en aquellas que se especifican por su relación con algo extrínseco a ellas, las especies de géneros

contrarios no sólo no son contrarios entre sí, sino que aun tienen cierta conveniencia y afinidad. Pues, por cuanto la misma relación respecto de los contrarios establece contrariedad entre ellos, como el aproximarse a lo blanco y el aproximarse a lo negro, así el relacionarse con los contrarios de modo opuesto establece una semejanza, como alejarse de lo blanco y acercarse a lo negro. Lo cual se advierte sobre todo en la contradicción, que es el principio de la oposición, puesto que en la afirmación y negación de una misma cosa consiste la oposición, como "blanco" y "no blanco"; mas la afirmación de uno de los opuestos y la negación del otro originan la conveniencia y la semejanza, como si digo "negro" y "no blanco".

La tristeza, pues, y el deleite, como pasiones que son, se especifican por los objetos. Y en cuanto a su género son contrarias, pues la una tiende a la aproximación, mientras que la otra tiende a la evasión, las cuales "son, respecto del apetito, como la afirmación y la negación en la razón", conforme dice el Filósofo. Por lo tanto, la tristeza y la delectación acerca de un mismo objeto son opuestas recíprocamente en su especie. En cambio, la tristeza y la delectación sobre cosas diversas, no siendo éstas opuestas, sino dispares, no se oponen mutuamente en cuanto a su especie, pero son también dispares, como entristecerse por la muerte de un amigo y deleitarse en la contemplación. Y, por último, si los objetos diversos son contrarios, entonces la delectación y la tristeza no sólo no son específicamente contrarias, sino que hay entre ellas conveniencia y afinidad, como alegrarse del bien y entristecerse del mal.

Soluciones. 1. Lo blanco y lo negro no reciben su especie en relación con algo extrínseco a ellos, como la

secundum habitudinem ad aliquid extrinsecum, contingit quod species contrariorum generum non solum non sunt contrariae ad invicem, sed etiam habent quandam convenientiam et affinitatem ad invicem: eo quod eodem modo se habere ad contraria, contrarietatem inducit, sicut accedere ad album et accedere ad nigrum habent rationem contrarietatis; sed contrario modo se habere ad contraria, habet rationem similitudinis, sicut recedere ab albo et accedere ad nigrum. Et hoc maxime apparet in contradictione, quae est principium oppositionis: nam in affirmatione et negatione eiusdem consistit oppositio, sicut "album" et "non album"; in affirmatione autem unius oppositorum et negatione alterius, attenditur convenientia et similitudo, ut si dicam "nigrum" et "non album".

Tristitia autem et delectatio, cum sint passiones, specificantur ex obiectis. Et quidem secundum genus suum, contrarietatem habent: nam unum pertinet ad prosecutionem, aliud vero ad fugam, quae "se habent in appetitu sicut affirmatio et negatio in ratione", ut dicitur in VI "Ethic." [19]. Et ideo tristitia et delectatio quae sunt de eodem, habent oppositionem ad invicem secundum speciem. Tristitia vero et delectatio de diversis, si quidem illa diversa non sint opposita, sed disparata, non habent oppositionem ad invicem secundum rationem speciei, sed sunt etiam disparatae: sicut tristari de morte amici, et delectari in contemplatione. Si vero illa diversa sint contraria, tunc delectatio et tristitia non solum non habent contrarietatem secundum rationem speciei, sed etiam habent convenientiam et affinitatem: sicut gaudere de bono, et tristari de malo.

Ad primum ergo dicendum quod albedo et nigredo non habent speciem ex habitudine ad aliquid

[19] C.2 n.2 (Bk 1139a21); S.Th., lect.2.

exterius, sicut delectatio et tristitia. Unde non est eadem ratio.

Ad secundum dicendum quod genus sumitur ex materia, ut patet in VIII "Metaphys." [20]. In accidentibus autem loco materiae est subiectum. Dictum est autem (in c) quod delectatio et tristitia contrariantur secundum genus. Et ideo in qualibet tristitia est contraria dispositio subiecti dispositioni quae est in qualibet delectatione: nam in qualibet delectatione appetitus se habet ut acceptans id quod habet; in qualibet autem tristitia se habet ut fugiens. Et ideo ex parte subiecti quaelibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, et quaelibet tristitia est impeditiva cuiuslibet delectationis: praecipue tamen quando delectatio tristitiae contrariatur etiam secundum speciem.

Unde patet solutio ad tertium. Vel aliter dicendum quod, etsi non omnis tristitia contrarietur omni delectationi secundum speciem, tamen quantum ad effectum contrariantur: nam ex uno confortatur natura animalis, ex alio vero quodammodo molestatur.

delectación y la tristeza. Por lo tanto, no vale para éstas la misma razón

2. El género se toma de la materia, según consta por el Filósofo. En los accidentes el sujeto hace de materia. Por tanto, siendo la delectación y la tristeza contrarias en cuanto al género, conforme queda dicho, en cualquier forma de tristeza la disposición del sujeto es contraria a la que tiene en otra forma cualquiera de delectación; pues en toda delectación el apetito se comporta como aceptando lo que tiene, al paso que en toda tristeza su actitud es la del que huye. Y así, por parte del sujeto, toda delectación es medicina contra cualquier tristeza, y toda tristeza un obstáculo a cualquier delectación, principalmente cuando la delectación es contraria a la tristeza incluso específicamente.

3. De lo dicho se desprende la respuesta al argumento tercero.—O bien diremos que, aunque no toda tristeza contraria a toda delectación en cuanto a la especie, sin embargo se le opone en cuanto al efecto, dado que la una conforta la naturaleza animal, mientras que la otra la perturba en algún modo.

ARTICULO 5

Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria [a]

Si hay alguna tristeza contraria al deleite de la contemplación

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.

1. Dicit enim Apostolus, II ad Cor. 7,10: "Quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur." Sed respicere ad Deum pertinet ad

Dificultades. Parece que hay alguna tristeza contraria al deleite de la contemplación.

1. Dice el Apóstol: "La tristeza según Dios produce una penitencia constante para la salud". Pero mirar a Dios pertenece a la razón superior, de la que es propio el dedicarse a la

[20] L.7 c.2 n.6.7 (Bk 1048a5; a19); S.Th., l.8 lect.2.

[a] 3 q.46 a.7 ad 4; *Sent.* 3 d.15 q.2 a.3 q.ª2 ad 3; d.26 q.1 a.5 ad 5; 4 d.49 q.3 a.3 q.ª2; *De verit.* q.26 a.3 ad 3; a.9 ad 8; *Compend theol.* c.165.

contemplación, según San Agustín. Luego la tristeza se opone al deleite de la contemplación.

2. Los contrarios producen efectos contrarios. Por tanto, si la contemplación de uno de los contrarios es causa de deleite, la del otro será causa de tristeza. Y así esta tristeza será contraria al deleite de la contemplación.

3. Como el objeto de la delectación es el bien, así el de la tristeza es lo malo. Pero la contemplación puede tener razón de mal, pues dice el Filósofo que "hay cierto inconveniente en meditar". Luego puede haber tristeza contraria al deleite de la contemplación.

4. Toda operación no impedida es causa de deleite, como dice el Filósofo. Pero la operación de la contemplación puede ser impedida de muchas maneras, de modo que o no se produzca en absoluto o se haga con dificultad. Luego en la contemplación puede haber una tristeza contraria al deleite.

5. La aflicción de la carne es causa de tristeza. Pero, según leemos en la Escritura, la "meditación frecuente es aflicción de la carne". Luego la contemplación tiene una tristeza contraria al deleite.

Por otra parte, se dice en la Escritura: "No tiene amargura su conversación (de la sabiduría), ni tedio su trato, sino alegría y gozo". Mas la conversación y trato con la sabiduría se verifica por la contemplación. Luego no hay tristeza alguna que sea contraria al deleite de la contemplación.

Respuesta. El deleite de la contemplación puede entenderse de dos modos. Uno, en cuanto la contempla-

superiorem rationem, cuius est contemplationi vacare, secundum Augustinum, in XII "De Trin." [21]. **Ergo delectationi contemplationis opponitur tristitia.**

2. Praeterea, contrariorum contrarii sunt effectus. Si ergo unum contrariorum contemplatum est causa delectationis, aliud erit causa tristitiae. Et sic delectationi contemplationis erit tristitia contraria.

3. Praeterea, sicut obiectum delectationis est bonum: ita obiectum tristitiae est malum. Sed contemplatio potest habere mali rationem: dicit enim Philosophus, in XII "Metaphys." [22], **quod "quaedam inconveniens est meditari". Ergo contemplationis delectationi potest esse contraria tristitia.**

4. Praeterea, operatio quaelibet, secundum quod non est impedita, est causa delectationis, ut dicitur in VII [23] **et X "Ethic."** [24]. **Sed operatio contemplationis potest multipliciter impediri, vel ut totaliter non sit, vel ut cum difficultate sit. Ergo in contemplatione potest esse tristitia delectationi contraria.**

5. Praeterea, carnis afflictio est causa tristitiae. Sed sicut dicitur Eccle. ult., 12, "frequens meditatio carnis est afflictio". Ergo contemplatio habet tristitiam delectationi contrariam.

Sed contra est quod dicitur Sap. 8,16: "Non habet amaritudinem conversatio illius", scilicet sapientiae, "nec taedium convictus eius; sed laetitiam et gaudium". Conversatio autem et convictus sapientiae est per contemplationem. Ergo nulla tristitia est quae sit contraria delectationi contemplationis.

Respondeo dicendum quod delectatio contemplationis potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod contemplatio sit delectatio-

[21] C.3.4; ML 42,999.1000.
[22] L.11 c.9 n.3 (BK 1074b32); S.TH., l.12 lect.11.
[23] C.12 n.3; c.13 n.2 (BK 1153a14; b11); S.TH., lect.12.13.
[24] C.4 n.5 (BK 1174b20); S.TH., lect.6.

nis causa, et non obiectum. Et tunc delectatio non est de ipsa contemplatione, sed de re contemplata. Contingit autem contemplari aliquid nocivum et contristans, sicut et aliquid conveniens et delectans. Unde si sic delectatio contemplationis accipiatur, nihil prohibet delectationi contemplationis esse tristitiam contrariam.

Alio modo potest dici delectatio contemplationis, quia contemplatio est eius obiectum et causa: puta cum aliquis delectatur de hoc ipso quod contemplatur. Et sic, ut dicit Gregorius Nyssenus [25], **"ei delectationi quae est secundum contemplationem, non opponitur aliqua tristitia". Et hoc idem Philosophus dicit, in I "Topic."** [26] **et in X "Ethic."** [27]. **Sed hoc est intelligendum, per se loquendo. Cuius ratio est, quia tristitia per se contrariatur delectationi quae est de contrario obiecto: sicut delectationi quae est de calore, contrariatur tristitia quae est de frigore. Obiecto autem contemplationis nihil est contrarium: contrariorum enim rationes, secundum quod sunt apprehensae, non sunt contrariae, sed unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Unde delectationi quae est in contemplando, non potest, per se loquendo, esse aliqua tristitia contraria.—Sed nec etiam habet tristitiam annexam, sicut corporales delectationes, quae sunt ut medicinae quaedam contra aliquas molestias: sicut aliquis delectatur in potu ex hoc quod anxiatur siti, quando autem iam tota sitis est repulsa, etiam cessat delectatio potus. Delectatio enim contemplationis non causatur ex hoc quod excluditur aliqua molestia, sed ex hoc quod est secundum seipsam delectabilis: non est enim generatio, sed operatio quaedam perfecta, ut dictum est (a.31 a.1).**

Per accidens autem admiscetur tristitia delectationi apprehensionis. Et hoc dupliciter: uno modo,

ción es causa del deleite y no su objeto; y entonces el deleite no es de la misma contemplación, sino del objeto contemplado. Puede contemplarse algo nocivo y triste, como también algo conveniente y deleitable; por lo cual nada impide que, entendida así la contemplación, pueda haber tristeza contraria a su deleite.

De un segundo modo puede entenderse el deleite de la contemplación, en cuanto es la contemplación objeto y causa del deleite, como cuando uno se deleita por el hecho mismo de que contempla. Y de este modo, como dice San Gregorio Niseno, "no se opone tristeza alguna a este deleite que es según la contemplación". Y lo mismo dice el Filósofo. Pero esto se ha de entender hablando en absoluto. La razón es porque la tristeza contraría directamente al deleite que versa sobre un objeto contrario: como a la delectación que proviene del calor es contraria la tristeza que causa el frío. Pero nada hay contrario al objeto de la contemplación: pues las razones de los contrarios, en cuanto aprehendidas, no son contrarias, sino que un contrario es la razón de conocer el otro. De ahí que, propiamente hablando, no pueda haber ninguna tristeza contraria al deleite en la contemplación.—Pero ni aun la admite anexa, al modo de las delectaciones corporales, que son como remedios contra algunas molestias; y así uno se deleita en la bebida acosado por la sed, y, una vez satisfecha, cesa también la delectación de la bebida. Pues el deleite de la contemplación no proviene de quitar una molestia, sino de que es deleitable en sí misma, puesto que, como se ha dicho, no es generación, sino una cierta operación perfecta.

Pero accidentalmente la tristeza se mezcla al deleite de la aprehensión de dos maneras: una, por parte del órgano; otra, por impedimento de la

[25] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.18: MG 40,680.
[26] C.13 n.5 (BK 106a38).
[27] C.3 n.7 (BK 1173b16); S.TH., lect.3.

aprehensión. Por parte del órgano se mezcla la tristeza o el dolor con la aprehensión, directamente en las potencias aprehensivas de la parte sensitiva, que tienen un órgano corporal; ya por ser el objeto sensible contrario a la debida complexión del órgano, como el gusto de cosa amarga y el olor de la fétida; ya por la continuidad de los sensibles contrarios, que por su insistencia provoca un exceso en el hábito natural, conforme anteriormente se ha dicho; y así la aprehensión de lo sensible, antes deleitable, viene a hacerse enojosa.—Pero estos dos fenómenos no tienen lugar directamente en la contemplación por la inteligencia, al no tener ésta órgano corporal. Por eso se dice en el testimonio aducido ("Sed contra") que la contemplación de la mente no tiene "ni amargura ni tedio". Mas, como la mente humana en la contemplación se sirve de las potencias aprehensivas sensitivas, en cuyos actos sobreviene el cansancio, por esta razón indirectamente se mezcla alguna aflicción o dolor a la contemplación.

Pero de ninguno de los dos modos la tristeza unida accidentalmente a la contemplación contraría su deleite. Pues la tristeza que proviene del obstáculo que se le presenta a la contemplación, no es opuesta a su deleite, antes bien guarda con él afinidad y conveniencia, según resulta de lo antes dicho. Y la tristeza o aflicción que proviene del cansancio corporal, no se refiere al mismo género, por lo que le está enteramente separada. Y así es evidente que ninguna tristeza es contraria al deleite que consiste en la misma contemplación, ni se le une tristeza alguna, a no ser accidentalmente.

Soluciones. 1. La tristeza que es según Dios, no proviene de la contemplación misma de la mente, sino de algo que la mente contempla, es decir, del pecado, que la mente considera como contrario a la delectación divina.

ex parte organi; alio modo, ex impedimento apprehensionis. Ex parte quidem organi, admiscetur tristitia vel dolor apprehensioni, directe quidem in viribus apprehensivis sensitivae partis, quae habent organum corporale: vel ex sensibili, quod est contrarium debitae complexioni organi, sicut gustus rei amarae et olfactus rei foetidae; vel ex continuitate sensibilis convenientis, quod per assiduitatem facit superexcrescentiam naturalis habitus, ut supra dictum est (q.33 a.2), et sic redditur apprehensio sensibilis quae prius erat delectabilis, taediosa.—Sed haec duo directe in contemplatione mentis locum non habent: quia mens non habet organum corporale. Unde dictum est in auctoritate inducta (in "Sed contra"), quod non habet contemplatio mentis "nec amaritudinem nec taedium". Sed quia mens humana utitur in contemplando viribus apprehensivis sensitivis, in quarum actibus accidit lassitudo; ideo indirecte admiscetur aliqua afflictio vel dolor contemplationi.

Sed neutro modo tristitia contemplationi per accidens adiuncta, contrariatur delectationi eius. Nam tristitia quae est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed magis habet affinitatem et convenientiam cum ipsa, ut ex supradictis (a.4) patet. Tristitia vero vel afflictio quae est de lassitudine corporali, non ad idem genus refertur: unde est penitus disparata. Et sic manifestum est quod delectationi quae est de ipsa contemplatione, nulla tristitia contrariatur; nec adiungitur ei aliqua tristitia nisi per accidens.

Ad primum ergo dicendum quod illa tristitia quae est secundum Deum, non est de ipsa contemplatione mentis, sed est de aliquo quod mens contemplatur: scilicet de peccato, quod mens considerat ut contrarium dilectioni divinae.

Ad secundum dicendum quod ea quae sunt contraria in rerum natura, secundum quod sunt in mente, non habent contrarietatem. Non enim rationes contrariorum sunt contrariae: sed magis unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Propter quod est una scientia contrariorum.

Ad tertium dicendum quod contemplatio, secundum se, nunquam habet rationem mali, cum contemplatio nihil aliud sit quam consideratio veri, quod est bonum intellectus: sed per accidens tantum, inquantum scilicet contemplatio vilioris impedit contemplationem melioris; vel ex parte rei contemplatae, ad quam inordinatae appetitus afficitur.

Ad quartum dicendum quod tristitia quae est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed est ei affinis, ut dictum est (in c).

Ad quintum dicendum quod afflictio carnis per accidens et indirecte se habet ad contemplationem mentis, ut dictum est (in c).

2. Las cosas contrarias en el orden de la naturaleza no lo son, como conceptos, en la mente, sino que uno de ellos es la razón de conocer el otro. Por eso, la ciencia de los contrarios es única.

3. La contemplación en sí misma nunca implica noción de mal, puesto que no es otra cosa que la consideración de lo verdadero, que es el bien del entendimiento; sólo accidentalmente la implica, en cuanto que la contemplación de lo más vil impide la contemplación de lo mejor; o por parte del objeto contemplado, al cual se aficiona desordenadamente el apetito.

4. La tristeza que proviene del obstáculo a la contemplación, no contraría el deleite de ésta, sino que le es afín, como queda dicho.

5. La aflicción de la carne se refiere a la contemplación de la mente sólo accidental e indirectamente, según lo dicho.

ARTICULO 6

Utrum magis sit fugienda tristitia, quam delectatio appetenda [a]

Si debe evitarse más la tristeza que desearse la delectación

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod magis sit fugienda tristitia, quam delectatio appetenda.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest." [28]: "Nemo est qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem". Illud autem in quo communiter omnia consentiunt, videtur esse naturale. Ergo naturale est et conveniens quod plus tristitia fugiatur, quam delectatio appetatur.

2. Praeterea, actio contrarii facit ad velocitatem et intensio-

Dificultades. Parece que debe evitarse más la tristeza que desearse la delectación.

1. Dice San Agustín que "nadie hay que no rehuya más el dolor que apetezca el deleite"; y aquello en que todos comúnmente consienten parece ser natural. Luego es natural y conveniente huir más de la tristeza que desear la delectación.

2. La acción del contrario contribuye a la rapidez e intensidad del

[a] 2-2 q.138 a.1; *Sent.* 3 d.27 q.1 a.3 ad 3; 4 d.49 q.3 q.ª3.

[28] Q.36: ML 40,25.

movimiento; así dice el Filósofo que "el agua caliente se congela mejor y más pronto". Pero huir de la tristeza tiene por causa la contrariedad de lo que contrista, mientras que el apetito de la delectación no proviene de la contrariedad de ningún objeto que contriste, sino más bien de la conveniencia de lo que deleita. Luego la huída de la tristeza es mayor que el apetito de la delectación.

3. Cuando uno, siguiendo el orden de la razón, se opone a la pasión más firmemente, tanto más laudable es y virtuoso, pues la "virtud versa sobre lo difícil y bueno", como dice el Filósofo. Pero el fuerte que resiste el movimiento de huída ante el dolor, es más virtuoso que el morigerado que resiste el movimiento apetitivo de la delectación; pues dice el Filósofo que "a los fuertes y los justos es a quienes más se honra". Luego es más vehemente el movimiento por el que se rehuye la tristeza que el movimiento de desear la delectación.

Por otra parte, el bien es más fuerte que el mal, como consta por Dionisio. Pero la delectación es apetecible por razón del bien, que es su objeto, y el huir de la tristeza lo es por causa del mal. Luego es más fuerte el apetito de la delectación que la huída de la tristeza.

Respuesta. Hablando en absoluto, el deseo de la delectación es más fuerte que la aversión de la tristeza. y la razón es porque la causa de la delectación es el bien connatural, mientras la del dolor o tristeza es algún mal que repele. Y puede darse un bien connatural sin inconveniencia alguna, en tanto que no se puede dar un mal totalmente repelente sin bondad alguna. Por lo tanto, la delectación puede ser íntegra y perfecta; en cambio, la tristeza es siempre parcial. Por eso es naturalmente mayor

nem motus: "aqua" enim "calida citius et fortius congelatur", ut dicit Philosophus, in libro "Meteor." [29]. Sed fuga tristitiae est ex contrarietate contristantis: appetitus autem delectationis non est ex aliqua contrarietate, sed magis procedit ex conveniential delectantis. Ergo maior est fuga tristitiae quam appetitus delectationis.

3. Praeterea, quanto aliquis secundum rationem fortiori passioni repugnat, tanto laudabilior est et virtuosior: quia "virtus est circa difficile et bonum", ut dicitur in II "Ethic." [30]. Sed fortis, qui resistit motui quo fugitur dolor, est virtuosior quam temperatus, qui resistit motui quo appetitur delectatio: dicit enim Philosophus, in II "Rhetoric." [31], quod "fortes et iusti maxime honorantur". Ergo vehementior est motus quo fugitur tristitia, quam motus quo appetitur delectatio.

Sed contra, bonum est fortius quam malum: ut patet per Dionysium, 4 cap. "De div. nom." [32]. Sed delectatio est appetibilis propter bonum, quod est eius obiectum: fuga autem tristitiae est propter malum. Ergo fortior est appetitus delectationis quam fuga tristitiae.

Respondeo dicendum quod, per se loquendo, appetitus delectationis est fortior quam fuga tristitiae. Cuius ratio est, quia causa delectationis est bonum conveniens: causa autem doloris sive tristitiae est aliquod malum repugnans. Contingit autem aliquod bonum esse conveniens absque omni dissonantia: non autem potest esse aliquod malum totaliter, absque omni convenientia, repugnans. Unde delectatio potest esse integra et perfecta: tristitia autem est semper secundum partem. Unde naturaliter

[29] L.1 c.12 n.18 (BK 348b36); S.TH., lect.15.
[30] C.3 n.10 (BK 1105a9); S.TH., lect.3.
[31] C.4 n.8 (BK 1381a21).
[32] § 20: MG 3,717; S.TH., lect.16

maior est appetitus delectationis quam fuga tristitiae.—Alia vero ratio est, quia bonum, quod est obiectum delectationis, propter seipsum appetitur: malum autem, quod est obiectum tristitiae, est fugiendum inquantum est privatio boni. Quod autem est per se, potius est illo quod est per aliud.—Cuius etiam signum appareret in motibus naturalibus. Nam omnis motus naturalis intensior est in fine, cum appropinquat ad terminum suae naturae convenientem, quam in principio, cum recedit a termino suae naturae non convenienti: quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quam fugiat id quod est sibi repugnans. Unde et inclinatio appetitivae virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem quam fugiat tristitiam.

Sed per accidens contingit quod tristitiam aliquis magis fugit, quam delectationem appetat. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ex parte apprehensionis. Quia, ut Augustinus dicit, X "De Trin." [33], "amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia". Ex indigentia autem amati procedit tristitia, quae est ex amissione alicuius boni amati, vel ex incursu alicuius mali contrarii. Delectatio autem non habet indigentiam boni amati, sed quiescit in eo iam adepto. Cum igitur amor sit causa delectationis et tristitiae, tanto magis fugitur tristitia, quanto magis sentitur amor ex eo quod contrariatur amori.—Secundo, ex parte causae contristantis, vel dolorem inferentis, quae repugnat bono magis amato quam sit bonum illud in quo delectamur. Magis enim amamus consistentiam corporis naturalem, quam delectationem cibi. Et ideo timore doloris qui provenit ex flagellis vel aliis huiusmodi, quae contrariantur bonae consistentiae corporis, dimittimus delectationem ciborum vel aliorum huiusmodi. — Tertio, ex parte effectus: inquantum sci-

el deseo de la delectación que la aversión de la tristeza.—Hay también otra razón, y es la de que el bien, objeto de la delectación, es apetecido por sí mismo; al paso que el mal, objeto de la tristeza, es motivo de aversión en cuanto privación de bien. Y lo que tiene razón de ser por sí mismo es superior a lo que la tiene mediante otra cosa. Lo que se advierte perfectamente en los movimientos naturales. Pues todo movimiento natural es más intenso en su final, cuando se aproxima al término acomodado a su naturaleza, que en su principio, cuando se aleja del término que no le es apropiado; como si la naturaleza tendiese más hacia lo que le es propio que a huir de lo que le es contrario. De ahí también que la inclinación de la potencia apetitiva, hablando en absoluto, tienda con más vehemencia a la delectación que a eludir la tristeza.

No obstante, incidentalmente puede uno eludir más la tristeza que desear la delectación; y esto acontece de tres maneras. La primera, por parte de la aprehensión. Porque, como dice San Agustín, "más se siente el amor cuando le traiciona la indigencia". Pero de la indigencia del objeto amado procede la tristeza, ocasionada por la pérdida de un bien que se ama o por la presencia de un mal contrario; indigencia que no afecta a la delectación, la cual descansa en el bien ya poseído. Siendo, pues, el amor la causa de la delectación y de la tristeza, tanto más se huye de ésta cuanto más se siente aquél, por cuanto le contraría.—La segunda, por parte de la causa que contrista o infiere el dolor, la cual es incompatible con un bien más amado que aquel en que nos deleitamos. Más amamos la conservación natural del cuerpo que el placer de la comida; y así, por temor al dolor de los castigos que contrarían la buena estabilidad del cuerpo, renunciamos a los placeres de la mesa u otros similares.—La tercera, por

[33] C.12: ML 42,984.

parte del efecto; es decir, en cuanto la tristeza impide no una sola, sino todas las delectaciones.

Soluciones. 1. Lo que dice San Agustín que "más se elude el dolor que se apetece el deleite", es verdadero no en absoluto, sino relativamente, como se colige de lo que después se añade: "como quiera que aun a las bestias más feroces las vemos abstenerse de los mayores placeres por miedo a los dolores" que contrarían la vida, que es lo que más se ama.

2. En el movimiento que procede del interior no acontece lo mismo que en el movimiento que proviene del exterior; pues el primero tiende hacia lo conveniente más que a alejarse del contrario, como antes se ha dicho del movimiento natural; en cambio, el que procede del exterior se establece por la misma contrariedad, puesto que cada uno se esfuerza a su modo en resistir a su contrario, del mismo modo que trabaja en su propia conservación. De ahí que el movimiento violento sea al principio más intenso y decaiga cuando llega al fin.—Ahora bien, el movimiento de la parte apetitiva proviene del interior, partiendo del alma hacia las cosas; y, por lo tanto, hablando en absoluto, más se desea la delectación que se rehuye la tristeza; al paso que el movimiento de la parte sensitiva arranca del exterior, de las cosas hasta el alma, por cuya razón se siente más lo que es más contrario. Y de este modo, incidentalmente, en cuanto se requiere el sentido para la delectación y la tristeza, más se huye de ésta que se apetece la delectación.

3. El fuerte no es alabado porque racionalmente no se deja vencer por un dolor o tristeza cualquiera, sino porque se sobrepone a la que es provocada por un peligro de muerte. Y de esta tristeza se huye más que se apetecen los placeres de la mesa o de la carne, a los que se ordena la templanza; como se ama más la vida que la comida y el coito. Pero el morigerado es alabado más porque no busca los placeres del tacto que porque no rehuye las tristezas contrarias, según dice el Filósofo.

licet tristitia impedit non unam tantum delectationem, sed omnes.

Ad primum ergo dicendum quod illud quod Augustinus dicit, quod "dolor magis fugitur quam voluptas appetatur", est verum per accidens, et non per se. Et hoc patet ex eo quod subdit: "Quandoquidem videmus etiam immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri dolorum metu, qui contrariatur vitae, quae maxime amatur."

Ad secundum dicendum quod aliter est in motu qui est ab interiori: et aliter in motu qui est ab exteriori. Motus enim qui est ab interiori, magis tendit in id quod est conveniens, quam recedat a contrario: sicut supra (in c) dictum est de motu naturali. Sed motus qui est ab extrinseco, intenditur ex ipsa contrarietate: quia unumquodque suo modo nititur ad resistendum contrario, sicut ad conservationem sui ipsius. Unde motus violentus intenditur in principio et remittitur in fine.—Motus autem appetitivae partis est ab intrinseco: cum sit ab anima ad res. Et ideo, per se loquendo, magis appetitur delectatio quam fugiatur tristitia. Sed motus sensitivae partis est ab exteriori, quasi a rebus ad animam. Unde magis sentitur quod est magis contrarium. Et sic etiam per accidens, inquantum sensus requiritur ad delectationem et tristitiam, magis fugitur tristitia quam delectatio appetatur.

Ad tertium dicendum quod fortis non laudatur ex eo quod secundum rationem non vincitur a dolore vel tristitia quacumque, sed ex ea quae consistit in periculis mortis. Quae quidem tristitia magis fugitur quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: sicut vita magis amatur quam cibus vel coitus. Sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus, quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias: ut patet in III "Ethic." [34].

ARTICULO 7

Utrum dolor exterior sit maior quam interior [a]

Si el dolor exterior es mayor que el dolor interno

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod dolor exterior sit maior quam dolor cordis interior.

1. Dolor enim exterior causatur ex causa repugnante bonae consistentiae corporis, in quo est vita: dolor autem interior causatur ex aliqua imaginatione mali. Cum ergo vita magis ametur quam imaginatum bonum, videtur, secundum praedicta (a.6), quod dolor exterior sit maior quam dolor interior.

2. Praeterea, res magis movet quam rei similitudo. Sed dolor exterior provenit ex reali coniunctione alicuius contrarii: dolor autem interior ex similitudine contrarii apprehensa. Ergo maior est dolor exterior quam dolor interior.

3. Praeterea, causa ex effectu cognoscitur. Sed dolor exterior habet fortiores effectus: facilius enim homo moritur propter dolores exteriores quam propter dolorem interiorem. Ergo exterior dolor est maior, et magis fugitur, quam dolor interior.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 25,17: "Omnis plaga tristitia cordis est, et omnis malitia nequitia mulieris". Ergo, sicut nequitia mulieris alias nequitias superat, ut ibi intenditur; ita tristitia cordis omnem plagam exteriorem excedit.

Respondeo dicendum quod dolor interior et exterior in uno conveniunt, et in duobus diffe-

Dificultades. Parece que el dolor exterior del cuerpo es mayor que el dolor interior del corazón.

1. El dolor exterior proviene de una causa contraria a la estabilidad del cuerpo, en el cual reside la vida, mientras que el dolor interior es producido por la imaginación de un mal. Luego, al amarse más la vida que un bien imaginado, parece, según lo antes dicho, que el dolor exterior es mayor que el dolor interno.

2. La realidad mueve más que su imagen. Pero el dolor exterior proviene de la unión real de algo contrario, y el dolor interno, de la imagen aprehendida de tal contrario. Luego es mayor el dolor exterior que el interno.

3. Por el efecto se conoce la causa. Pero el dolor externo produce mayores efectos, pues con más facilidad muere el hombre por causa de los dolores exteriores que por un dolor interno. Luego el exterior es mayor dolor y se rehuye más que el interior.

Por otra parte, dice la Escritura: "La tristeza del corazón es llaga universal, y la maldad de la mujer es la suma malicia". Luego, así como la maldad de la mujer excede a otras maldades, como allí se da a entender, así la tristeza del corazón excede a todo padecimiento exterior.

Respuesta. El dolor externo y el interno convienen en un punto y difieren en dos. Convienen en que am-

[a] Infra q.37 a.1 ad 3.

[34] C.11 n.5 (Bk 1118b28); S.Th., lect.21.

bos son movimientos de la potencia apetitiva, como antes se ha dicho. Difieren en cuanto a los dos requisitos para la tristeza y la delectación, cuales son: la causa, que es el bien o mal adjunto, y la aprehensión. Pues la causa del dolor externo es el mal presente y contrario al cuerpo; y la del interno es el mal presente y opuesto al apetito. El dolor externo sigue, a su vez, a la aprehensión de los sentidos, especialmente del tacto; y el dolor interior, a la aprehensión interna de la imaginación o de la razón misma.

Si, pues, se compara la causa del dolor interno con la del exterior, la una pertenece directa y esencialmente al apetito, al cual competen uno y otro dolor, y la otra indirectamente; pues el dolor interno proviene de que algo es contrario al mismo apetito, y el dolor exterior, de que algo le es contrario por serlo al cuerpo; y siempre lo directo y esencial es anterior a lo que llega a través de una cosa intermedia. Bajo este concepto, por tanto, el dolor interno es superior al dolor externo.—Lo propio sucede por parte de la aprehensión, pues la aprehensión de la razón y de la imaginación es más alta que la del sentido del tacto.—Luego, absoluta y propiamente hablando, el dolor interior es más fuerte que el exterior. Prueba de lo cual es que hay quien sufre voluntariamente dolores exteriores por evitar el interno; y por cuanto el dolor externo es contrario al apetito interior, se hace en algún modo deleitable y gustoso con gozo interior.

Sin embargo, a veces, el dolor exterior va acompañado del interior, y entonces el dolor se aumenta, por cuanto no solamente el dolor interno es mayor que el externo, sino también más universal; puesto que todo lo que repugna al cuerpo puede repugnar al apetito interior, y todo cuanto es aprehendido por los sentidos puede serlo por la imaginación y la razón, pero no viceversa. Por lo

runt. Conveniunt quidem in hoc, quod uterque est motus appetitivae virtutis, ut supra (a.1) dictum est. Differunt autem secundum illa duo quae ad tristitiam et delectationem requiruntur: scilicet secundum causam, quae est bonum vel malum coniunctum; et secundum apprehensionem. Causa enim doloris exterioris est malum coniunctum quod repugnat corpori: causa autem interioris doloris est malum coniunctum quod repugnat appetitui. Dolor etiam exterior sequitur apprehensionem sensus, et specialiter tactus: dolor autem interior sequitur apprehensionem interiorem, imaginationis scilicet vel etiam rationis.

Si ergo comparatur causa interioris doloris ad causam exterioris, una per se pertinet ad appetitum, cuius est uterque dolor: alia vero per aliud. Nam dolor interior est ex hoc quod aliquid repugnat ipsi appetitui: exterior autem dolor, ex hoc quod repugnat appetitui quia repugnat corpori. Semper autem quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Unde ex parte ista, dolor interior praeeminet dolori exteriori.—Similiter etiam ex parte apprehensionis. Nam apprehensio rationis et imaginationis altior est quam apprehensio sensus tactus.—Unde simpliciter et per se loquendo, dolor interior potior est quam dolor exterior. Cuius signum est, quod etiam dolores exteriores aliquis voluntarie suscipit, ut evitet interiorem dolorem. Et inquantum non repugnat dolor exterior interiori appetitui, fit quodammodo delectabilis et iucundus interiori gaudio.

Quandoque tamen dolor exterior est cum interiori dolore: et tunc dolor augetur. Non solum enim interior dolor est maior quam exterior, sed etiam universalior. Quidquid enim est repugnans corpori, potest esse repugnans interiori appetitui; et quidquid apprehenditur sensu, potest apprehendi imaginatione et ratione; sed non convertitur. Et ideo signanter in auctoritate adducta

(in "Sed contra") dicitur, "Omnis plaga tristitia cordis est": quia etiam dolores exteriorum plagarum sub interiori cordis tristitia comprehenduntur.

Ad primum ergo dicendum quod dolor interior potest etiam esse de his quae contrariantur vitae. Et sic comparatio doloris interioris ad exteriorem non est accipienda secundum diversa mala quae sunt causa doloris: sed secundum diversam comparationem huius causae doloris ad appetitum.

Ad secundum dicendum quod tristitia interior non procedit ex similitudine rei apprehensa, sicut ex causa: non enim homo tristatur interius de ipsa similitudine apprehensa, sed de re cuius est similitudo. Quae quidem res tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis et abstracta. Et ideo dolor interior, per se loquendo, est maior, tanquam de maiori malo existens; propter hoc quod interiori apprehensione magis cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum quod immutationes corporales magis causantur ex dolore exteriori, tum quia causa doloris exterioris est corrumpens coniunctum corporaliter, quod exigit apprehensio tactus. Tum etiam quia sensus exterior est magis corporalis quam sensus interior, sicut et appetitus sensitivus quam intellectivus. Et propter hoc, ut supra dictum est (q.22 a.3; q.31 a.5), ex motu appetitus sensitivi magis corpus immutatur. Et similiter ex dolore exteriori, magis quam ex dolore interiori.

cual se dice terminantemente en el texto aducido (arg. "Sed contra") que la "tristeza del corazón es llaga universal", por cuanto aun los dolores de todas las heridas exteriores se hallan comprendidas en la tristeza interior del corazón.

Soluciones. 1. El dolor interno puede ser también contrario a la vida. Por eso la comparación del dolor interno con el externo no se debe tomar de los diversos males que son causa del dolor, sino de la diversa relación de esta causa de dolor con el apetito.

2. La tristeza interior no procede como de causa de la semejanza de la cosa aprehendida, pues no se entristece el hombre interiormente por la semejanza de la cosa aprehendida, sino por la realidad que representa; la cual, ciertamente, tanto más perfectamente se aprehende mediante una imagen, cuanto la imagen es más inmaterial y abstracta. Por eso el dolor interno, propiamente hablando, es mayor, como recayendo sobre un mal mayor, por cuanto mediante la aprehensión interior el mal es más conocido.

3. Las alteraciones corporales proceden más bien del dolor externo, ya porque la causa de éste ataca lo que está unido al cuerpo, lo cual exige la aprehensión del tacto: ya también porque el sentido exterior es más corporal que el interno, como el apetito sensitivo lo es más que el intelectivo. De ahí que, como anteriormente se ha dicho, por el movimiento del apetito sensitivo se inmute más el cuerpo, e igualmente por el dolor externo más que por el interior.

ARTICULO 8

Utrum sint tantum quatuor species tristitiae [a]

Si son sólo cuatro las especies de tristeza

Dificultades. Parece que el Damasceno distingue inconvenientemente estas cuatro especies de tristeza: "abatimiento", "achthos" (o "ansiedad", según San Gregorio Niseno), "compasión" y "envidia".

1. La tristeza se opone a la delectación. Pero no se le asignan especies a la delectación. Luego tampoco deben asignarse a la tristeza.

2. La "penitencia" es cierta especie de tristeza; igualmente la indignación (nemesis) y el celo, según dice el Filósofo; y no están comprendidas en estas especies. Luego tal división es insuficiente.

3. Toda división debe hacerse por los opuestos. Pero las partes de la división anterior no son opuestas recíprocamente, pues, según San Gregorio, "el abatimiento es una tristeza que priva de la palabra; la angustia es una tristeza agravante; la envidia, tristeza de los bienes ajenos, y la compasión lo es de sus males"; y ocurre en ocasiones que uno se entristece de los males y bienes ajenos y, al mismo tiempo, se afecta en gran manera interiormente y pierde exteriormente la voz. Luego dicha división no es conveniente.

Por otra parte, está la autoridad expuesta de San Gregorio Niseno y el Damasceno.

Respuesta. El concepto de especie se constituye por una adición al género, al cual puede añadirse algo de dos maneras. Una, en cuanto le pertenece esencialmente y está contenido en él de modo virtual: como "racional" se añade a "animal". Y tal adición constituye verdaderas especies de un género, como prueba el Filósofo.—Se añade también al género algo extraño al concepto del mismo: como si a "animal" se le agrega "blanco" o algo semejante. Tal adición no origina verdaderas especies de un género según el sentido en que comúnmente hablamos de géneros y especies. A veces, sin embargo, se dice que una cosa es especie de determinado género, por cuanto posee algo extraño a que se atribuye carácter de género; como el carbón y la llama se dicen especies del fuego por la aplicación de la naturaleza de éste al combustible, a él extraño. Y, según el mismo modo de hablar, se dice a la astronomía y la perspectiva especies de las matemáticas, en cuanto los principios de esta ciencia se aplican a las cosas naturales.

En este sentido, pues, se asignan aquí especies a la tristeza, por la aplicación del concepto de tristeza a algo extraño, que puede ser considerado, ya por parte de la causa y objeto, ya por parte del efecto. El objeto esencial de la tristeza es el "mal propio"; y, por consiguiente, puede considerarse su objeto como extraño, o bien simplemente por relación a otro, es decir, como mal, aunque no propio, cual le considera la "compasión", que es tristeza del mal ajeno, pero en cuanto se estima como propio; o bien por relación a ambas cosas, en cuanto que ni versa sobre lo propio ni sobre un mal, sino acerca de un bien ajeno, estimándose, no obstante, el bien ajeno como mal propio; lo cual constituye la "envidia".—A su vez, el efecto propio de la tristeza consiste en cierta "huida por parte del apetito"; y en tal concepto lo extraño por relación al efecto de la tristeza puede considerarse simplemente por relación a otro, es decir,

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Damascenus [33] inconvenienter quatuor tristitiae species assignet, quae sunt "acedia, achthos (vel "anxietas" secundum Gregorium Nyssenum [36]), "misericordia" et "invidia".

1. Tristitia enim delectationi opponitur. Sed delectationis non assignantur aliquae species. Ergo nec tristitiae species debent assignari.

2. Praeterea, "poenitentia" est quaedam species tristitiae. Similiter etiam "nemesis" et "zelus", ut dicit Philosophus, II "Rhetoric." [37] Quae quidem sub his speciebus non comprehenduntur. Ergo insufficiens est eius praedicta divisio.

3. Praeterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed praedicta non habent oppositionem ad invicem. Nam secundum Gregorium [38], "acedia est tristitia vocem amputans; anxietas vero est tristitia aggravans; invidia vero est tristitia in alienis bonis; misericordia autem est tristitia in alienis malis". Contingit autem aliquem tristari et de alienis malis, et de alienis bonis, et simul cum hoc interius aggravari, et exterius vocem amittere. Ergo praedicta divisio non est conveniens.

Sed contra est auctoritas utriusque, scilicet Gregorii Nysseni et Damasceni (in arg.1).

Respondeo dicendum quod ad rationem speciei pertinet quod se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi dupliciter. Uno modo, quod per se ad ipsum pertinet, et virtute continetur in ipso: sicut "rationale" additur "animali". Et talis additio facit veras species alicuius generis: ut per Philosophum patet, in VII [39] et VIII "Metaphys." [40]—Aliquid vero additur generi quasi aliquid extraneum a ratione ipsius: sicut si "album animali" addatur, vel aliquid huiusmodi. Et talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de genere et speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicuius generis propter hoc quod habet aliquid extraneum ad quod applicatur generis ratio: sicut carbo et flamma dicuntur esse species ignis, propter applicationem naturae ignis ad materiam alienam. Et simili modo loquendi dicuntur astrologia et perspectiva species mathematicae, inquantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem.

Et hoc modo loquendi assignantur hic species tristitiae, per applicationem rationis tristitiae ad aliquid extraneum. Quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte causae obiecti; vel ex parte effectus. Proprium enim obiectum tristitiae est "proprium malum". Unde extraneum obiectum tristitiae accipi potest vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium: et sic est "misericordia", quae est tristitia de alieno malo, inquantum tamen aestimatur ut proprium. Vel quantum ad utrumque, quia neque est de proprio, neque de malo, sed de bono alieno, inquantum tamen bonum alienum aestimatur ut proprium malum: et sic est "invidia"—Proprius autem effectus tristitiae consistit in quadam "fuga appetitus". Unde extraneum circa effectum tristitiae, potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga: et sic est "anxietas", quae sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium: unde alio nomine dicitur "angustia". Si vero intan-

[a] Infra q.41 a.4 ad 1; *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; *De verit.* q.26 a.4 ad 6.

[33] *De fide orth.* l.2 c.14: MG 94,932.
[36] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.19: MG 40,688.
[37] C.9 n.1 (BK 1386b9).
[38] NEMESIUS, l. c. nt.36.

[39] L.6 c.12 n.4 (BK 1038a5); S.TH., l.7 lect.12.
[40] L.7 c.2 n.6; c.3 n.7 (BK 1043a5; b28); S.TH., l.8 lect.2-3.

porque impide la huída, de donde nace la "ansiedad", que agrava el ánimo hasta el punto de no vislumbrar consuelo alguno, por lo que se la designa también con el nombre de "angustia". Pero, si se agrava hasta el extremo de paralizar los miembros exteriores, lo que es propio del "abatimiento", en este caso viene a ser extraño por ambas cosas, pues ni deja lugar a la huída ni está en el apetito. Y se dice que el abatimiento priva de la voz, porque de todos los movimientos exteriores es la que mejor expresa los conceptos y afectos internos, no sólo en los hombres, sino también en los animales, según dice el Filósofo.

Soluciones. 1. La delectación es producida por el bien, que se entiende en una sola acepción; y por eso no se asignan tantas especies de delectación como de tristeza, que es causada por el mal, el cual sobreviene de muchas maneras, como dice Dionisio.

2. La penitencia versa sobre un mal propio, que es "per se" objeto de la tristeza, y por eso no pertenece a estas especies. Y el celo y la indignación (nemesis) se incluyen en la envidia, como demostraremos más adelante.

3. Esta división no se funda en la oposición de las especies, sino en la diversidad de los objetos extraños, a los que se aplica la noción de tristeza, según lo expuesto.

tum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad "acediam"; sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga, nec est in appetitu. Ideo autem specialiter acedia dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exterioros motus magis exprimit interiorem conceptum et affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur in I "Polit." [41].

Ad primum ergo dicendum quod delectatio causatur ex bono, quod uno modo dicitur. Et ideo delectationis non assignantur tot species sicut tristitiae, quae causatur ex malo, quod "multifariam contingit", ut dicit Dionysius, 4 cap. "De div. nom." [42].

Ad secundum dicendum quod "poenitentia" est de malo proprio, quod per se est obiectum tristitiae. Unde non pertinet ad has species.—"Zelus" vero et "nemesis" sub invidia continentur, ut infra patebit (2-2 q.36 a.2).

Ad tertium dicendum quod divisio ista non sumitur secundum oppositiones specierum: sed secundum diversitatem extraneorum ad quae trahitur ratio tristitiae, ut dictum est (in c).

[41] C.1 n.10 (Bk 1253a10); S.Th., lect.1
[42] § 30: MG 3,729; S.Th., lect.22

INTRODUCCION A LA CUESTION 36

DE LAS CAUSAS DE LA TRISTEZA O DEL DOLOR

Las causas de la tristeza o del dolor son de dos géneros: unas causan la tristeza por sí mismas (a.1-3); otras, por razón de otra cosa y más bien a modo de *conditio sine qua non* (a.4). Las primeras ejercen su causalidad a modo de *forma* u objeto, es decir, en cuanto a la especificación (a.1); o a modo de *agentes*, es decir, en cuanto al ejercicio del acto, y pueden ser de dos órdenes: inmediatas o próximas, a saber, la concupiscencia del bien opuesto (a.2), y mediatas o remotas, como el amor o apetito de unidad (a.3).

1. Respecto de la causa del dolor a modo de objeto, se pregunta Santo Tomás en primer lugar si es causa más propia del dolor la presencia del mal que la ausencia del bien. Nota el santo Doctor que, en cuanto al objeto material, es lo mismo tener un mal que estar privado de un bien, por lo mismo que el mal es privación de un bien debido. Pero formalmente hablando, es decir, por lo que se refiere a la aprehensión y aflicción del doliente, no es totalmente igual padecer un mal que estar privado de un bien; por aquello de que las negaciones y privaciones se toman como entes de razón, y el dolor y la tristeza son actos del alma.

Primordial y más formalmente hablando, el mal presente es, antes que el bien perdido, causa del dolor; y la razón es porque, siendo el mal objeto propio del dolor o de la tristeza, aquello que primordialmente es causa formal del dolor, lo será también de la razón de mal, y aquello a lo que secundariamente convenga la razón de mal será causa formal del dolor secundariamente. Así como al mal que está unido a una potencia le conviene primordialmente la noción de mal, por lo mismo que positiva y afirmativamente es un mal, a la pérdida del bien, en cambio, le convendrá secundariamente la razón de mal, ya que, como se desprende de la misma expresión, sólo negativa o privativamente es mala. Por consiguiente, el mal unido a la potencia es causa primordial del dolor, mientras que la pérdida del bien es sólo causa *ex consequenti* del dolor.

La causa próxima del dolor por parte del sujeto, considerado a modo de agente, es la concupiscencia del bien opuesto y del que se ve privado el que padece. Y la razón es porque, así como la causa del mal es el bien, la causa de la pasión acerca del mal es la pasión acerca del bien; y como el deseo es pasión acerca del bien y el dolor acerca del mal, aquélla debe ser causa del dolor. Esta causalidad se ha de entender del siguiente modo. Todo lo que retarda o impide totalmente el bien deseado, contrista y es doloroso, por lo mismo que contraría al apetito del que desea. Ahora bien, como el dolor es contrario a la razón del deseo positivo y antecedente—porque todo contrario a modo de negación supone un contrario a modo de afirmación—, la concupiscencia o deseo es causa y razón del dolor contrario.

A su vez, la causa *inmediata* del dolor es la delectación del bien opuesto, poseído en todo o en parte, y en cuya privación o pérdida nos detenemos más y más vívidamente, pues siempre la afirmación es causa de la negación, y, por lo mismo, la inclinación a conseguir un bien es causa de la inclinación a huir de su mal.

La causa remota o primera del dolor es el amor del bien contrario, pues el amor es, como hemos visto anteriormente, causa eficiente primera de todas las pasiones del alma. Este amor se muestra en grado máximo en el apetito de unidad o de conservación del ser del amante, por lo mismo que el amor es pasión esencialmente unitiva. El dolor se produce formalmente por la división o corrupción de la naturaleza del amante; por lo tanto, el apetito de unidad, que es el amor, es causa del dolor; por lo cual dice San Agustín: «¿Qué otra cosa es el dolor sino un sentido que se padece de división o corrupción?» [1]

2. La causa *per accidens* de la tristeza o dolor es el poder irresistible, ya que toda causa *per accidens* lo es de la aproximación del agente al paciente. El agente que obra el dolor es el mal unido, según ya hemos dicho, y la causa, a su vez, de su aproximación o conjunción con el doliente es un poder que no se puede resistir; pues tanto más se une un mal al doliente, cuanto éste es más incapaz de rechazarlo o alejarlo; luego el poder irresistible es a modo de *conditio sine qua non* que aproxima el agente al paciente.

Si este poder es tan fuerte que quite la inclinación contraria del paciente, entonces causa su acto natural, y por lo mismo una delectación; pero en los demás casos suele ser causa de un movimiento violento, y toda violencia contrista.

CUESTION 36

(In quatuor articulos divisa)

De causis tristitiae seu doloris

De las causas de la tristeza o dolor

Corresponde tratar ahora de las causas de la tristeza, acerca de lo cual se han de averiguar cuatro cosas:

Primera: si la causa del dolor es el bien perdido, o mejor, el mal presente.

Segunda: si la concupiscencia es causa de dolor.

Tercera: si el apetito de la unidad es causa de dolor.

Cuarta: si el poder al que no se puede resistir es causa de dolor.

Deinde considerandum est de causis tristitiae (cf. q.35 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum causa doloris sit bonum amissum, vel magis malum coniunctum.

Secundo: utrum concupiscentia sit causa doloris.

Tertio: utrum appetitus unitatis sit causa doloris.

Quarto: utrum potestas cui resisti non potest, sit causa doloris.

[1] *De libero arb.* l.3 c.23 n.69.

ARTICULO 1

Utrum causa doloris sit bonum amissum, vel malum coniunctum

Si la causa del dolor es el bien perdido o el mal presente

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum amissum sit magis causa doloris quam malum coniunctum.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "De octo quaestionibus Dulcitii" [1], dolorem esse de amissione bonorum temporalium. Eadem ergo ratione, quilibet dolor ex amissione alicuius boni contingit.

2. Praeterea, supra (q.35 a.4) dictum est quod dolor qui delectationi contrariatur, est de eodem de quo est delectatio. Sed delectatio est de bono sicut supra dictum est (q.23 a.4; q.31 a.1; q.35 a.3). Ergo dolor est principaliter de amissione boni.

3. Praeterea, secundum Augustinum, XIV "De civ. Dei" [2], amor est causa tristitiae, sicut et aliarum affectionum animae. Sed obiectum amoris est bonum. Ergo dolor vel tristitia magis respicit bonum amissum quam malum coniunctum.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in II libro [3], quod "expectatum malum timorem constituit, praesens vero tristitiam".

Respondeo dicendum quod, si hoc modo se haberent privationes in apprehensione animae, sicut se habent in ipsis rebus, ista quaestio nullius momenti esse videretur. Malum enim, ut in Primo libro habitum est (q.14 a.10; q.48; a.3), est privatio boni: privatio autem, in rerum natura, nihil est aliud quam carentia oppositi habitus: secundum hoc ergo, idem esset tristari de bono amisso, et de malo habito.—Sed tristitia est motus appetitus apprehensionem sequentis. In apprehensione autem ipsa privatio

Dificultades. Parece que el bien perdido es con más razón causa del dolor que el mal presente.

1. Dice San Agustín que el dolor proviene de la pérdida de los bienes temporales. Luego, por la misma razón, todo dolor provinene de la pérdida de algún bien.

2. Ya se ha dicho que el dolor, que es contrario a la delectación, se refiere al mismo objeto de ésta. Pero la delectación tiene como objeto el bien, como dijimos. Luego el dolor proviene principalmente de la pérdida de un bien.

3. Según San Agustín, el amor es causa de la tristeza, como también de las otras afecciones del alma. Pero el objeto del amor es el bien. Luego el dolor o tristeza se refiere más bien al bien perdido que al mal presente.

Por otra parte, dice el Damasceno que "el mal en perspectiva produce el temor, y el mal presente la tristeza".

Respuesta. Si las privaciones estuvieran en la aprehensión del alma como se hallan en la realidad de las cosas, esta cuestión carecería de importancia; pues el mal, según lo demostrado en la primera parte, es la privación del bien, y la privación en el orden de la realidad no es sino la carencia del hábito opuesto. Por tanto, entristecerse por el bien perdido y por el mal presente sería lo mismo.—Pero la tristeza es un movimiento del apetito que sigue a una aprehensión, y en ésta la privación

[1] Q.1: ML 40,153.
[2] C.7.9: ML 41,410.
[3] *De fide orth.* c.12: MG 94,929.

tiene cierta razón de ente, por lo cual se le dice "ente de razón"; de modo que el mal, aun siendo una privación, se halla en el caso de un contrario; y por eso, en lo referente al movimiento apetitivo, difieren el mal presente y el bien perdido.

Y puesto que el movimiento del apetito animal respecto de las operaciones del alma guarda la misma relación que el movimiento natural respecto de las cosas naturales, la consideración de estos últimos puede ayudarnos en la investigación de aquéllos. Si, pues, examinamos en los movimientos naturales la atracción y la repulsión, aquélla mira directamente a lo que es conveniente a la naturaleza, y ésta a lo que le es contrario; y así, un cuerpo grave por su misma naturaleza se aleja del lugar elevado y se acerca al inferior. Pero, si consideramos la causa de este doble movimiento, es decir, la gravedad, ésta más directamente tiende hacia el lugar inferior que se aparta del superior, del cual se aleja para dirigirse a la parte baja.

Así, pues, estableciéndose la tristeza en los movimientos apetitivos a modo de fuga o desvío, y la delectación como atracción o acceso, del mismo modo que la delectación mira antes al bien poseído, como a su objeto propio, así la tristeza se refiere principalmente al mal presente. Pero la causa de la delectación y de la tristeza es decir, el amor, se refiere antes al bien que al mal. Por lo tanto, de la misma manera que el objeto es causa de la pasión, es más propiamente causa de la tristeza o dolor el mal presente que el bien perdido.

Soluciones. 1. La misma pérdida del bien se aprehende bajo el concepto de mal, como también la del mal bajo el concepto de bien. Por eso San Agustín dice que el dolor proviene de la pérdida de los bienes temporales.

2. La delectación y el dolor, a ella contrario, se refieren al mismo objeto, pero bajo aspecto contrario;

habet rationem cuiusdam entis; unde dicitur "ens rationis". Et sic malum, cum sit privatio, se habet per modum contrarii. Et ideo, quantum ad motum appetitivum, differt utrum respiciat principalius malum coniunctum, vel bonum amissum.

Et quia motus appetitus animalis hoc modo se habet in operibus animae, sicut motus naturalis in rebus naturalibus; ex consideratione naturalium motuum veritas accipi potest. Si enim accipiamus in motibus naturalibus accessum et recessum, accessus per se respicit id quod est conveniens naturae; recessus autem per se respicit id quod est contrarium; sicut grave per se recedit a loco superiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem. Sed si accipiamus causam utriusque motus, scilicet gravitatem, ipsa gravitas per prius inclinat ad locum deorsum, quam retrahat a loco sursum, a quo recedit ut deorsum tendat.

Sic igitur, cum tristitia in motibus appetitivis se habeat per modum fugae vel recessus, delectatio autem per modum prosecutionis vel accessus; sicut delectatio per prius respicit bonum adeptum, quasi proprium obiectum, ita tristitia respicit malum coniunctum. Sed causa delectationis et tristitiae, scilicet amor, per prius respicit bonum quam malum. Sic ergo eo modo quo obiectum est causa passionis, magis proprie est causa tristitiae vel doloris malum coniunctum, quam bonum amissum.

Ad primum ergo dicendum quod ipsa amissio boni apprehenditur sub ratione mali: sicut et amissio mali apprehenditur sub ratione boni. Et ideo Augustinus dicit dolorem provenire ex amissione temporalium bonorum.

Ad secundum dicendum quod delectatio et dolor ei contrarius respiciunt idem, sed sub contra-

ria ratione: nam si delectatio est de praesentia alicuius, tristitia est de absentia eiusdem. In uno autem contrariorum includitur privatio alterius, ut patet in X "Metaphys." [4]. Et inde est quod tristitia quae est de contrario, est quodammodo de eodem sub contraria ratione.

Ad tertium dicendum quod, quando ex una causa proveniunt multi motus, non oportet quod omnes principalius respiciant illud quod principalius respicit causa, sed primus tantum. Unusquisque autem aliorum principalius respicit illud quod est ei conveniens secundum propriam rationem.

pues si la delectación se funda en la presencia de un objeto, la tristeza proviene de la ausencia del mismo. Y en uno solo de los contrarios ya se incluye la privación del otro, según consta por el Filósofo; de ahí que la tristeza, que versa sobre uno de los contrarios, se refiere en cierto modo también al otro, pero bajo aspecto distinto.

3. Cuando de una sola causa provienen muchos movimientos, no es necesario que todos se refieran primordialmente a lo mismo a que principalmente se refiere la causa, sino solamente el primero; pues cada uno de los otros se refiere preferentemente a aquello que le es conveniente en su concepto propio

ARTICULO 2

Utrum concupiscentia sit causa doloris

Si la concupiscencia es causa de dolor

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit causa doloris seu tristitiae.

1. Tristitia enim per se respicit malum, ut dictum est (a.1). Concupiscentia autem est motus quidam appetitus in bonum. Motus autem qui est in unum contrarium, non est causa motus qui respicit aliud contrarium. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

2. Praeterea, dolor, secundum Damascenum (nt. 3), est de praesenti, concupiscentia autem est de futuro. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

3. Praeterea, id quod est per se delectabile, non est causa doloris. Sed concupiscentia est secundum seipsam delectabilis, ut Philosophus dicit, in I "Rhetoric." [5] Ergo concupiscentia non est causa doloris seu tristitiae.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in "Enchirid." [6]: "Sub-

Dificultades. Parece que la concupiscencia no es causa de dolor o tristeza.

1. La tristeza se refiere esencialmente al mal, según lo dicho, mientras que la concupiscencia es un movimiento del apetito hacia el bien. Y el movimiento hacia uno de los contrarios no es causa del movimiento hacia el otro. Luego la concupiscencia no es causa de dolor.

2. El dolor, según el Damasceno, recae sobre una cosa presente, y la concupiscencia sobre una futura. Luego la concupiscencia no es causa de dolor.

3. Lo que de por sí es deleitable, no es causa de dolor. Pero la concupiscencia es en sí misma deleitable, como dice el Filósofo. Luego la concupiscencia no es causa de dolor o tristeza.

Por otra parte, dice San Agustín que "la ignorancia de lo que se debe

[4] L.9 c.4 n.9 (BK 1055b18); S.TH., I 10 lect.6.
[5] C.11 n.10 (BK 1370b15).
[6] C.24: ML 40,244.

hacer y la concupiscencia de cosas nocivas tienen por compañeros el error y el dolor". Pero la ignorancia es la causa del error. Luego la concupiscencia es causa del dolor.

Respuesta. La tristeza es un movimiento del apetito animal; y el movimiento apetitivo es, como quedó dicho, semejante al apetito natural, al cual pueden asignarse dos causas: una a modo de fin y otra en cuanto al origen o principio del movimiento. Así, la causa final de la caída de un cuerpo pesado es el lugar inferior; y el principio del movimiento, la inclinación natural procedente de la gravedad.

La causa del movimiento apetitivo a modo de fin es su objeto, y en este sentido hemos dicho que la causa del dolor o de la tristeza es el mal presente.—La causa en cuanto principio de tal movimiento es la inclinación interior del apetito, que tiende primeramente al bien y, consiguientemente, a repeler el mal contrario. Por tanto, el primer principio de este movimiento apetitivo es el amor, primera inclinación del apetito hacia la consecución del bien; y el segundo, el odio, tendencia primera del apetito a eludir el mal. Pero, puesto que la concupiscencia o deseo es el primer efecto del amor, en el que más grandemente nos deleitamos, como se ha dicho, por eso San Agustín toma muchas veces el deseo o la concupiscencia por el amor, según también se ha indicado, y bajo este concepto dice ser la concupiscencia causa universal del dolor.

Mas la misma concupiscencia, considerada según su propia naturaleza, es a veces causa del dolor. Porque todo lo que impide al movimiento llegar a su término es contrario a dicho movimiento; y, como lo que es contrario al movimiento del apetito contrista, de ahí que la concupiscencia venga a ser causa de tristeza, en cuanto nos apenamos por el retraso en la consecución del bien deseado o por su total desaparición. Mas no

intrantibus ignorantia agendarum rerum, et concupiscentia noxiarum, comites subinferuntur error et dolor". Sed ignorantia est causa erroris. Ergo concupiscentia est causa doloris.

Respondeo dicendum quod tristitia est motus quidam appetitus animalis. Motus autem appetitivus habet, sicut dictum est (a.1), similitudinem appetitus naturalis. Cuius duplex causa assignari potest: una per modum finis; alia sicut unde est principium motus. Sicut descensionis corporis gravis causa sicut finis, est locus deorsum: principium autem motus est inclinatio naturalis, quae est ex gravitate.

Causa autem motus appetitivi per modum finis, est eius obiectum. Et sic supra (a.1) dictum est quod causa doloris seu tristitiae est malum coniunctum.—Causa autem sicut unde est principium talis motus, est interior inclinatio appetitus. Qui quidem per prius inclinatur ad bonum; et ex consequenti ad repudiandum malum contrarium. Et ideo huiusmodi motus appetitivi primum principium est amor, qui est prima inclinatio appetitus ad bonum consequendum: secundum autem principium est odium, quod est inclinatio prima appetitus ad malum fugiendum. Sed quia concupiscentia vel cupiditas est primus effectus amoris, quo maxime delectamur, ut supra dictum est (q.32 a.0); ideo frequenter Augustinus cupiditatem vel concupiscentiam pro amore ponit, ut etiam supra (q.30 a.2 ad 2) dictum est. Et hoc modo concupiscentiam dicit esse universalem causam doloris (cf. "Sed contra").

Sed ipsa concupiscentia, secundum propriam rationem considerata, est interdum causa doloris. Omne enim quod impedit motum ne perveniat ad terminum, est contrarium motui. Illud autem quod est contrarium motui appetitus, est contristans. Et sic per consequens concupiscentia fit causa tristitiae, inquantum de retardatione boni concupiti, vel totali ablatione, tristamur. Universalis autem causa doloris esse

non potest: quia magis dolemus de subtractione bonorum praesentium, in quibus iam delectamur, quam futurorum, quae concupiscimus.

Ad primum ergo dicendum quod inclinatio appetitus ad bonum consequendum, est causa inclinationis appetitus ad malum fugiendum, sicut dictum est (in c). Et ex hoc contingit quod motus appetitivi qui respiciunt bonum, ponuntur causa motuum appetitus qui respiciunt malum.

Ad secundum dicendum quod illud quod concupiscitur, etsi realiter sit futurum, est tamen quodammodo praesens, inquantum speratur.—Vel potest dici quod, licet ipsum bonum concupitum sit futurum, tamen impedimentum praesentialiter apponitur, quod dolorem causat.

Ad tertium dicendum quod concupiscentia est delectabilis, quandiu manet spes adipiscendi quod concupiscitur. Sed, subtracta spe per impedimentum appositum concupiscentia dolorem causat.

puede ser causa universal del dolor, porque más nos dolemos de la substracción de los bienes presentes, en los que ya nos deleitamos, que de los futuros que apetecemos.

Soluciones. 1. La inclinación del apetito a conseguir el bien es causa de su inclinación a evitar el mal, como queda dicho; y de ahí proviene que los movimientos del apetito que se refieren al bien, se consideren causa de los movimientos del apetito con respecto al mal.

2. Lo que se desea, aun cuando realmente sea futuro, está, sin embargo, presente de algún modo por la esperanza.—O puede decirse que, aunque el bien deseado sea futuro, el obstáculo está presente, y es lo que produce el dolor.

3. La concupiscencia es deleitable mientras subsiste la esperanza de obtener lo que se desea; pero, desvanecida ésta por el obstáculo interpuesto, la concupiscencia causa dolor.

ARTICULO 3

Utrum appetitus unitatis sit causa doloris

Si el apetito de la unidad es causa de dolor

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod appetitus unitatis non sit causa doloris.

1. Dicit enim Philosophus, in X "Ethic."[1], quod "haec opinio", quae posuit repletionem esse causam delectationis, et incisionem causam tristitiae, "videtur esse facta ex delectationibus et tristitiis quae sunt circa cibum". Sed non omnis delectatio vel tristitia est huiusmodi. Ergo appetitus unitatis non est causa universalis doloris: cum repletio ad unitatem pertineat, incisio vero multitudinem inducat.

2. Praeterea, quaelibet separatio unitati opponitur. Si ergo dolor causaretur ex appetitu unitatis, nulla separatio esset delectabilis. Quod patet esse falsum

Dificultades. Parece que el apetito de la unidad no es causa de dolor

1. Dice el Filósofo que la opinión que supuso que la plenitud era causa de delectación, y la escisión causa de tristeza, "parece referirse únicamente a las delectaciones y tristezas acerca del alimento". Pero no toda delectación o tristeza es tal. Luego el apetito de la unidad no es causa universal de dolor, puesto que la plenitud pertenece a la unidad y la escisión establece la multitud.

2. Toda separación es contraria a la unidad. Si, pues, el dolor fuese causado por el apetito de unidad, ninguna separación sería deleitable:

[1] C.3 n.6 (Bk 1173b12); S.Th., lect.3

lo cual es notoriamente falso en la separación de todo lo superfluo.

3. Por la misma razón apetecemos la unión del bien y el apartamiento del mal. Pero, así como la unión pertenece a la unidad, que es una cierta unión, así la separación es contraria a la unidad. Luego el apetito de unidad no debe establecerse como causa de dolor más bien que el de separación.

Por otra parte, dice San Agustín que "el dolor que sufren las bestias demuestra suficientemente cuánto desean las almas la unidad en el gobierno y animación de los cuerpos. Porque ¿qué es el dolor sino un sentimiento que resiste a la división o corrupción?"

Respuesta. Del mismo modo que la concupiscencia o deseo del bien es causa de dolor, lo es también el apetito de la unidad o amor. Pues el bien de cada ser consiste en cierta unidad, por lo mismo que cada ser tiene en sí unidos los elementos constitutivos de su perfección; por lo cual aun los platónicos pusieron al "unum" como principio, juntamente con el bien. De ahí que todos naturalmente apetezcan la unidad, como también la bondad. Por cuya razón, así como el amor o apetito del bien es causa de dolor, igualmente lo es el amor o apetito de la unidad.

Solución. 1. No toda unión perfecciona la cosa en su bien, sino únicamente aquella de la cual depende esta perfección. Y por eso mismo no es causa de dolor o tristeza cualquier apetito de unidad, como algunos opinaron, cuyo parecer rechaza allí el Filósofo, por cuanto ciertas plenitudes no son deleitables, como los que, hartos de alimento, no se deleitan comiendo; porque esta nueva plenitud o unión más bien repugnaría a la perfección del ser que la constituiría. Por consiguiente, el dolor no

in separatione omnium superfluorum.

3. Praeterea, eadem ratione appetimus coniunctionem boni, et remotionem mali. Sed sicut coniunctio pertinet ad unitatem, cum sit unio quaedam; ita separatio est contrarium unitati. Ergo appetitus unitatis non magis debet poni causa doloris quam appetitus separationis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in III "De libero arbitrio" [8], **quod "ex dolore quem bestiae sentiunt, satis apparet in regendis animandisque suis corporibus, quam sint animae appetentes unitatis. Quid enim est aliud dolor, nisi quidam sensus divisionis vel corruptionis impatiens?"**

Respondeo dicendum quod eo modo quo concupiscentia vel cupiditas boni est causa doloris, etiam appetitus unitatis, vel amor, causa doloris ponendus est. Bonum enim uniuscuiusque rei in quadam unitate consistit, prout scilicet unaquaeque res habet in se unita illa ex quibus consistit eius perfectio: unde et Platonici posuerunt unum esse principium, sicut et bonum [9]. **Unde naturaliter unumquodque appetit unitatem, sicut et bonitatem. Et propter hoc, sicut amor vel appetitus boni est causa doloris, ita etiam amor vel appetitus unitatis.**

Ad primum ergo dicendum quod non omnis unio perficit rationem boni, sed solum illa a qua dependet esse perfectum rei. Et propter hoc etiam, non cuilibet appetitus unitatis est causa doloris vel tristitiae, ut quidam opinabantur. Quorum opinionem ibi Philosophus excludit per hoc. quod quaedam repletiones non sunt delectabiles: sicut repleti cibis non delectantur in ciborum sumptione. Talis enim repletio, sive unio, magis repugnaret ad perfectum esse, quam ipsum constitueret. Unde dolor non cau-

[8] C.23: ML 32,1305.

[9] Cf. *Theatet.* c.29.30.

satur ex appetitu cuiuslibet unitatis, sed eius in qua consistit perfectio naturae.

Ad secundum dicendum quod separatio potest esse delectabilis, vel inquantum removetur illud quod est contrarium perfectioni rei: vel inquantum separatio habet aliquam unionem adiunctam, puta sensibilis ad sensum.

Ad tertium dicendum quod separatio nocivorum et corrumpentium appetitur, inquantum tollunt debitam unitatem. Unde appetitus huiusmodi separationis non est prima causa doloris, sed magis appetitus unitatis.

es producido por el apetito de cualquier unidad, sino de aquella en que consiste la perfección de la naturaleza.

2. La separación puede ser deleitable, ya en cuanto que aparta lo que es contrario a la perfección del ser, ya por lo que la separación tiene en sí de unión, por ejemplo, de lo sensible con el sentido.

3. Se desea la separación de lo nocivo y corruptor por cuanto destruyen la debida unidad. Por consiguiente, el apetito de esta separación no es la primera causa del dolor, y sí más bien el apetito de la unidad.

ARTICULO 4

Utrum potestas cui non potest resisti, sit causa doloris

Si el poder al que no se puede resistir es causa de dolor

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod potestas maior non debeat poni causa doloris.

1. Quod enim est in potestate agentis, nondum est praesens, sed futurum. Dolor autem est de malo praesenti. Ergo potestas maior non est causa doloris.

2. Praeterea, nocumentum illatum est causa doloris. Sed nocumentum potest inferri etiam a potestate minore. Ergo potestas maior non debet poni causa doloris.

3. Praeterea, causae appetitivorum motuum sunt interiores inclinationes animae. Potestas autem maior est aliquid exterius. Ergo non debet poni causa doloris.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De natura boni" [10]: **"In animo dolorem facit voluntas resistens potestati maiori; in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori".**

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, malum coniunctum est causa doloris vel tristitiae per modum obiecti.

[10] C.20: ML 42,557.

Dificultades. Parece que un poder mayor no debe mirarse como causa del dolor.

1. Lo que está en la potestad del agente no es todavía presente, sino futuro; y el dolor se tiene por un mal presente. Luego el poder superior no es causa de dolor.

2. El daño inferido es causa de dolor. Pero un daño puede ser inferido también por un poder menor. Luego el poder mayor no debe ponerse como causa de dolor.

3. Las causas de los movimientos apetitivos son las inclinaciones interiores del alma. Mas el poder superior es algo exterior. Luego no debe ponerse como causa del dolor.

Por otra parte, dice San Agustín: "La resistencia de la voluntad a un poder superior produce el dolor en el alma, y la resistencia de los sentidos a un cuerpo más poderoso lo origina en el cuerpo".

Respuesta. Según queda dicho, el mal presente es causa de dolor o tristeza a modo de objeto. Luego lo

que es causa de esta unión del mal debe ser considerado como causa de dolor o tristeza. Ahora bien, es evidentemente contrario a la inclinación del apetito el que se adhiera al mal presente; y lo que es contrario a la inclinación de uno, nunca sobreviene sino por la acción de otro más fuerte. Por lo cual afirma San Agustín que un poder superior es causa de dolor.

Pero es de notar que, si el poder más fuerte se sobrepone hasta el punto de transformar la inclinación contraria en la suya propia, ya no habrá repugnancia o violencia alguna; como cuando un agente más enérgico, transformando un cuerpo grave, le quita la inclinación que tiene a descender, y entonces el ser elevado no le es violento, sino natural. Así, pues, si algún poder superior es tan eficaz que anula la inclinación de la voluntad o del apetito sensitivo, de ella no se sigue dolor o tristeza, sino únicamente mientras permanece la inclinación del apetito a lo contrario. He ahí por qué dice San Agustín que "la resistencia de la voluntad a un poder superior causa el dolor"; pues si no resistiese, antes bien cediese consintiendo, no se seguiría dolor, sino delectación.

Soluciones. 1. El poder mayor causa el dolor, no en cuanto es agente en potencia, sino en cuanto lo es en acto; es decir, en tanto que obra la unión del mal disolvente.

2. Nada impide que un poder que no es mayor en absoluto lo sea en determinado aspecto; y por este motivo puede causar algún daño. Pero, si no fuese mayor bajo ningún aspecto, tampoco podría dañar de ningún modo, ni, por consiguiente, ser causa de dolor.

3. Los agentes exteriores pueden ser causa de los movimientos apetitivos en cuanto que lo son de la presencia del objeto, y bajo este concepto es como se dice que un poder superior es causa de dolor.

Id ergo quod est causa coniunctionis mali, debet poni causa doloris vel tristitiae. Manifestum est autem hoc esse contra inclinationem appetitus, ut malo praesentialiter inhaereat. Quod autem est contra inclinationem alicuius, nunquam advenit ei nisi per actionem alicuius fortioris. Et ideo potestas maior ponitur esse causa doloris ab Augustino (l. c.).

Sed sciendum est quod, si potestas fortior intantum invalescat quod mutet contrariam inclinationem in inclinationem propriam, iam non erit aliqua repugnantia vel violentia: sicut quando agens fortius, corrumpendo corpus grave, aufert ei inclinationem qua tendit deorsum: et tunc ferri sursum non est ei violentum, sed naturale. Sic igitur si aliqua potestas maior intantum invalescat quod auferat inclinationem voluntatis vel appetitus sensitivi, ex ea non sequitur dolor vel tristitia: sed tunc solum sequitur quando remanet inclinatio appetitus in contrarium. Et inde est quod Augustinus dicit (l. c.) quod voluntas "resistens potestati fortiori", causat dolorem: si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor, sed delectatio.

Ad primum ergo dicendum quod maior potestas dolorem causat, non secundum quod est agens in potentia, sed secundum quod est agens actu: dum scilicet facit coniunctionem mali corruptivi.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquam potestatem quae non est maior simpliciter, esse maiorem quantum ad aliquid. Et secundum hoc, aliquod nocumentum inferre potest. Si autem nullo modo maior esset, nullo modo posset nocere. Unde non posset causam doloris inferre.

Ad tertium dicendum quod exteriora agentia possunt esse causa motuum appetitivorum, inquantum causant praesentiam obiecti. Et hoc modo potestas maior ponitur causa doloris.

INTRODUCCION A LA CUESTION 37

DE LOS EFECTOS DEL DOLOR O DE LA TRISTEZA

La pasión es acto o movimiento de una facultad orgánica; por lo tanto, encierra algo formalmente psicológico y algo materialmente fisiológico. Consiguientemente, los efectos del dolor o tristeza son de dos géneros: unos *principales*, o psicológicos; otros *secundarios*, o fisiológicos.

Al estudio de todos estos efectos dedica Santo Tomás la presente cuestión. Por lo que se refiere a los efectos psicológicos, considera en primer lugar los efectos interiores y cuasi inmediatos, tanto del entendimiento (a.1) como del afecto (a.2); después estudia los efectos exteriores o mediatos, que son las actividades exteriores (a.3); y, por último, trata de los efectos fisiológicos o corporales (a.4).

1. El primer efecto psicológico del dolor es anular la facultad de aprender en su doble aspecto de invención y de disciplina. El *dolor interior o tristeza*, si no es muy intenso y redunda gravemente en el cuerpo, no suele impedir el ejercicio de la razón, tanto para considerar como para aprehender, como sabemos por experiencia. Pero la tristeza puede alcanzar tal intensidad que absorba toda la atención del alma, y entonces impide totalmente la facultad de aprender; mas, si es débil y mitigada, dificulta algo la actividad intelectual, pero no la impide del todo [1]. *El dolor exterior o corporal*, si es muy intenso y afecta inmediatamente a los órganos que sirven al conocimiento, como es el dolor de ojos, de oídos, de cabeza, etc., impide totalmente la facultad de aprender algo nuevo; pero, si no es tan vivo, no suele impedir la consideración de cosas fáciles ya conocidas; y si afecta solamente a órganos más remotos, como los miembros, no llega a impedir la adquisición de la ciencia. Sin embargo, sucede en general que las molestias corporales, como el excesivo calor o frío, impiden más o menos el estudio, como también las más vehementes delectaciones fisiológicas [2].

En esta materia siempre se han de considerar las condiciones individuales de las personas; pues algunas son tan sensibles, que la mínima molestia les produce una gran perturbación fisiológica; y otras, en cambio, fácilmente se abstraen de las cosas sensibles. Cuando una persona tiene facilidad para abstraerse y un temperamento no muy sensible, los dolores o tristezas no suelen dificultarle grandemente el trabajo intelectual.

El dolor y la tristeza pueden en ocasiones ser tan intensos, que opriman el apetito con su peso; y así como la delectación es causa de la expansión del alma y del cuerpo, el dolor y la tristeza pueden causar tal constricción y depresión, que lleguen a motivar una como sofocación e inmovilidad del alma y del cuerpo, de tal manera que aquélla no pueda

---

[1] 1-2 q.37 a.1 ad 3.
[2] Ibid. ad 2.

considerar ni querer nada, ni el cuerpo moverse, de tal modo que el hombre se vuelve como estúpido y ensimismado, según nota el santo Doctor [3].

2. Otro efecto del dolor es debilitar y hasta inhibir las actividades exteriores del sujeto. Se ha de considerar, sin embargo, que en orden a la tristeza las actividades exteriores pueden tomarse en un doble sentido: como *objetos* de la misma, y entonces la tristeza aminora toda actividad, por cuanto debilita la voluntad y el movimiento de las potencias que la producen; y por esta causa lo que obramos estando tristes suele hacerse imperfecta y negligentemente; o como *motivo* o causa de obrar, ya que, moviendo a la esperanza a rechazar o apartar la causa de la tristeza por medio de la ira o la audacia, aumenta la actividad, puesto que cuanto mayores son el mal y la tristeza que oprimen, tanto mayor es la reacción para rechazarla; por esto, los tristes y de algún modo desesperados producen a veces esfuerzos vehementísimos y se lanzan audazmente contra los adversarios.

3. Entre todas las pasiones, ninguna es más nociva para la salud corporal que la tristeza, por ser la pasión que más directamente se opone a la condición normal de la vida corporal. Las otras pasiones suponen movimiento o quietud conforme a la naturaleza, y por eso sólo dañan la salud cuando se dan con excesiva intensidad o frecuencia; pero la tristeza perjudica específicamente la salud, porque se opone a la actividad, en que consiste la vida corporal, ya que impone una inmovilidad que es contraria a la naturaleza. Por esto es mucho más nociva que el temor y la desesperación. De donde con razón está escrito: *El alma que goza hace la edad florida; el espíritu triste seca los huesos* [4].

CUESTION 37

(In quatuor articulos divisa)

De effectibus doloris vel tristitiae

De los efectos del dolor o tristeza

Corresponde tratar ahora de las causas de la tristeza. Acerca de lo cual se han de averiguar cuatro cosas:

Primera: si el dolor priva de la facultad de aprender.

Segunda: si la pesadumbre del ánimo es efecto de la tristeza o dolor.

Tercera: si la tristeza o dolor debilita toda operación.

Cuarta: si la tristeza perjudica al cuerpo más que las otras pasiones del alma.

Deinde considerandum est de effectibus doloris vel tristitiae (cf. q.35 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum dolor auferat facultatem addiscendi.

Secundo: utrum aggravatio animi sit effectus tristitiae vel doloris.

Tertio: utrum tristitia vel dolor debilitet omnem operationem.

Quarto: utrum tristitia noceat corpori magis quam aliae passiones animae.

[3] Ibid., a.2 in fine c.
[4] Prov. 17,22.

ARTICULO 1

Utrum dolor auferat facultatem addiscendi

Si el dolor priva de la facultad de aprender

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dolor non auferat facultatem addiscendi.

1. Dicitur enim Is. 26,9: "Cum feceris iudicia tua in terra, iustitiam discent omnes habitatores orbis". Et infra (v.16): "In tribulatione murmuris doctrina tua eis". Sed ex iudiciis Dei, et tribulatione, sequitur dolor seu tristitia in cordibus hominum. Ergo dolor vel tristitia non tollit, sed magis auget facultatem addiscendi.

2. Praeterea, Is. 28,9, dicitur: "Quem docebit scientiam? Et quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus", idest a delectationibus. Sed dolor et tristitia maxime tollunt delectationes: impedit enim tristitia omnem delectationem, ut dicitur in VIII "Ethic." [1]; et Eccli. 11,29 dicitur quod "malitia unius horae oblivionem facit luxuriae maximae". Ergo dolor non tollit, sed magis praebet facultatem addiscendi.

3. Praeterea, tristitia interior praeeminet dolori exteriori, ut supra dictum est (q.35 a.7). Sed simul cum tristitia potest homo addiscere. Ergo multo magis simul cum dolore corporali.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I "Solliloq." [2]: "Quanquam acerrimo dolore dentium his diebus torquerer, non quidem sinebar animo volvere nisi ea quae iam forte didiceram. A discendo autem penitus impediebar, ad quod mihi tota intentione animi opus erat."

Dificultades. Parece que el dolor no priva de la facultad de aprender.

1. Dice la Escritura: "Cuando realices tus juicios sobre la tierra, aprenderán justicia todos los moradores del mundo". Y más adelante: "En la tribulación en que gimen, tu instrucción es para ellos". Pero de los juicios de Dios y de la tribulación proviene dolor o tristeza en los corazones de los hombres. Luego el dolor o tristeza no quita, sino más bien aumenta la facultad de aprender.

2. Dice la Escritura: "¿A quién comunicará la ciencia?, y ¿a quién dará la inteligencia de lo que dice? A los recién destetados, a los arrancados de los pechos", esto es, de las delectaciones. Pero el dolor y la tristeza son los que privan principalmente de las delectaciones; pues la tristeza impide toda delectación, como dice el Filósofo, y leemos en la Escritura que "la aflicción de una hora hace olvidar los mayores placeres". Luego el dolor no quita, antes bien acrecienta la facultad de aprender.

3. La tristeza interior sobrepuja al dolor exterior, según lo anteriormente dicho. Pero aun con la tristeza puede el hombre aprender. Luego mucho mejor con el dolor corporal.

Por otra parte, dice San Agustín: "Aun en estos días, acometido de un agudísimo dolor de dientes, no dejaba de rumiar las verdades que había aprendido; pero me impedía enteramente aprender otras nuevas, para las cuales era necesaria toda la atención del ánimo".

[1] C.14 n.6 (BK 1154b9); S.TH., lect.14.
[2] C.12: ML 42,880.

Respuesta. Puesto que todas las potencias del alma radican en su esencia única, necesariamente, cuando la inclinación del alma es atraída fuertemente hacia la operación de una potencia, se retrae de la operación de otra; pues no puede ser más que única la inclinación de una sola alma. Y por eso, si alguna cosa absorbe totalmente o en gran parte la inclinación del alma, no comparte consigo otra que requiera grande atención.

Es evidente, por otra parte, que el dolor sensible atrae hacia sí en gran manera la atención del alma; pues todas las cosas ponen naturalmente el mayor esfuerzo en rechazar lo que les es contrario, como es de ver aun en el orden de la naturaleza. Y no es menos notorio que, para aprender algo nuevo, se requiere estudio y esfuerzo junto con una gran atención, como consta por estas palabras de la Escritura: "Si buscares la sabiduría como se busca el dinero, y la desenterraras como se hace con los tesoros, entonces alcanzarás el conocimiento". Por cuya razón, si el dolor es intenso, impide al hombre poder aprender nada; y tan intenso puede ser, que ni aun le sea posible a causa de su vehemencia meditar en lo que antes sabía.—Sin embargo, es preciso notar que estos efectos varían según la diversidad del amor o afición que el hombre tiene a aprender o meditar; pues cuanto mayor fuere, más fuertemente retiene la atención del ánimo para no entregarse por completo al dolor.

Soluciones. 1. La tristeza moderada, que excluye la divagación del ánimo, puede ayudar a adquirir la ciencia, y principalmente la de aquellas cosas por las cuales el hombre espera poder librarse de la tristeza; y de este modo, "en la tribulación en que gimen", los hombres reciben mejor la doctrina de Dios.

2. Tanto la delectación como el dolor, en cuanto absorben la atención del alma, impiden el ejercicio de la razón, por lo cual dice el Filósofo que

Respondeo dicendum quod, quia omnes potentiae animae in una essentia animae radicantur, necesse est quod, quando intentio animae vehementer trahitur ad operationem unius potentiae, retrahatur ab operatione alterius: unius enim animae non potest esse nisi una intentio. Et propter hoc, si aliquid ad se trahat totam intentionem animae, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirat.

Manifestum est autem quod dolor sensibilis maxime trahit ad se intentionem animae: quia naturaliter unumquodque tota intentione tendit ad repellendum contrarium, sicut etiam in rebus naturalibus apparet. Similiter etiam manifestum est quod ad addiscendum aliquid de novo, requiritur studium et conatus cum magna intentione: ut patet per illud quod dicitur Prov. 2,4-5: "Si quaesieris sapientiam quasi pecuniam, et sicut thesauros effoderis eam, tunc intelliges disciplinam". Et ideo si sit dolor intensus, impeditur homo ne tunc aliquid addiscere possit. Et tantum potest intendi, quod nec etiam, instante dolore, potest homo aliquid considerare etiam quod prius scivit.—In hoc tamen attenditur diversitas secundum diversitatem amoris quem homo habet ad addiscendum vel considerandum: qui quanto maior fuerit, magis retinet intentionem animi, ne omnino feratur ad dolorem.

Ad primum ergo dicendum quod tristitia moderata, quae excludit evagationem animi, potest conferre ad disciplinam suscipiendam: et praecipue eorum per quae homo sperat se posse a tristitia liberari. Et hoc modo "in tribulatione murmuris" hominis doctrinam Dei magis recipiunt.

Ad secundum dicendum quod tam delectatio quam dolor, inquantum ad se trahunt animae intentionem, impediunt considera-

tionem rationis: unde in VII "Ethic."[3] dicitur quod "impossibile est in ipsa delectatione venereorum, aliquid intelligere". Sed tamen dolor magis trahit ad se intentionem animae quam delectatio: sicut etiam videmus in rebus naturalibus, quod actio corporis naturalis magis intenditur in contrarium; sicut aqua calefacta magis patitur a frigido, ut fortius congeletur. Si ergo dolor seu tristitia fuerit moderata, per accidens potest conferre ad addiscendum, inquantum aufert superabundantiam delectationum. Sed per se impedit: et si intendatur, totaliter aufert.

Ad tertium dicendum quod dolor exterior accidit: ex laesione corporali, et ita magis habet transmutationem corporalem adiunctam quam dolor interior: qui tamen est maior secundum illud quod est formale in dolore, quod est ex parte animae. Et ideo dolor corporalis magis impedit contemplationem, quae requirit omnimodam quietem, quam dolor interior. Et tamen etiam dolor interior, si multum intendatur, ita trahit intentionem, ut non possit homo de novo aliquid addiscere. Unde et Gregorius propter tristitiam intermisit Ezechielis expositionem[4].

"es imposible entender nada durante el mismo deleite carnal". Sin embargo, atrae mucho más hacia sí la atención del alma el dolor que la delectación, como vemos aun en los seres naturales que la acción del cuerpo tiende más hacia su contrario: así, el agua caliente experimenta más fuertemente la acción de lo frío y se congela más intensamente. Si, pues, el dolor o la tristeza fuere moderada, podrá accidentalmente ayudar a aprender, en cuanto destruye el exceso de los placeres. Pero por sí misma es un obstáculo, y, cuando es intensa, destruye totalmente la facultad de aprender.

3. El dolor exterior proviene de la lesión corporal, y por lo mismo implica una mayor transformación corporal que el dolor interior, el cual, sin embargo, es mayor en cuanto a lo que hay de formal en el dolor, que viene por parte del alma. Por eso, el dolor corporal impide en mayor grado que el dolor interior la contemplación, que requiere una quietud absoluta; pero, si el dolor interior se hace muy intenso, arrastra tras sí la atención de tal manera que el hombre no puede aprender entonces nada de nuevo. Así fué por causa de la tristeza por lo que interrumpió San Gregorio su "Exposición de Ezequiel".

ARTICULO 2

Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiae vel doloris

Si la pesadumbre del ánimo es efecto de la tristeza o dolor

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aggravatio animi non sit effectus tristitiae.

1. Dicit enim Apostolus, II ad Cor. 7,11: "Ecce hoc ipsum contristari vos secundum Deum, quantam in vobis operatur sollicitudinem: sed defensionem, sed indignationem", etc. Sed sollicitudo et indignatio ad quandam

Dificultades. Parece que la pesadumbre del ánimo no es efecto de la tristeza.

1. Dice el Apóstol: "Ved cuánta solicitud os ha causado esa misma tristeza según Dios, y qué excusas, qué indignación", etc. Pero la solicitud y la indignación indican cierta excitación del ánimo, lo que se opone

[3] C.11 n.4 (BK 1152b16); S.TH., lect.11.
[4] *In Ezech.* l.2 homil.10: ML 76,1072.

a la pesadumbre. Luego ésta no es efecto de la tristeza.

2. La tristeza es opuesta a la delectación. Pero efecto de la delectación es la expansión, a la cual no se opone la pesadumbre, sino el encogimiento. Luego no se debe considerar la pesadumbre como un efecto de la tristeza.

3. Es propio de la tristeza el consumir, como está claro por las palabras del Apóstol: "Porque no acontezca que el tal sea consumido por excesiva tristeza". Pero el apesadumbrado no es absorbido, sino comprimido bajo algún peso; y lo que se consume es incluído dentro del que absorbe. Luego la pesadumbre no debe estimarse efecto de la tristeza.

Por otra parte, San Gregorio Niseno y el Damasceno atribuyen a la tristeza la pesadumbre.

Respuesta. Se designan algunas veces metafóricamente los efectos de las pasiones del alma por su semejanza con los cuerpos sensibles, a causa de que los movimientos del apetito animal son semejantes a las inclinaciones del apetito natural. Así es como el fervor se atribuye al amor, la expansión a la delectación, y la pesadumbre a la tristeza. Se dice que el hombre se apesadumbra cuando es impedido en su propio movimiento por algún peso; y es evidente, por lo dicho, que la tristeza resulta de un mal presente, que, por lo mismo que contraría al movimiento de la voluntad, agrava el ánimo, en cuanto le impide gozar de lo que quiere. Y si la fuerza del mal que contrista no es tan grande que quite la esperanza de eludirlo, aunque el ánimo se apesadumbre por no poder apropiarse al presente de lo que quiere, conserva, sin embargo, energía

erectionem animi pertinet, quae aggravationi opponitur. Non ergo aggravatio est effectus tristitiae.

2. Praeterea, tristitia delectationi opponitur. Sed effectus delectationis est dilatatio: cui non opponitur aggravatio, sed constrictio. Ergo effectus tristitiae non debet poni aggravatio.

3. Praeterea, ad tristitiam pertinet absorbere: ut patet per illud quod Apostolus dicit, II ad Cor. 2,7: "Ne forte abundantiori tristitia absorbeatur qui est eiusmodi". Sed quod aggravatur, non absorbetur: quinimmo sub aliquo ponderoso deprimitur; quod autem absorbetur, intra absorbens includitur. Ergo aggravatio non debet poni effectus tristitiae.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus[5] et Damascenus[6] ponunt "tristitiam aggravantem".

Respondeo dicendum quod effectus passionum animae quandoque metaphorice nominantur, secundum similitudinem sensibilium corporum: eo quod motus appetitus animalis sunt similes inclinationibus appetitus naturalis. Et per hunc modum fervor attribuitur amori, dilatatio delectationi, et aggravatio tristitiae. Dicitur enim homo aggravari, ex eo quod aliquo pondere impeditur a proprio motu. Manifestum est autem ex praedictis[7] quod tristitia contingit ex aliquo malo praesenti. Quod quidem, ex hoc ipso quod repugnat motui voluntatis, aggravat animum, inquantum impedit ipsum ne fruatur eo quod vult. Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis ut auferat spem evadendi, licet animus aggravetur quantum ad hoc, quod in praesenti non potitur eo quod vult; remanet tamen motus ad repellendum nocivum contristans. Si vero supercrescat vis mali intantum ut

[5] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.19: MG 40,688.
[6] *De fide orth.* l.2 c.14: MG 94,932.
[7] Q.23 a.4; q.25 a.4; q.36 a.1.

spem evasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustiati, ut neque hac neque illac divertere valeat. Et quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso.

Ad primum ergo dicendum quod illa erectio animi provenit ex tristitia quae est secundum Deum, propter spem adiunctam de remissione peccati.

Ad secundum dicendum quod, quantum ad motum appetitivum pertinet, ad idem refertur constrictio et aggravatio. Ex hoc enim quod aggravatur animus, ut ad exteriora libere progredi non possit, ad seipsum retrahitur, quasi in seipso constrictus.

Ad tertium dicendum quod tristitia absorbere hominem dicitur, quando sic totaliter vis contristantis mali afficit animam, ut omnem spem evasionis excludat. Et sic etiam eodem modo aggravat et absorbet. Quaedam enim se consequuntur in his quae metaphorice dicuntur, quae sibi repugnare videntur, si secundum proprietatem accipiantur.

para rechazar lo nocivo que le contrista; pero si la intensidad del mal se exacerba hasta hacerle perder la esperanza de eludirlo, entonces se paraliza por completo aun el impulso interior del ánimo angustiado, de suerte que no puede desahogarse por ningún lado, haciéndose incluso a veces irrealizable hasta el movimiento exterior del cuerpo, quedando el hombre como alelado.

Soluciones. 1. Aquella excitación del ánimo proviene de la tristeza según Dios, merced a la esperanza del perdón del pecado, que lleva unida.

2. En lo concerniente al movimiento apetitivo, el encogimiento y la pesadumbre se refieren a lo mismo; pues por el hecho de agravarse el ánimo de modo que no pueda dirigirse libremente a lo exterior, se reconcentra en sí, como encogido.

3. Se dice que la tristeza consume al hombre cuando la fuerza del mal que le contrista afecta tan enteramente su ánimo que no le queda esperanza de evasión. Y así a un mismo tiempo le apesadumbra y consume. Pues entre cosas entendidas metafóricamente, por más contradictorias que parezcan, puede darse cierta correlación en cuanto a una determinada propiedad.

ARTICULO 3

Utrum tristitia vel dolor debilitet omnem operationem

Si la tristeza o dolor debilita toda operación

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tristitia non impediat omnem operationem.

1. Sollicitudo enim ex tristitia causatur, ut patet per auctoritatem Apostoli inductam (a.2 arg.1). Sed sollicitudo adiuvat ad bene operandum: unde Apostolus dicit, II ad Tim. 2,15: "Sollicite cura teipsum exhibere operarium inconfusibilem". Ergo tristitia non impedit operationem, sed magis adiuvat ad bene operandum.

Dificultades. Parece que la tristeza no impide toda operación.

1. La solicitud proviene de la tristeza, como se ve por la autoridad antes aducida del Apóstol. Pero la solicitud ayuda a bien obrar, por lo que dice San Pablo: "Cuida mucho de mostrarte como ministro que no tiene de qué avergonzarse". Luego la tristeza no impide la operación, sino, por el contrario, ayuda a obrar bien.

2. La tristeza produce en muchos concupiscencia, como dice el Filósofo. Pero la concupiscencia contribuye a dar intensidad a la operación. Luego también la tristeza.

3. Como ciertas operaciones son propias de los que se regocijan, así otras lo son de los que están contristados, cual es el llorar. Pero cada cosa crece con lo que le es natural. Luego algunas operaciones no son impedidas, sino mejoradas por la tristeza.

Por otra parte, dice el Filósofo que "el deleite perfecciona la operación". y, por el contrario, "la tristeza la impide".

Respuesta. Según ya se ha dicho, la tristeza a veces no agrava o consume el ánimo de manera que excluya todo movimiento interior y exterior, sino que en ocasiones los provoca. Así, pues, la operación puede ser comparada con la tristeza de dos modos. Uno, como respecto a aquello de que tenemos tristeza, en cuyo caso ésta impide cualquier operación; porque nunca lo que hacemos con tristeza lo hacemos tan bien como lo que hacemos con delectaión o sin tristeza. La razón de lo cual consiste en que la voluntad es causa de la operación humana, y; por consiguiente, cuando la operación misma es la que contrista, necesariamente se debilita la acción.

La operación se compara de otro modo a la tristeza como a su principio y causa, y así es preciso que tal operación se aumente por la tristeza; a la manera que, cuando alguien más se entristece de alguna cosa, tanto más se esfuerza por desechar la tristeza, con tal que conserve la esperanza de repelerla, pues sin ella ningún movimiento ni operación será causado por la tristeza.

Y así quedan también resueltas las dificultades.

2. Praeterea, tristitia causat in multis concupiscentiam, ut dicitur in VII "Ethic." [8]. Sed concupiscentia facit ad intensionem operationis. Ergo et tristitia.

3. Praeterea, sicut quaedam operationes propriae sunt gaudentium, ita etiam quaedam operationes his qui tristantur, sicut lugere. Sed unumquodque augetur ex sibi convenienti. Ergo aliquae operationes non impediuntur, sed meliorantur propter tristitiam.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in X "Ethic." [9], quod "delectatio perficit operationem", sed e contrario "tristitia impedit" [10].

Respondeo dicendum quod, sicut iam (a.2) dictum est, tristitia quandoque non ita aggravat vel absorbet animum, ut omnem motum interiorem et exteriorem excludat; sed aliqui motus quandoque ex ipsa tristitia causantur. Sic ergo operatio ad tristitiam dupliciter potest comparari. Uno modo, sicut ad id de quo est tristitia. Et sic tristitia quamlibet operationem impedit: nunquam enim illud quod cum tristitia facimus, ita bene facimus, sicut illud quod facimus cum delectatione, vel sine tristitia. Cuius ratio est, quia voluntas est causa operationis humanae: unde quando operatio est de qua aliquis contristatur, necesse est quod actio debilitetur.

Alio modo comparatur operatio ad tristitiam sicut ad principium et causam. Et sic necesse est quod operatio talis ex tristitia augeatur: sicut quanto aliquis magis tristatur de re aliqua, tanto magis conatur ad expellendam tristitiam, dummodo remaneat spes expellendi: alioquin nullus motus vel operatio tristitia causaretur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

[8] C.14 n.6 (BK 1154b11); S.TH., lect.14
[9] C.4 n.6 (BK 1174 b23); S.TH., lect.6
[10] Ibid. c.5 n.5 (BK 1175b17): S.TH., lect.7.

ARTICULO 4

Utrum tristitia magis noceat corpori quam aliae animae passiones [a]

Si la tristeza perjudica al cuerpo más que las otras pasiones del alma

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tristitia non inferat maxime corpori nocumentum.

1. Tristitia enim habet esse spirituale in anima. Sed ea quae habent tantum esse spirituale, non causant transmutationem corporalem: sicut patet de intentionibus colorum quae sunt in aere, a quibus nullum corpus coloratur. Ergo tristitia non facit aliquod corporale nocumentum.

2. Praeterea, si facit aliquod corporale nocumentum, hoc non est nisi inquantum habet corporalem transmutationem adiunctam. Sed corporalis transmutatio invenitur in omnibus animae passionibus, ut supra dictum est (q.22 a.1.3). Ergo non magis tristitia quam aliae animae passiones corpori nocet.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in VII "Ethic." [11], quod "irae et concupiscentiae quibusdam insanias faciunt": quod videtur esse maximum nocumentum, cum ratio sit excellentissimum eorum quae sunt in homine. Desperatio etiam videtur esse magis nociva quam tristitia: cum sit causa tristitiae. Ergo tristitia non magis nocet corpori quam aliae animae passiones.

Sed contra est quod dicitur Prov. 17,22: "Animus gaudens aetatem floridam facit: spiritus tristis exsiccat ossa". Et Prov. 25,20: "Sicut tinea vestimento, et vermis ligno, ita tristitia viri nocet cordi". Et Eccli. 38,19: "A tristitia festinat mors".

Dificultades. Parece que la tristeza no infiere al cuerpo el mayor daño.

1. La tristeza tiene un ser espiritual en el alma. Pero las cosas que tienen ser sólo espiritual no producen transmutación corporal, como se ve en las especies de color, que están en el aire y que no coloran cuerpo alguno. Luego la tristeza no produce daño alguno corporal.

2. Si la tristeza produce algún daño corporal, esto no tiene lugar sino en tanto que está acompañada de una alteración corporal. Pero la alteración corporal se halla en todas las pasiones del alma, según anteriormente se dijo. Luego la tristeza no daña más al cuerpo que las otras pasiones del alma.

3. El Filósofo dice que "la ira y la concupiscencia les causan a algunos la locura"; lo que parece ser el mayor daño, por ser la razón lo más excelente de cuanto hay en el hombre. La desesperación parece también ser más dañosa que la tristeza, puesto que es su causa. Luego la tristeza no daña más al cuerpo que las otras pasiones del alma.

Por otra parte, se dice en la Escritura: "El corazón alegre hace la edad florida, el espíritu triste seca los huesos". También: "Como la polilla al vestido y la carcoma a la madera, así la tristeza daña al corazón del hombre". Finalmente, "por la tristeza se apresura la muerte".

[a] Infra q.41 a.1.
[11] C.3 n.7 (BK 1147a15); S.TH., lect.3.

Respondeo dicendum quod tristitia, inter omnes animae passiones, magis corpori nocet. Cuius ratio est, quia tristitia repugnat humanae vitae quantum ad speciem sui motus; et non solum quantum ad mensuram seu quantitatem, sicut aliae animae passiones. Consistit enim humana vita in quadam motione, quae a corde in cetera membra diffunditur: quae quidem motio convenit naturae humanae secundum aliquam determinatam mensuram. Si ergo ista motio procedat ultra mensuram debitam, repugnabit humanae vitae secundum quantitatis mensuram; non autem secundum similitudinem speciei. Si autem impediatur processus huius motionis, repugnabit vitae secundum suam speciem.

Est autem attendendum in omnibus animae passionibus, quod transmutatio corporalis, quae est in eis materialis, est conformis et proportionata motui appetitus, qui est formalis: sicut in omnibus materia proportionatur formae. Illae ergo animae passiones quae important motum appetitus ad prosequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem, sed possunt repugnare secundum quantitatem: ut amor, gaudium, desiderium, et huiusmodi. Et ideo ista secundum speciem suam iuvant naturam corporis, sed propter excessum possunt nocere.—Passiones autem quae important motum appetitus cum fuga vel retractione quadam, repugnant vitali motioni non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus, et ideo simpliciter nocent: sicut timor et desperatio, et prae omnibus tristitia quae aggravat animum ex malo praesenti, cuius est fortior impressio quam futuri.

Respuesta. La tristeza es, entre todas las pasiones del alma, la que daña más al cuerpo, pues se opone a la vida del hombre en cuanto a la esencia de su movimiento, y no sólo respecto a su medida o cantidad, como las otras pasiones del alma. La vida humana consiste en cierto movimiento que del corazón se difunde a los demás miembros; movimiento que conviene a la naturaleza humana según determinada medida. Si, pues, este movimiento se extralimita de la medida conveniente, será contrario a la vida humana en cuanto a la medida de esta cantidad, mas no en cuanto a la esencia de ese movimiento. Pero si se impide el curso de tal movimiento, le será opuesto según su misma especie.

Es de notar, sin embargo, que en todas las pasiones del alma la alteración corporal, que es lo material en ellas, está en armonía y proporción con el movimiento del apetito, que es lo formal; como en todas las cosas la materia es proporcionada a la forma. Por tanto, aquellas pasiones del alma que implican un movimiento del apetito hacia la consecución de algo no se oponen al movimiento vital en cuanto a su esencia, pero pueden oponérsele en cuanto a la magnitud, como el amor, el gozo, el deseo, y otras pasiones semejantes. Por lo tanto, estas pasiones favorecen de suyo a la naturaleza del cuerpo, aunque su exceso pueda perjudicarla. Mas las pasiones que implican un movimiento del apetito con cierta huída o retraimiento, se oponen a la moción vital no sólo en cuanto a la cantidad, sino también en cuanto a la especie del movimiento, y, por lo mismo, son en absoluto dañosas, como el temor y la desesperación, y más que todas la tristeza, que agrava el ánimo con el mal presente, cuya impresión es más fuerte que la del mal futuro.

Ad primum ergo dicendum quod, quia anima naturaliter movet corpus, spiritualis motus animae naturaliter est causa transmutationis corporalis. Nec est simile de spiritualibus intentionibus, quae non habent naturaliter ordinem movendi alia corpora, quae non sunt nata moveri ab anima.

Soluciones. 1. Puesto que el alma mueve naturalmente al cuerpo, el movimiento espiritual del alma es naturalmente la causa de la alteración corporal. Y no sucede lo mismo en cuanto a las especies intencionales, que no tienen naturalmente la misión de mover otros cuerpos no destinados a ser movidos por el alma.

Ad secundum dicendum quod aliae passiones habent transmutationem corporalem conformem, secundum suam speciem, motioni vitali: sed tristitia contrariam, ut supra dictum est (in c).

2. Las otras pasiones van acompañadas de una transmutación corporal conforme esencialmente con la moción vital; pero la tristeza la tiene contraria, según lo antes dicho.

Ad tertium dicendum quod ex leviori causa impeditur usus rationis, quam corrumpatur vita: cum videamus multas aegritudines usum rationis tollere, quae nondum adimunt vitam. Et tamen timor et ira maxime nocumentum corporale afferunt ex permixtione tristitiae, propter absentiam eius quod cupitur. Ipsa etiam tristitia quandoque rationem aufert: sicut patet in his qui propter dolorem in melancholiam vel in maniam incidunt.

3. El uso de la razón es impedido por causa más leve que la requerida para quitar la vida, pues vemos que muchas enfermedades quitan el uso de la razón sin que priven de la vida. Y el temor y la ira causan gravísimo daño corporal por su unión con la tristeza a causa de la ausencia del objeto que se desea. Y aun la tristeza misma priva en ocasiones de la razón, como se ve en aquellos que por causa del dolor se vuelven melancólicos o maniáticos.

INTRODUCCION A LA CUESTION 38

DE LOS REMEDIOS DE LA TRISTEZA Y EL DOLOR

Dado que la tristeza es tan gran mal corporal y espiritual, debe buscársele algún remedio. Por esto Santo Tomás dedica a esta materia una cuestión especial, en la que busca en primer término los remedios *directos* e *inmediatos,* tanto *psicológicos* (a.1) como *fisiológicos* (a.2), y los remedios *indirectos psicológicos* (a.3-4) y *fisiológicos* (a.5).

1. El remedio fundamental y primero contra la tristeza es la delectación. Cuanto más opuesta a la tristeza, tanto más eficaz será para mitigarla o suprimirla; y así el dolor corporal se contrarresta mediante el deleite corporal, y el dolor espiritual por el deleite espiritual.

Otro remedio, y éste fisiológico, es el llanto. Primero, porque consuela o deleita al triste, ya que le es connatural, y todo lo deleitable suprime o mitiga la tristeza y el dolor; y porque el llanto, siendo a modo de un movimiento, quita la angustia e inmovilidad que causa la tristeza; por eso vemos que la tristeza se suaviza con el llanto, el gemido y las palabras.

El consuelo de los amigos es también remedio eficaz contra la tristeza, ya que el verse amado por ellos es muy dulce y deleitable. Además, el ver a los amigos contristados por el propio dolor es motivo de consuelo, porque nos imaginamos que el peso de la contristación es compartido con ellos.

2. La contemplación de la verdad es remedio indirecto contra el dolor o la tristeza corporal. Primero, porque la contemplación de la verdad es de suyo muy deleitable, y por eso los apóstoles «iban alegres a presencia del tribunal, porque habían sido encontrados dignos de padecer por el nombre de Cristo» [1]. Además, la contemplación o especulación de la verdad exige un gran esfuerzo de ánimo y abstracción de las cosas sensibles y del cuerpo, en quien se siente el dolor; por tanto, cuando el ánimo está entregado a la especulación, no percibe el dolor del cuerpo. Como se dice del mismo Santo Tomás, que, al serle cauterizada una rodilla, no percibió el dolor por estar sumido en alta contemplación.

3. El último remedio que recomienda Santo Tomás contra el dolor y la tristeza es el sueño y los baños, pues por estos medios la naturaleza del cuerpo vuelve a su estado connatural y sano, y todo lo que es connatural deleita. Añade, además, el santo Doctor que por estos remedios el cuerpo se moviliza, tanto interior como exteriormente, y así anulan la ansiedad y opresión que causan el dolor y la tristeza. Fuera de estos remedios hay otros muchos de orden corporal, como son el pasear, oír buena música, beber vino generoso o comer un buen bocado; pues todas estas cosas, por una parte, restablecen la normalidad corporal, y por otra proporcionan deleite, o al menos distracción, con que suavizar las asperezas del dolor.

[1] Act. 5,41.

CUESTION 38

(In quinque articulos divisa)

De remediis tristitiae seu doloris

De los remedios de la tristeza o dolor

Deinde considerandum est de remediis doloris seu tristitiae (cf. q.35 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.

Secundo: utrum mitigetur per fletum.

Tertio: utrum per compassionem amicorum.

Quarto: utrum per contemplationem veritatis.

Quinto: utrum per somnum et balnea.

Corresponde ahora tratar de los remedios del dolor o tristeza, y acerca de ello se han de averiguar cinco cosas.

Primera: si el dolor o tristeza se mitiga por cualquier delectación.

Segunda: si se alivia con el llanto.

Tercera: si por la compasión de los amigos.

Cuarta: si por la contemplación de la verdad.

Quinta: si con el sueño y los baños.

ARTICULO 1

Utrum dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem [a]

Si el dolor o tristeza se mitiga por cualquier delectación

Ad primum sic procedítur. Videtur quod non quaelibet delectatio mitiget quemlibet dolorem seu tristitiam.

1. Non enim delectatio tristitiam mitigat, nisi inquantum el contrariatur: "medicinae" enim "fiunt per contraria", ut dicitur in II "Ethic." [1]. Sed non quaelibet delectatio contrariatur cuilibet tristitiae, ut supra dictum est (q.35 a.4). Ergo non quaelibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

2. Praeterea, illud quod causat tristitiam, non mitigat tristitiam. Sed aliquae delectationes causant tristitiam: quia, ut dicitur in IX "Ethic." [2], "malus tristatur quoniam delectatus est". Non ergo omnis delectatio mitigat tristitiam.

Dificultades. Parece que no toda delectación mitiga cualquier dolor o tristeza.

1. La delectación no mitiga la tristeza sino en cuanto la contraría, puesto que las "medicinas actúan sobre los contrarios", como dice el Filósofo. Pero no toda delectación contraría a cualquier tristeza, según queda dicho. Luego no toda delectación mitiga cualquier tristeza.

2. Lo que produce tristeza, no la mitiga. Pero algunas delectaciones producen tristeza; pues, como dice el Filósofo, "el malo se entristece por haberse deleitado". Luego no toda delectación mitiga la tristeza.

[a] Supra q.35 a.4 ad 2; infra a.5; 3 q.46 a.8 ad 2; *In II Cor.* 7 lect.2.
[1] C.3 n.4 (Bk 1104b17); S.Th., lect.3.
[2] C.4 n.10 (Bk 1166b23); S.Th., lect.4.

S. Refiere San Agustín de sí que huyó de su patria, en la cual acostumbraba a conversar con un amigo suyo ya difunto, "porque sus ojos le buscaban menos allí donde no tenían costumbre de verle". De aquí se puede colegir que todas aquellas cosas en las que los amigos muertos o ausentes comunicaron con nosotros se nos hacen gravosas con la pena de su muerte o de su ausencia. Pero fueron los deleites lo más común entre ellos y nosotros. Luego estos mismos vienen a sernos onerosos en nuestro dolor; y, por tanto, no toda delectación mitiga cualquier tristeza.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la delectación, si es intensa, ahuyenta la tristeza, bien sea la contraria o la que actualmente se tiene".

Respuesta. Según consta de lo expuesto, la delectación es cierto reposo del apetito en el bien connatural, y la tristeza proviene de aquello que es contrario al apetito. Por tanto, la delectación es respecto de la tristeza en los movimientos apetitivos lo que en los cuerpos el descanso con respecto a la fatiga procedente de alguna alteración no natural; porque también la tristeza implica cierta fatiga o padecimiento de la potencia apetitiva. Y así como todo reposo del cuerpo es un remedio contra cualquier fatiga que le provenga de alguna causa no natural, igualmente la delectación es un remedio para mitigar toda tristeza, cualquiera que sea su procedencia.

Soluciones. 1. Aunque no toda delectación contraría a toda tristeza en cuanto a la especie, sí la contraría en cuanto al género, según quedó dicho. Y así, por parte de la disposición del sujeto, toda tristeza puede atenuarse con cualquier delectación.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in IV "Confess." [3], quod ipse fugit de patria, in qua conversari solitus erat cum amico suo iam mortuo: "minus enim quaerebant eum oculi eius, ubi videre non solebant". Ex quo accipi potest quod illa in quibus nobis amici mortui vel absentes communicaverunt, efficiuntur nobis, de eorum morte vel absentia dolentibus, onerosa. Sed maxime communicaverunt nobis in delectationibus. Ergo ipsae delectationes efficiuntur nobis dolentibus onerosae. Non ergo quaelibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VII "Ethic." [4], quod "expellit delectatio tristitiam, et quae contraria, et quae contingens, si sit fortis".

Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet (q.23 a.4; q.31 a.1 ad 2), delectatio est quaedam quies appetitus in bono conveniente; tristitia autem est ex eo quod repugnat appetitui. Unde sic se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitivis, sicut se habet in corporibus quies ad fatigationem, quae accidit ex aliqua transmutatione innaturali: nam et ipsa tristitia fatigationem quandam, seu aegritudinem appetitivae virtutis importat. Sicut igitur quaelibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem, ex quacumque causa innaturali provenientem; ita quaelibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam, ex quocumque procedat.

Ad primum ergo dicendum quod, licet non omnis delectatio contrarietur omni tristitiae secundum speciem, contrariatur tamen secundum genus, ut supra dictum est (q.35 a.4). Et ideo ex parte dispositionis subiecti, quaelibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

[3] C.7: ML 42,698.
[4] C.14 n.6 (BK 1154b13); S.TH., lect.14.

Ad secundum dicendum quod delectationes malorum non causant tristitiam in praesenti, sed in futuro: inquantum scilicet mali poenitent de malis de quibus laetitiam habuerunt. Et huic tristitiae subvenitur per contrarias delectationes.

Ad tertium dicendum quod, quando sunt duae causae ad contrarios motus inclinantes, utraque alteram impedit: et tamen illa finaliter vincit, quae fortior est et diuturnior. In eo autem qui tristatur de his in quibus simul cum amico mortuo vel absente delectari consuevit, duae causae in contrarium moventes inveniuntur. Nam mors vel absentia amici recogitata, inclinat ad dolorem: bonum autem praesens inclinat ad delectationem. Unde utrumque per alterum minuitur. Sed tamen, quia fortius movet sensus praesentis quam memoria praeteriti, et amor sui ipsius quam amor alterius diuturnius manet; inde est quod finaliter delectatio tristitiam expellit. Unde post pauca subdit ibidem Augustinus [5] quod "pristinis generibus delectationum cedebat dolor eius".

2. Las delectaciones de los malos no causan tristeza actual, sino futura; es decir, en cuanto que los malos se arrepienten de los males de que se alegraron. Y esta tristeza se remedia por delectaciones contrarias.

3. Cuando son dos las causas que inclinan a movimientos contrarios, la una impide a la otra, aunque en definitiva triunfa la más fuerte y tenaz. Mas en aquel que se entristece por las cosas de que solía deleitarse con el amigo muerto o ausente, hállanse dos causas obrando en sentido opuesto. La reflexión sobre la muerte del amigo inclina al dolor, en tanto que el bien presente induce a la delectación; y así lo uno amortigua lo otro. No obstante, como el sentimiento de lo presente obra con más intensidad que la memoria de lo pasado, y el amor de sí mismo es más duradero que el amor de otro, de aquí que la delectación concluye por desechar la tristeza. Así San Agustín poco después añade que "cedía aquel dolor ante los deleites recientes".

ARTICULO 2

Utrum dolor vel tristitia mitigetur per fletum

Si el dolor o la tristeza se alivia con el llanto

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fletus non mitiget tristitiam.

1. Nullus enim effectus diminuit suam causam. Sed fletus, vel gemitus, est effectus tristitiae. Ergo non minuit tristitiam.

2. Praeterea, sicut fletus vel gemitus est effectus tristitiae, ita risus est effectus laetitiae. Sed risus non minuit laetitiam. Ergo fletus non mitigat tristitiam.

3. Praeterea, in fletu repraesentatur nobis malum contristans. Sed imaginatio rei contristantis auget tristitiam: sicut

Dificultades. Parece que el llanto no alivia la tristeza.

1. Ningún efecto disminuye su causa. Pero el llanto o gemido es efecto de la tristeza. Luego no la disminuye.

2. Así como el llanto o gemido es efecto de la tristeza, así la risa lo es de la alegría. Pero la risa no disminuye la alegría. Luego el llanto no alivia la tristeza.

3. En el llanto se nos representa el mal que nos contrista. Pero la imagen de lo que contrista aumenta la tristeza, como la imagen de lo

[5] L.c. nt.3 c.8: ML 32,698.

deleitable la alegría. Luego parece que el llanto no alivia la tristeza.

Por otra parte, dice San Agustín que, cuando se dolía de la muerte de su amigo, "solamente en los sollozos y lágrimas encontraba algún ligero descanso".

Respuesta. Las lágrimas y los sollozos alivian naturalmente la tristeza, y esto por dos razones. Primera, porque todo lo nocivo, reconcentrado interiormente, aflige más, sobrexcitando la atención del alma sobre ello; al paso que, cuando transciende al exterior, la atención del alma se divide al tender igualmente hacia fuera, atenuándose así el dolor interno. Por eso, los hombres sumidos en tristeza logran mitigarla manifestándola exteriormente por el llanto o los sollozos y también por la palabra.—La segunda, porque siempre la operación connatural al hombre, según la disposición del momento, le es deleitable; y el llanto y los gemidos son operaciones connaturales al triste o dolorido, y, por lo mismo, se le hacen deleitables. Por tanto, como toda delectación mitiga en algún modo la tristeza o el dolor, según quedó dicho, se sigue que por el llanto y los sollozos se alivia la tristeza.

Soluciones. 1. La relación de causa a efecto es contraria a la del objeto que contrista respecto del sujeto contristado, porque todo efecto está en armonía con su causa, y le es, por consiguiente, deleitable, mientras que el objeto que contrista es contrario al sujeto contristado. Por eso el efecto de la tristeza dice, con respecto al sujeto contristado, relación contraria a la que, con respecto al mismo, tiene el objeto que contrista; y así, por razón de esta contrariedad, la tristeza se mitiga por su efecto propio.

2. La relación de efecto a causa es semejante a la de lo deleitable con el sujeto que se deleita, puesto que entre uno y otro hay afinidad, y todo lo

imaginatio rei delectantis auget laetitiam. Ergo videtur quod fletus non mitiget tristitiam.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in IV "Confess." (nt.3), quod quando dolebat de morte amici, "in solis gemitibus et lacrimis erat ei aliquantula requies".

Respondeo dicendum quod lacrimae et gemitus naturaliter mitigant tristitiam. Et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia omne nocivum interius clausum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animae circa ipsum: sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animae intentio ad exteriora quodammodo disgregatur, et sic interior dolor minuitur. Et propter hoc, quando homines qui sunt in tristitiis, exterius suam tristitiam manifestant vel fletu aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia.—Secundo, quia semper operatio conveniens homini secundum dispositionem in qua est, sibi est delectabilis. Fletus autem et gemitus sunt quaedam operationes convenientes tristato vel dolenti. Et ideo efficiuntur et delectabiles. Cum igitur omnis delectatio aliqualiter mitiget tristitiam vel dolorem, ut dictum est (a.1), sequitur quod per planctum et gemitum tristitia mitigetur.

Ad primum ergo dicendum quod ipsa habitudo causae ad effectum contrariatur habitudini contristantis ad contristatum: nam omnis effectus est conveniens suae causae, et per consequens est ei delectabilis; contristans autem contrariatur contristato. Et ideo effectus tristitiae habet contrariam habitudinem ad contristatum, quam contristans ad ipsum. Et propter hoc, mitigatur tristitia per effectum tristitiae, ratione contrarietatis praedictae.

Ad secundum dicendum quod habitudo effectus ad causam est similis habitudini delectantis ad delectatum: quia utrobique convenientia invenitur. Omne autem

simile auget suum simile. Et ideo per risum et alios effectus laetitiae augetur laetitia: nisi forte per accidens, propter excessum.

Ad tertium dicendum quod imaginatio rei contristantis, quantum est de se, nata est augere tristitiam: sed ex hoc ipso quod homo imaginatur quod facit illud quod convenit sibi secundum talem statum, consurgit inde quaedam delectatio. Et eadem ratione, si alicui subrepat risus in statu in quo videtur sibi esse lugendum, ex hoc ipso dolet, tanquam faciat id quod non convenit, ut Tullius dicit, in III "De Tuscul. quaestionibus" (c.27).

semejante produce un aumento en su semejante. Así, por la risa y otros efectos de la alegría se aumenta ésta, a no ser accidentalmente, por razón del exceso.

3. La imagen del objeto que contrista, de suyo aumenta la tristeza; pero, en cuanto que el hombre se imagina hacer lo que le conviene en tal estado, le brota cierta delectación. Por la misma razón, si a uno le acomete la risa en una situación en que parece debería llorar, duélese de esto mismo, por cuanto es impropio, según dice Tulio.

ARTICULO 3

Utrum dolor et tristitia mitigentur per compassionem amicorum [a]

Si el dolor y la tristeza se mitigan por la compasión de los amigos

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dolor amici compatientis non mitiget tristitiam.

1. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed sicut Augustinus dicit, VIII "Confess." [6]: "Quando cum multis gaudetur, in singulis uberius est gaudium: quia fervore faciunt se, et inflammantur ex alterutro". Ergo, pari ratione, quando multi simul tristantur, videtur quod sit maior tristitia.

2. Praeterea, hoc requirit amicitia, ut amoris vicem quis rependat, ut Augustinus dicit, IV "Confess." [7]. Sed amicus condolens dolet de dolore amici dolentis. Ergo ipse dolor amici condolentis est causa amico prius dolenti de proprio malo, alterius doloris. Et sic, duplicato dolore, videtur tristitia crescere.

3. Praeterea, omne malum amici est contristans, sicut et ma-

Dificultades. Parece que el dolor del amigo que se compadece, no mitiga la tristeza.

1. Los efectos de cosas contrarias son contrarios. Pero, como dice San Agustín, "cuando el gozo es de muchos, en cada uno de ellos es el gozo mayor, porque se enardecen e inflaman mutuamente". Luego, por idéntica razón, cuando muchos se entristecen a la vez, parece que la tristeza debe ser mayor.

2. La amistad requiere reciprocidad de amor, como dice San Agustín. Pero el amigo que se conduele se duele del dolor del amigo doliente. Luego este dolor del amigo que se conduele es para el amigo que se duele de su propio mal causa de nuevo dolor; y así, duplicado el dolor, parece crecer la tristeza.

3. Todo mal del amigo contrista como mal propio, pues "el amigo es

---

[a] *Ethic.* 9 lect.13; *In Iob* 2 lect.2; c.16; lect.1; *In Rom.* 12 lect.3.

[6] C.4: ML 32,752.

[7] C.9: ML 32,699.

otro yo". Pero el dolor es un mal. Luego el dolor del amigo que se conduele aumenta la tristeza del amigo a quien compadece.

Por otra parte, dice el Filósofo que en las tristezas la compasión del amigo consuela.

Respuesta. El que un amigo se conduela en las tristezas es naturalmente consolador. De lo cual da dos razones el Filósofo. Una de ellas, porque, siendo propio de la tristeza el apesadumbrar, viene a ser como una carga, de la cual procura ser aliviado el que la sufre, y, por lo mismo, cuando uno ve que otros se contristan de su tristeza, fórmase cierta idea de que aquella carga la llevan con él, como si se esforzaran en aligerársela, y, en consecuencia, soporta como más llevadera la carga de la tristeza, del mismo modo que ocurre en las cargas materiales.—La segunda razón y más convincente, porque en el hecho mismo de que los amigos se contristen con él conoce que es amado por ellos, lo cual es deleitable, según anteriormente se ha dicho. Luego, como toda delectación mitiga la tristeza, según lo antes expuesto, se sigue que el amigo que se conduele de nuestra tristeza la mitiga.

Soluciones. 1. En ambas cosas se manifiesta la amistad, es decir, alegrándose con el que se alegra y condoliéndose con el que se conduele; y, por lo tanto, ambas se hacen deleitables por razón de la causa.

2. El dolor del amigo de suyo contrista; pero la consideración de su causa, que es el amor, deleita más.

3. Y por lo expuesto queda resuelta la tercera dificultad.

lum proprium: nam "amicus est alter ipse" [8]**. Sed dolor est quoddam malum. Ergo dolor amici condolentis auget tristitiam amico cui condoletur.**

Sed contra est quod Philosophus dicit, in IX "Ethic." [9]**, quod in tristitiis amicus condolens consolatur.**

Respondeo dicendum quod naturaliter amicus condolens in tristitiis, est consolativus. Cuius duplicem rationem tangit Philosophus in IX "Ethic." (ibid.). Quarum prima est quia, cum ad tristitiam pertineat aggravare, habet rationem cuiusdam oneris, a quo aliquis aggravatus alleviari conatur. Cum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quaedam imaginatio quod illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alleviandum, et ideo levius fert tristitiae onus: sicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit.—Secunda ratio, et melior, est quia per hoc quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari; quod est delectabile, ut supra dictum est (q.32 a.5). Unde, cum omnis delectatio mitiget tristitiam, sicut supra (a.1) dictum est, sequitur quod amicus condolens tristitiam mitiget.

Ad primum ergo dicendum quod in utroque amicitia manifestatur, scilicet et quod congaudet gaudenti, et quod condolet dolenti. Et ideo utrumque ratione causae redditur delectabile.

Ad secundum dicendum quod ipse dolor amici secundum se contristaret. Sed consideratio causae eius, quae est amor, magis delectat.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

[8] ARISTOT., *Ethic.* 9 c.4 n.5 (BK 1166a31); S.TH., lect.4.
[9] C.11 n.2 (BK 1171a29); S.TH., lect.13.

ARTICULO 4

Utrum per contemplationem veritatis, dolor et tristitia mitigentur

Si el dolor y la tristeza se mitigan por la contemplación de la verdad

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod contemplatio veritatis non mitiget dolorem.

1. Dicitur enim Eccle. 1,18: "Qui addit scientiam, addit et dolorem". Sed scientia ad contemplationem veritatis pertinet. Non ergo contemplatio veritatis mitigat dolorem.

2. Praeterea, contemplatio veritatis ad intellectum speculativum pertinet. Sed "intellectus speculativus non movet", ut dicitur in III "De anima" [10]**. Cum igitur gaudium et dolor sint quidam motus animi, videtur quod contemplatio veritatis nihil faciat ad mitigationem doloris.**

3. Praeterea remedium aegritudinis apponendum est ubi est aegritudo. Sed contemplatio veritatis est in intellectu. Non ergo mitigat dolorem corporalem, qui est in sensu.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I "Solliloq." [11]**: "Videbatur mihi, si se illo mentibus nostris veritatis fulgor aperiret, aut non me sensurum fuisse illum dolorem, aut certe pro nihilo toleraturum".**

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.3 a.5), in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat, ut supra (a.1) dictum est. Et ideo contemplatio veritatis mitigat tristitiam vel dolorem: et tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientiae. Et ideo homines ex contemplatione divina et futurae beatitudinis, in tribulationibus gaudent; secundum illud Iac. 1,2: "Omne gaudium existi-

Dificultades. Parece que la contemplación de la verdad no mitiga el dolor.

1. Se dice en la Escritura: "Quien aumenta el saber, aumenta también el dolor". Pero el saber pertenece a la contemplación de la verdad. Luego la contemplación de la verdad no mitiga el dolor.

2. La contemplación de la verdad pertenece al entendimiento especulativo. Pero "el entedimiento especulativo no mueve", como dice el Filósofo. Luego, al ser el gozo y el dolor unos movimientos del ánimo, parece que la contemplación de la verdad en nada contribuye a mitigar el dolor.

3. Donde está la enfermedad se debe aplicar el remedio. Pero la contemplación de la verdad se halla en el entendimiento. Luego no mitiga el dolor corporal, que está en el sentido.

Por otra parte, dice San Agustín: "Parecíame que, si el resplandor de aquella verdad se descubriese a nuestros espíritus, o no habría de sentir aquel dolor, o al menos lo tendría por nada".

Respuesta. Según antes se ha dicho, la mayor delectación consiste en la contemplación de la verdad, y, como toda delectación disminuye el dolor, según lo expuesto, la contemplación de la verdad mitigará la tristeza o dolor; y tanto más, cuanto uno es más perfecto amante de la sabiduría. Por eso los hombres gozan en las tribulaciones por la contemplación de las cosas divinas y de la bienaventuranza futura, según aquello de la Es-

[10] C.11 n.4 (BK 433a13); S.TH., lect.16.
[11] C.12: ML 32,880.

critura: "Tened, hermanos míos, por sumo gozo, veros rodeados de diversas tentaciones". Y, lo que es más, aun en medio de los suplicios corporales se halla también este gozo; como el mártir Tiburcio, que, andando con pies desnudos sobre carbones encendidos, dijo: "Paréceme, en el nombre de Jesucristo, que camino sobre rosas".

Soluciones. 1. "Quien aumenta el saber, aumenta el dolor", ya por causa de la dificultad y el defecto en encontrar la verdad, ya porque, mediante la ciencia, el hombre conoce muchas cosas que contrarían la voluntad; y entonces, por parte de las cosas que se conocen, la ciencia produce dolor, y delectación por parte de la contemplación de la verdad.

2. El entendimiento especulativo no mueve el ánimo por parte del objeto de la especulación, sino en razón de la misma contemplación, que es un cierto bien del hombre y naturalmente deleitable.

3. En virtud de la redundancia que entre las potencias del alma se establece desde la superior a la inferior, la delectación de la contemplación, que está en la parte superior, redunda sobre los sentidos, suavizando el dolor que padecen.

mate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis". Et quod est amplius, etiam inter corporis cruciatus huiusmodi gaudium invenitur: sicut "Tiburtius martyr, cum nudatis plantis super ardentes pruñas incederet, dixit: Videtur mihi quod super roseos flores incedam, in nomine Iesu Christi" [12].

Ad primum ergo dicendum quod "qui addit scientiam, addit dolorem", vel propter difficultatem et defectum inveniendae veritatis: vel propter hoc, quod per scientiam homo cognoscit multa quae voluntati contrariantur. Et sic ex parte rerum cognitarum, scientia dolorem causat: ex parte autem contemplationis veritatis, delectationem.

Ad secundum dicendum quod intellectus speculativus non movet animum ex parte rei speculatae: movet tamen animum ex parte ipsius speculationis, quae est quoddam bonum hominis, et naturaliter delectabilis.

Ad tertium dicendum quod in viribus animae fit redundantia a superiori ad inferius. Et secundum hoc, delectatio contemplationis, quae est in superiori parte, redundat ad mitigandum etiam dolorem qui est in sensu.

ARTICULO 5

Utrum dolor et tristitia mitigentur per somnum et balnea

Si el dolor y la tristeza se mitigan con el sueño y los baños

Dificultades. Parece que el sueño y el baño no mitigan la tristeza.

1. La tristeza reside en el alma. Mas el sueño y el baño afectan al cuerpo. Luego nada hacen para mitigar la tristeza.

2. Un mismo efecto no parece ser causado por causas contrarias. Pero

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod somnus et balneum non mitigent tristitiam.

1. Tristitia enim in anima consistit. Sed somnus et balneum ad corpus pertinent. Non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiae.

2. Praeterea, idem effectus non videtur causari ex contrariis causis. Sed huiusmodi, cum sint corporalia, repugnant contemplationi veritatis, quae est causa mitigationis tristitiae, ut dictum est (a.4). Non ergo per huiusmodi tristitia mitigatur.

3. Praeterea, tristitia et dolor, secundum quod pertinent ad corpus, in quadam transmutatione cordis consistunt. Sed huiusmodi remedia magis videntur pertinere ad exteriores sensus et membra, quam ad interiorem cordis dispositionem. Non ergo per huiusmodi tristitia mitigatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX "Confess." [13]: "Audieram balnei nomen inde dictum, quod anxietatem pellat ex animo". Et infra: "Dormivi, et evigilavi, et non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum". Et inducit quod in hymno Ambrosii [14] dicitur, quod "quies artus solutos reddit laboris usui, mentesque fessas allevat, luctusque solvit anxios".

Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est (q.37 a.4), tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motioni corporis. Et ideo illa quae reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiae, et ipsam mitigant.—Per hoc etiam quod huiusmodi remediis reducitur natura ad debitum statum, causatur ex his delectatio: hoc enim est quod delectationem facit, ut supra dictum est (q.31 a.1). Unde, cum omnis delectatio tristitiam mitiget, per huiusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur.

Ad primum ergo dicendum quod ipsa debita corporis dispositio, inquantum sentitur, delectationem causat, et per consequens tristitiam mitigat.

Ad secundum dicendum quod delectationum una aliam impedit, ut supra (q.31 a.8) dictum est: et tamen omnis delectatio tristitiam mitigat. Unde non est inconve-

[12] *Breviarium* S. O. P., die 11 augusti, ad mem. S. Tiburtii.

[13] C.12: ML 32,777.

[14] *Deus Creator omnium:* ML 16,1473.

el sueño y el baño, como corporales que son, se oponen a la contemplación de la verdad, que es causa de la atenuación de la tristeza, como se ha dicho. Luego la tristeza no se mitiga por dichos medios.

3. La tristeza y el dolor, en cuanto que pertenecen al cuerpo, consisten en una cierta alteración del corazón. Pero tales remedios parecen más bien ser propios de los sentidos y miembros externos que de la interior disposición del corazón. Luego por ellos no se mitiga la tristeza.

Por otra parte, dice San Agustín: "Había oído que el baño es llamado así porque arroja del alma la tristeza". Y más adelante: "Dormí, y, al despertar, observé que en gran parte se había mitigado mi dolor". Y cita lo que en el himno de San Ambrosio se dice: "El descanso a los miembros cansados prepara para el trabajo, repara las mentes cansadas y libera los pechos oprimidos por la pena".

Respuesta. Según dijimos, la tristeza se opone, en cuanto a su especie, al movimiento vital del cuerpo. Por eso aquellas cosas que restablecen la naturaleza corporal a su debido estado de movimiento vital son contrarias a la tristeza y la mitigan.—Además, por lo mismo que mediante estos remedios la naturaleza vuelve a su debido estado, brota de ellos la delectación, siendo esto lo que origina el deleite, según queda dicho. Luego, como toda delectación mitiga la tristeza, síguese que por estos remedios corporales también se mitiga.

Soluciones. 1. La debida disposición del cuerpo, en cuanto percibida por el sentido, causa delectación y, por tanto, mitiga la tristeza.

2. Las delectaciones contrarias se impiden mutuamente, según queda dicho; y, sin embargo, toda delectación mitiga la tristeza. Luego no hay in-

conveniente en que causas que mutuamente se impiden mitiguen la tristeza.

3. Toda buena disposición del cuerpo redunda de algún modo en el corazón, como en el principio y fin de los movimientos corporales, según dice el Filósofo.

niens quod ex causis se invicem impedientibus tristitia mitigetur.

Ad tertium dicendum quod omnis bona dispositio corporis redundat quodammodo ad cor, sicut ad principium et finem corporalium motionum, ut dicitur in libro "De causa motus animalium" [15].

[15] ARISTOT., c.11 (BK 703b23)

INTRODUCCION A LA CUESTION 39

DE LA BONDAD Y MALICIA DEL DOLOR O TRISTEZA

En esta última cuestión Santo Tomás considera la moralidad del dolor o tristeza. La materia de esta cuestión puede considerarse desde un punto de vista histórico o de un modo especulativo. El santo Doctor refuta primero el error de los estoicos, según los cuales toda tristeza es mala e inhonesta, probando que no toda tristeza es mala (a.1), sino que en alguna se da un bien honesto (a.2); en segundo lugar expone la autoridad de la Escritura, que de una parte enseña que *no hay utilidad en ella* [1], y por otra el Apóstol [2] se alegra de que los fieles estén *contristados para la penitencia* (a.3); y la autoridad de San Agustín, que en algunos lugares [3] dice que el dolor del cuerpo es el sumo mal, mientras que en otros [4] asevera lo contrario (a.4).

Considerando especulativamente la cuestión, Santo Tomás examina en primer lugar la bondad de la tristeza, por ser la bondad la primera especie de moralidad y porque respecto de ella se plantea la principal dificultad a causa de su aparente oposición con la tristeza (a.1-3); después trata de su malicia (a.4). Acerca de la bondad de la tristeza pregunta primero por su existencia (a.1), luego por su esencia (a.2-3). Y habiendo un triple bien—honesto, útil y deleitable—y no pudiendo ser evidentemente la tristeza un bien deleitable, ya que se le opone directa y contrariamente [5], el problema queda reducido a preguntar si la tristeza es un bien honesto (a.2) o si lo es útil (a.3).

1. Los estoicos mantenían que toda tristeza es mala con malicia moral o inhonesta, y, por lo mismo, que nunca puede coexistir con la virtud o sabiduría. A causa de su realismo exagerado y semipantelstico, profesaban un cierto monismo moral que reducía todo el orden ético a un bien, una virtud y un vicio o pecado contra aquel bien y virtud. Por lo tanto, siendo la tristeza de un mal presente, supondría esencialmente el pecado y la deshonestidad, incompatibles con la virtud.

La tristeza, en efecto, designa, objetivamente considerada, un mal, tanto físico como moral. Físico, porque se opone contrariamente a la delectación, que física o psicológicamente es siempre un bien del delectante [6], y lo que se opone contrariamente a un bien psicológico es el mal psicológico. Por lo cual, el santo Doctor, sin temor a duda, escribe que «toda tristeza es un mal; pues lo que hace angustiarse de un mal presente tiene razón de mal, ya que se impide con ello la quietud del apetito en el bien» [7]. Moralmente, la tristeza es también un mal, pues por

[1] Eccli. 30,25.
[2] 2 Cor. 7,9.
[3] *Soliloq.* l.1 c.12.
[4] *De vera relig.* c.12.
[5] 1-2 q.35 a.3.
[6] 1-2 q.31 a.1.
[7] 1-2 q.39 a.1.

lo mismo que contraría la natural inclinación de la naturaleza a descansar en el bien poseído, tiene cierta razón de pena.

Pero la tristeza, *subjetivamente* considerada, no siempre es un mal. Supuesta la presencia de éste, es un bien que le repugne al animal, pues testifica una naturaleza sana y buena [8], y además le impulsa a una más pronta y eficaz repulsa del mal, pues, como dice Santo Tomás, «la tristeza en todo mal que se ha de huir es útil, porque duplica la causa de huir» [9]; y también: «Así como los bienes por la delectación se buscan más prontamente, así los males por la tristeza más fuertemente se repelen» [10]. Y en el orden moral, implica en el doliente la bondad de una resistencia al mal moral que le aflige. El apetito no descansa en un mal directa y contrariamente opuesto a él. Razón por la cual la sindéresis, que es inextinguible e inamisible, siempre acusa el mal y reprocha del pecado, causando la tristeza del pecador a modo de «rendimiento» de conciencia. No dolerse de la reprensión justa es señal de corazón obstinado e incurable, como no avergonzarse de cometer algo torpe es señal de gran depravación moral. Algunas formas de tristeza son en el orden moral, concreta y realmente, buenas. La tristeza de un mal verdadero es *simpliciter* buena, aunque implique en sí misma un mal en absoluto y *praecisive* en razón del mal al que mira y supone.

Es evidente que aquí no hablamos de la tristeza *natural* del apetito sensitivo y de la voluntad *ut natura* respecto del mal físico, pues esta tristeza o dolor natural es totalmente necesaria y tiene razón de bien psicológico [11]. Nos referimos a la tristeza voluntaria y a la tristeza pasional en cuanto está bajo el dominio e imperio de la voluntad respecto de un mal, principalmente de un mal moral y de *culpa*.

La tristeza causada por el amor desordenado del bien conmutable es siempre mala e inhonesta, y de ella dice Santo Tomás que es «amor por el que se ama el siglo», y por eso se llama «tristeza del siglo» [12]. En cambio, la tristeza *cristiana* «obra la penitencia para la salud estable» [13], y por lo mismo es honesta y necesaria; procede del amor de Dios y se duele y entristece de las ofensas cometidas contra El; se conforma al juicio divino aceptando los males que nos afligen, haciendo que nos sean no sólo saludables, sino meritorios. Cristo Jesús, llorando ante la tumba de Lázaro y ante la perspectiva de la destrucción de Jerusalén, sublimó el dolor natural; y entristeciéndose hasta la muerte a causa del pecado, reveló el sentido redentor del dolor cristiano. «Cristo, para satisfacer por los pecados de todos los hombres—escribe Santo Tomás—, asumió la tristeza, máxima ciertamente en cantidad absoluta, pero que no excedía la regla de la razón» [14].

2. Santo Tomás pregunta, en último lugar, si alguna tristeza es el mal sumo. Su respuesta es negativa. No puede ser el sumo mal físico objetiva u ontológicamente, pues la tristeza, siendo un movimiento del apetito, pertenece al género de accidente y no al de substancia, cuyo mal es siempre de un orden superior. Tampoco subjetiva o psicológicamente, porque peor sería no repugnar el mal y no horrorizarse de él y rechazarlo; como también es señal de grave enfermedad no sentir el mal o no reaccionar contra él. Tampoco la tristeza causada por un mal aparente,

[8] Ibid.
[9] Ibid., a.3 c.
[10] 1-2 q.59 a.3 c.
[11] 1-2 q.39 a.1 ad 1.
[12] *In 2 Cor.* 7 lect.3
[13] 2 Cor. 7,10.
[14] 3 q.46 a.6 ad 2.

no real, «puede constituir el sumo mal, pues peor sería estar privado en verdad del bien» [15].

No es la tristeza el sumo mal moral, pues en este orden es mayor el mal de culpa que el de pena, al que propiamente pertenece la tristeza; peor es obrar el mal que padecerlo [16].

3. El dolor del sentido del tacto es el máximo en el orden fisiológico, y puede recibir muchos grados. El dolor espiritual, absolutamente considerado, es mayor que el corporal [17], pues afecta y daña directamente al alma; en cambio, el dolor exterior afecta y daña al cuerpo; y «es peor lo que daña a una cosa superior que lo que daña a una inferior» [18]; sin embargo, solemos sentir más vivamente el dolor corporal, por la mayor alteración orgánica que causa; y así algunas veces nos domina sin dejarnos descanso.

El dolor espiritual del alma o tristeza es tanto mayor cuanto el mal que contrista o el bien perdido es mayor y cuanto el entendimiento del doliente conoce mejor el mal que le afecta y más repugna éste a su voluntad; causa por la cual es mayor la tristeza espiritual por la pérdida del bien sobrenatural que por la pérdida del bien natural. La suma tristeza, por tanto, será la pérdida del sumo bien sobrenatural, que es la bienaventuranza, pérdida irremediable causada por culpa propia. Tal es la tristeza de los condenados.

CUESTION 39

(In quatuor articulos divisa)

De bonitate et malitia tristitiae seu doloris

De la bondad y malicia de la tristeza o dolor

Deinde considerandum est de bonitate et malitia doloris vel tristitiae (cf. q.35 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum omnis tristitia sit malum.

Secundo: utrum possit esse bonum honestum.

Tertio: utrum possit esse bonum utile.

Quarto: utrum dolor corporis sit summum malum.

Corresponde tratar ahora de la bondad y malicia de la tristeza o dolor, y acerca de esto se han de averiguar cuatro cosas.

Primera: si toda tristeza es mala.

Segunda: si puede ser un bien honesto.

Tercera: si puede ser un bien útil.

Cuarta: si el dolor del cuerpo es el sumo mal.

[15] 1-2 q.39 a.4 c.
[16] Cf. *De malo* q.1 a.5.
[17] 1-2 q.35 a.7.
[18] 1-2 q.39 a.4 ad 2.

ARTICULO 1

Utrum omnis tristitia sit mala [a]

Si toda tristeza es mala

Dificultades. Parece que toda tristeza es mala.

1. Dice San Gregorio Niseno: "Toda tristeza es un mal por su misma naturaleza". Pero lo que es naturalmente malo lo es siempre y en cualquier parte. Luego toda tristeza es mala.

2. Aquello que todos rehuyen, aun los virtuosos, es malo. Pero todos, incluso los virtuosos, rehuyen la tristeza, pues, como dice el Filósofo, "aunque el prudente no busque deleitarse, desea, sin embargo, no entristecerse". Luego la tristeza es un mal.

3. Así como el mal temporal es el objeto y causa del dolor corporal, así el mal espiritual es el objeto y causa de la tristeza espiritual. Pero todo dolor corporal es un mal del cuerpo. Luego toda tristeza espiritual es un mal del alma.

Por otra parte, la tristeza del mal contraría a la delectación del mal. Pero la delectación del mal es mala; por lo que, en reprobación de algunos, se dice en la Escritura que "se alegran cuando hacen el mal". Luego la tristeza del mal es buena.

Respuesta. Una cosa se dice buena o mala de dos maneras. Una, absolutamente y en sí misma; y en este sentido toda tristeza es un mal, pues la inquietud del apetito del hombre por el mal presente tiene carácter de mal, puesto que impide su reposo en el bien.

La segunda hipotéticamente, supuesta otra cosa anterior, cual se dice ser un bien la vergüenza, supuesta una acción torpe cometida, como dice el Filósofo. Así, pues, supuesto algo contristable o doloroso, es propio de la bondad entristecerse o dolerse del mal presente; pues lo contrario supondría o no sentirlo o no estimarlo incompatible, y tanto lo uno como lo otro es notoriamente malo. Por lo tanto, pertenece a la bondad el que, supuesta la presencia del mal, se siga la tristeza o el dolor. Y esto expresa San Agustín cuando dice: "Es todavía un bien el que duela el bien perdido, porque, si no hubiese quedado algún bien en la naturaleza, de ningún bien perdido habría dolor en la pena". Pero, como las locuciones morales se refieren a lo singular, cuyas son las operaciones, lo que es hipotéticamente bueno debe juzgarse tal, así como lo que es hipotéticamente voluntario se considera que lo es, como dice el Filósofo y anteriormente se dejó expuesto.

Soluciones. 1. San Gregorio Niseno habla de la tristeza en cuanto al mal que contrista, no por parte del que experimenta el mal y le rechaza. Y aun bajo este concepto eluden todos la tristeza, en cuanto huyen del mal, aunque no rehuyan el sentimiento ni la repulsión del mal. Lo propio debe decirse también del dolor corporal, pues el sentimiento y la repulsa del mal corporal son una prueba de la bondad de la naturaleza.

2-3. Y por lo expuesto quedan resueltas la segunda y la tercera dificultad.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis tristitia sit mala.

1. Dicit enim Gregorius Nyssenus [1]: "Omnis tristitia malum est, sui ipsius natura." Sed quod naturaliter est malum, semper et ubique est malum. Ergo omnis tristitia est mala.

2. Praeterea, illud quod omnes fugiunt, etiam virtuosi, est malum. Sed tristitiam omnes fugiunt, etiam virtuosi: quia, ut dicitur in VII "Ethic." [2], etsi prudens non intendat delectari, tamen intendit non tristari". Ergo tristitia est malum.

3. Praeterea, sicut malum corporale est obiectum et causa doloris corporalis, ita malum spirituale est obiectum et causa tristitiae spiritualis. Sed omnis dolor corporalis est malum corporis. Ergo omnis tristitia spiritualis est malum animae.

Sed contra, tristitia de malo contrariatur delectationi de malo. Sed delectatio de malo est mala: unde in detestationem quorundam dicitur Prov. 2,14, quod "laetantur cum malefecerint". Ergo tristitia de malo est bona.

Respondeo dicendum quod, aliquid esse bonum vel malum, potest dici dupliciter. Uno modo, simpliciter et secundum se. Et sic omnis tristitia est quoddam malum: hoc enim ipsum quod est appetitum hominis anxiari de malo praesenti, rationem mali habet; impeditur enim per hoc quies appetitus in bono.

Allo modo dicitur aliquid bonum vel malum, ex suppositione alterius: sicut verecundia dicitur esse bonum, ex suppositione alicuius turpis commissi, ut dicitur in IV "Ethic." [3]. Sic igitur, supposito aliquo contristabili vel doloroso, ad bonitatem pertinet quod aliquis de malo praesenti tristetur vel doleat. Quod enim non tristaretur vel non doleret, non posset esse nisi quia vel non sentiret, vel quia non reputaret sibi repugnans: et utrumque istorum est malum manifeste. Et ideo ad bonitatem pertinet ut, supposita praesentia mali, sequatur tristitia vel dolor. Et hoc et quod Augustinus dicit, VIII "Super Gen. ad litt." [4]: "Adhuc est bonum quod dolet amissum bonum: nam nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullus boni amissi dolor esset in poena."—Sed quia sermones morales sunt in singularibus, quorum sunt operationes, illud quod est ex suppositione bonum, debet bonum iudicari: sicut quod est ex suppositione voluntarium, iudicatur voluntarium, ut dicitur in III "Ethic." [5], et supra habitum est (q.6 a.6).

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius Nyssenus loquitur de tristitia ex parte mali tristantis: non autem ex parte sentientis et repudiantis malum.—Et ex hac etiam parte omnes fugiunt tristitiam, inquantum fugiunt malum: sed sensum et refutationem mali non fugiunt.—Et sic etiam dicendum est de dolore corporali: nam sensus et recusatio mali corporalis attestatur naturae bonae.

Unde patet responsio ad secundum et tertium.

[a] *Sent.* 3 d.15 q.2 a.2 q.ª1 ad 3; 4 d.49 q.3 a.4 q.ª2.
[1] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.19: MG 40,688.
[2] C.11 n.4 (BK 1152b15); S.TH., lect.11.
[3] C.9 n.7 (BK 1128b30); S.TH., lect.17
[4] C.14: ML 34,385.
[5] C.1 n.6 (BK 1110a18).

ARTICULO 2

Utrum tristitia possit esse bonum honestum *

Si la tristeza puede ser un bien honesto

Dificultades. Parece que la tristeza no tiene razón de bien honesto.

1. Lo que conduce a los infiernos es contrario a lo honesto. Pero, como dice San Agustín, "Jacob parece tuvo temor de que la demasiada tristeza le perturbase de tal modo que no fuese al descanso de los bienaventurados, sino al infierno de los pecadores". Luego la tristeza no tiene razón de bien honesto.

2. El bien honesto es laudable y meritorio. Pero la tristeza disminuye la razón de alabanza y mérito: pues dice el Apóstol: "Cada uno haga según se ha propuesto en su corazón, no con tristeza ni por necesidad". Luego la tristeza no es un bien honesto.

3. Como dice San Agustín, "la tristeza proviene de las cosas que acontecen contra nuestra voluntad". Mas no querer las que acontecen actualmente, es tener voluntad contraria a la ordenación divina, a cuya providencia está sometido todo cuanto sucede. Luego, como la conformidad de la voluntad humana con la divina pertenece a la rectitud de la voluntad, según quedó dicho, parece que la tristeza es contraria a la rectitud de la voluntad, y, por lo tanto, no tiene razón de bien honesto.

Por otra parte, todo lo que merece el premio de la vida eterna tiene razón de bien honesto. Y tales es la tristeza, según se lee en el Evangelio: "Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados". Luego la tristeza es un bien honesto.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tristitia non habeat rationem boni honesti.

1. Quod enim ad inferos deducit, contrariatur honesto. Sed sicut dicit Augustinus, XII "Super Gen. ad litt." [6], "Iacob hoc timuisse videtur, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum". Ergo tristitia non habet rationem boni honesti.

2. Praeterea, bonum honestum habet rationem laudabilis et meritorii. Sed tristitia diminuit rationem laudis et meriti: dicit enim Apostolus, II ad Cor. 9,7: "Unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate." Ergo tristitia non est bonum honestum.

3. Praeterea, sicut Augustinus dicit, XIV "De civ. Dei" [7], "tristitia est de his quae, nobis nolentibus, accidunt". Sed non velle ea quae praesentialiter fiunt, est habere voluntatem repugnantem ordinationi divinae, cuius providentiae subiacent omnia quae aguntur. Ergo, cum conformitas humanae voluntatis ad divinam pertineat ad rectitudinem voluntatis, ut supra (q.19 a.9) dictum est; videtur quod tristitia contrarietur rectitudini voluntatis. Et sic non habet rationem honesti.

Sed contra, omne quod meretur praemium vitae aeternae, habet rationem honesti. Sed tristitia est huiusmodi, ut patet per id quod dicitur Mt. 5,5: "Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur." Ergo tristitia est bonum honestum.

Respondeo dicendum quod, secundum illam rationem qua tristitia est bonum, potest esse bonum honestum. Dictum est enim (a.1) quod tristitia est bonum secundum cognitionem et recusationem mali. Quae quidem duo in dolore corporali, attestantur bonitati naturae, ex qua provenit quod sensus sentit, et natura refugit laesivum, quod causat dolorem. In interiori vero tristitia, cognitio mali quandoque quidem est per rectum iudicium rationis; et recusatio mali est per voluntatem bene dispositam detestantem malum. Omne autem bonum honestum ex his duobus procedit, scilicet ex rectitudine rationis et voluntatis. Unde manifestum est quod tristitia potest habere rationem boni honesti.

Ad primum ergo dicendum quod omnes passiones animae regulari debent secundum regulam rationis, quae est radix boni honesti. Quam transcendit immoderata tristitia, de qua loquitur Augustinus. Et ideo recedit a ratione boni honesti.

Ad secundum dicendum quod, sicut tristitia de malo procedit ex voluntate et ratione recta, quae detestatur malum; ita tristitia de bono procedit ex ratione et voluntate perversa, quae detestatur bonum. Et ideo talis tristitia impedit laudem vel meritum boni honesti: sicut cum quis facit cum tristitia eleemosynam.

Ad tertium dicendum quod aliqua praesentialiter eveniunt, quae non fiunt Deo volente, sed Deo permittente, sicut peccata. Unde voluntas repugnans peccato existenti vel in se vel in alio non discordat a voluntate Dei.—Mala vero poenalia praesentialiter contingunt, etiam Deo volente. Non tamen exigitur ad rectitudinem voluntatis, quod ea secundum se homo velit: sed solum quod non contranitatur ordini divinae iustitiae, ut supra dictum est (q.19 a.10).

Respuesta. Por lo mismo que la tristeza es un bien, puede ser un bien honesto. Hemos dicho que la tristeza es un bien en cuanto que se conoce y se rechaza el mal, lo que prueba en el dolor corporal la bondad de la naturaleza, de la cual proviene que el sentido sienta y la naturaleza repela el objeto que produce dolor. Respecto a la tristeza interior, el conocimiento del mal resulta algunas veces del recto juicio de la razón, y su repulsión, de la voluntad bien dispuesta, que detesta el mal. Mas todo bien honesto tiene origen en este doble principio, a saber, la rectitud de la razón y de la voluntad. Luego es evidente que la tristeza puede tener razón de bien honesto.

Soluciones. 1. Todas las pasiones del alma deben ser reguladas por la razón, raíz del bien honesto, cuya regla la traspasa la tristeza inmoderada, de la que habla San Agustín; la cual, por tanto, se aleja de la razón de bien honesto.

2. Así como la tristeza por el mal procede de la voluntad y de la razón recta, que lo detestan, así también la tristeza por el bien proviene de la razón y de la voluntad perversa, que detestan el bien; y, por tanto, a esa tristeza no se la alaba ni merece como bien honesto; por ejemplo, cuando alguno da limosna con tristeza.

3. Algunas cosas que suceden actualmente, como el pecado, no son queridas por Dios, sino permitidas. Por consiguiente, la voluntad, rechazando el pecado existente en sí o en otro, no está en desacuerdo con la voluntad de Dios. En cambio, los males penales se dan actualmente como castigos, queriéndolos incluso Dios; si bien para la rectitud de la voluntad no es requisito necesario que el hombre los quiera en sí mismos, sino únicamente que no contraríe el orden de la justicia divina, conforme se ha dicho anteriormente.

---

* Infra q.59 a.3; 3 q.15 a.6 ad 2.3; q.46 a.6 ad 2.

[6] C.33: ML 34,482.

[7] C.15: ML 41,424.

ARTICULO 3

Utrum tristitia possit esse bonum utile [a]

Si la tristeza puede ser un bien útil

Dificultades. Parece que la tristeza no puede ser un bien útil.

1. Pues se dice en la Escritura: "A muchos mató la tristeza, y no hay utilidad en ella".

2. La elección se hace de aquello que es útil para algún fin. Pero la tristeza no es elegible, pues "una cosa se debe elegir preferentemente sin tristeza que con ella", como dice el Filósofo. Luego la tristeza no es un bien útil.

3. "Todo ser existe en razón de su operación", como dice el Filósofo. Mas "la tristeza impide la operación", dice también el Estagirita. Luego la tristeza no tiene razón de bien útil.

Por otra parte, el sabio no busca sino lo útil. Pero, según se lee en la Escritura, "el corazón de los sabios está donde hay tristeza, y el corazón de los necios, donde hay alegría". Luego la tristeza es útil.

Respuesta. Del mal presente brotan dos movimientos apetitivos. El primero consiste en que el apetito es contrariado por el mal presente, y bajo este concepto la tristeza no tiene utilidad, puesto que lo presente no puede no serlo.

El segundo brota en el apetito para rehuir o repeler el mal que contrista; y en cuanto a éste es útil la tristeza si tal mal debe evitarse. Pues se debe huir de una cosa por dos motivos. Uno, por razón de la cosa misma, que es contraria al bien, cual el pecado; y así la tristeza del

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tristitia non possit esse bonum utile.

1. Dicitur enim Eccli. 30,25: "Multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa."

2. Praeterea, electio est de eo quod est utile ad finem aliquem. Sed tristitia non est eligibilis: quinimmo "idem sine tristitia, quam cum tristitia, est magis eligendum", ut dicitur in III "Topic." [8]. Ergo tristitia non est bonum utile.

3. Praeterea, "omnis res est propter suam operationem", ut dicitur in II "De caelo" [9]. Sed "tristitia impedit operationem", ut dicitur in X "Ethic." [10]. Ergo tristitia non habet rationem boni utilis.

Sed contra, sapiens non quaerit nisi utilia. Sed sicut dicitur Eccle. 7,5, "cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi laetitia". Ergo tristitia est utilis.

Respondeo dicendum quod ex malo praesenti insurgit duplex appetitivus motus. Unus quidem est quod appetitus contrariatur malo praesenti. Et ex ista parte tristitia no habet utilitatem: quia id quod est praesens, non potest non esse praesens.

Secundus motus consurgit in appetitu ad fugiendum vel repellendum malum contristans. Et quantum ad hoc, tristitia habet utilitatem, si sit de aliquo quod est fugiendum. Est enim aliquid fugiendum dupliciter. Uno modo, propter seipsum, ex contrarietate quam habet ad bonum;

[a] 3 q.46 a.6 ad 2.
[8] C.2 n.16 (Bk 117b30).
[9] C.3 n.1 (Bk 286a8); S.Th., lect.4.
[10] C.5 n.5 (Bk 1175b17); S.Th., lect.7.

sicut peccatum. Et ideo tristitia de peccato utilis est ad hoc, quod homo fugiat peccatum: sicut Apostolus dicit, II ad Cor. 7,9: "Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam." — Alio modo est aliquid fugiendum, non quia sit secundum se malum, sed quia est occasio mali; dum vel homo nimis inhaeret ei per amorem, vel etiam ex hoc praecipitatur in aliquod malum, sicut patet in bonis temporalibus. Et secundum hoc, tristitia de bonis temporalibus potest esse utilis: sicut dicitur Eccle. 7,3: "Melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivii: in illa enim finis cunctorum admonetur hominum".

Ideo autem tristitia in omni fugiendo est utilis, quia geminatur fugiendi causa. Nam ipsum malum secundum se fugiendum est: ipsam autem tristitiam secundum se omnes fugiunt, sicut etiam bonum omnes appetunt, et delectationem de bono. Sicut ergo delectatio de bono facit ut bonum avidius quaeratur, ita tristitia de malo facit ut malum vehementius fugiatur.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa intelligitur de immoderata tristitia, quae animum absorbet. Huiusmodi enim tristitia immobilitat animum, et impedit fugam mali, ut supra dictum est (q.37 a.2).

Ad secundum dicendum quod, sicut quodlibet eligibile fit minus eligibile propter tristitiam, ita quodlibet fugiendum redditur magis fugiendum propter tristitiam. Et quantum ad hoc, tristitia est utilis.

Ad tertium dicendum quod tristitia de operatione aliqua, impedit operationem: sed tristitia de cessatione operationis, facit avidius operari.

pecado es útil para que el hombre le evite, conforme dice el Apóstol: "Me alegro, no porque os entristecisteis, sino porque os entristecisteis para penitencia".—Se debe huir de una cosa, en segundo lugar, no porque sea mala en sí misma ,sino por ser ocasión del mal, ya porque el hombre se adhiere a ella con excesivo amor, o bien porque a causa de ella se lanza hacia algo malo, como se ve en los bienes temporales. Y en este sentido la tristeza de los bienes temporales puede ser útil, como dice la Escritura: "Mejor es ir a casa en luto que a casa en fiesta; en aquélla se recuerda el fin de todos los hombres".

Por eso la tristeza respecto de todo mal digno de evitarse es útil, pues tiene una doble causa de huída, puesto que el mal debe huirse por sí mismo, y de la tristeza todos huyen, como todos apetecen el bien y la delectación en el bien. Por tanto, así como la delectación en el bien hace que se le busque con avidez, así la tristeza del mal que se huya de éste con más vehemencia.

Soluciones. 1. Ese texto se refiere a la tristeza inmoderada, que absorbe el ánimo, porque ésta paraliza el ánimo e impide que huya del mal, como anteriormente se ha dicho.

2. Así como todo lo elegible se hace menos elegible por causa de la tristeza, igualmente todo lo que debe huirse se torna más repulsivo a causa de ella; y por esto último la tristeza es útil.

3. La tristeza por una operación la impide, pero la tristeza por cesación de la operación mueve a obrar con más avidez.

ARTICULO 4

Utrum dolor corporis sit summum malum

Si el dolor del cuerpo es el sumo mal

Dificultades. Parece que la tristeza es el sumo mal.

1. A lo "óptimo se opone lo pésimo", como dice el Filósofo. Pero una delectación es lo óptimo, a saber, la que corresponde a la felicidad. Luego alguna tristeza es el sumo mal.

2. La bienaventuranza es el sumo bien del hombre, porque es su fin último. Pero la bienaventuranza consiste en que el hombre "tenga cuanto quiera y nada malo quiera", como anteriormente se ha dicho. Luego el sumo bien del hombre es el cumplimiento de su misma voluntad. Pero la tristeza consiste en que acontece algo contra la voluntad, como consta por San Agustín. Luego la tristeza es el sumo mal del hombre.

3. San Agustín argumenta de esta manera: "De dos partes estamos compuestos: de alma y cuerpo, de las cuales la más vil es el cuerpo. Y el sumo bien es lo mejor de la porción excelente, y el sumo mal lo peor de la porción inferior; y es lo mejor en el ánimo la sabiduría, y lo pésimo en el cuerpo el dolor. Por tanto, el sumo bien del hombre es la sabiduría, y el sumo mal los padecimientos corporales".

Por otra parte, la culpa es mayor mal que la pena, como en la Primera Parte se ha visto. Pero la tristeza o dolor pertenece a la pena del pecado, como el gozar de las cosas mudables es el mal de la culpa. Pues dice San Agustín: "¿Qué es

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tristitia sit summum malum.

1. "Optimo" enim "opponitur pessimum", ut dicitur in VIII "Ethic." [11]. Sed quaedam delectatio est optimum, quae scilicet pertinet ad felicitatem. Ergo aliqua tristitia est summum malum.

2. Praeterea, beatitudo est summum bonum hominis: quia est ultimus hominis finis. Sed beatitudo consistit in hoc quod homo "habeat quidquid velit, et nihil mali velit", ut supra [12] dictum est. Ergo summum bonum hominis est impletio voluntatis ipsius. Sed tristitia consistit in hoc quod accidit aliquid contra voluntatem, ut patet per Augustinum, XIV "De civ. Dei" [13]. Ergo tristitia est summum malum hominis.

3. Praeterea, Augustinus sic argumentatur in "Solliloq." [14]: "Ex duabus partibus compositi sumus, ex anima scilicet et corpore, quarum pars deterior corpus est. Summum autem bonum est melioris partis optimum: summum autem malum, pessimum deterioris. Est autem optimum in animo sapientia: in corpore pessimum dolor. Summum igitur bonum hominis est sapere: summum malum dolere."

Sed contra, culpa est magis malum quam poena, ut in Primo (q.48 a.6) habitum est. Sed tristitia seu dolor pertinet ad poenam peccati; sicut frui rebus mutabilibus est malum culpae. Dicit enim Augustinus, in libro "De vera religione" [15]: "Quis est

[11] C.10 n.2 (BK 1160b9); S.TH., lect.10.
[12] Q.3 a.4 arg.5; q.5 a.8 arg.3.
[13] C.6.15: ML 41,409.424.
[14] C.12: ML 32,881.
[15] C.12: ML 34,132.

dolor qui dicitur animi, nisi carere mutabilibus rebus quibus fruebatur, aut frui se posse speraverat? Et hoc est totum quod dicitur malum, idest peccatum, et poena peccati." Ergo tristitia seu dolor non est summum malum hominis.

Respondeo dicendum quod impossibile est aliquam tristitiam seu dolorem esse summum hominis malum. Omnis enim tristitia seu dolor aut est de hoc quod est vere malum: aut est de aliquo apparenti malo, quod est vere bonum. Dolor autem seu tristitia quae est de vere malo, non potest esse summum malum: est enim aliquid eo pejus, scilicet vel non iudicare esse malum illud quod vere est malum, vel etiam non refutare illud. Tristitia autem vel dolor qui est de apparenti malo, quod est vere bonum, non potest esse summum malum, quia pejus esset omnino alienari a vero bono. Unde impossibile est quod aliqua tristitia vel dolor sit summum hominis malum.

Ad primum ergo dicendum quod duo bona sunt communia et delectationi et tristitiae: scilicet iudicium verum de bono et malo; et ordo debitus voluntatis approbantis bonum et recusantis malum. Et sic patet quod in dolore vel tristitia est aliquod bonum, per cuius privationem potest fieri deterius. Sed non in omni delectatione est aliquod malum, per cuius remotionem possit fieri melius. Unde delectatio aliqua potest esse summum hominis bonum, eo modo quo supra dictum est (q.34 a.3); tristitia autem non potest esse summum hominis malum.

Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod est voluntatem repugnare malo, est quoddam bonum. Et propter hoc, tristitia vel dolor non potest esse summum malum: quia habet aliquam permixtionem boni.

Ad tertium dicendum quod pejus est quod nocet meliori, quam quod nocet peiori. Malum

el dolor del alma sino carecer de las cosas mudables de que se disfrutaba o se esperaba disfrutar? Y a esto se reduce igualmente lo que llamamos mal: pecado y pena del pecado". Luego la tristeza o dolor no es el sumo mal del hombre.

Respuesta. Es imposible que ninguna tristeza o dolor sea el sumo mal del hombre; porque toda tristeza o dolor recae, o sobre lo que es verdadero mal, o sobre algún mal aparente, que es verdadero bien. Ahora bien, el dolor o tristeza acerca de un mal verdadero no puede ser el sumo mal, pues hay algo peor que esto, como es el no juzgar malo aquello que verdaderamente lo es, o también el no rechazarlo; al paso que la tristeza o dolor sobre un mal aparente, que es un bien verdadero, no puede ser el sumo mal, porque sería peor todavía separarse por completo del verdadero bien. Luego es imposible que alguna tristeza o dolor sea el sumo mal del hombre.

Soluciones. 1. Dos son los bienes comunes a la delectación y a la tristeza, a saber: el juicio verdadero del bien y del mal y el debido orden de la voluntad, que aprueba el bien y rehusa el mal. Y así es claro que en el dolor o tristeza hay algún bien, de cuya privación pueda resultar un mal peor; aunque no en toda delectación haya un mal, de cuyo alejamiento resulte un bien mejor. Luego alguna delectación puede ser el sumo bien del hombre del modo que anteriormente se ha dicho; mas la tristeza no puede ser el sumo mal del hombre.

2. La repugnancia misma de la voluntad al mal es un bien, por cuya razón la tristeza o dolor no puede ser el sumo mal, ya que tiene alguna mezcla de bien.

3. Peor es lo que daña a una cosa mejor que lo que daña a otra no tan buena. Y se dice malo "por-

que daña", como escribe San Agustín. De ahí que sea mayor el mal del alma que el del cuerpo, y que no sea eficaz el razonamiento aducido por San Agustín, no como sentir suyo, sino de otro.

autem dicitur "quia nocet", ut dicit Augustinus in "Enchirid." [16]. Unde maius malum est quod est malum animae, quam quod est malum corporis. Unde non est efficax ratio, quam Augustinus inducit non ex sensu suo, sed ex sensu alterius [17].

[16] C.12: ML 40,237; cf. *De morib. Eccl. Cath.* l.2 c.3: ML 32,1346.
[17] Scilicet CORNELII CELSI (cf. AUGUST., l.c., nt.14).

INTRODUCCION A LA CUESTION 40

DE LA ESPERANZA Y LA DESESPERACION

En esta cuestión inicia Santo Tomás la consideración de las pasiones del apetito irascible en especial, y en primer lugar el estudio de la primera combinación de pasiones que se establece en este apetito, examinando: *a)* la esperanza en sí misma (a.1-3); *b)* la desesperación (a.4); *c)* las causas propias de la esperanza y la desesperación (a.5-6), y *d)* los efectos propios de ambas pasiones (a.7-8).

Probablemente *spes* viene del antiguo *specere*, aumentativo del verbo *spicere;* esto es, mirar reiteradamente, pues los que esperan suelen mirar atentamente a la persona de la cual esperan recibir algo o al lugar de donde les puede venir el socorro.

1. La esperanza se contrapone al temor, porque así como éste es expectación de un mal futuro, la esperanza lo es de un bien futuro; se contrapone también a la desesperación, que es «tristeza sin ninguna expectación de cosas mejores» [1]; a la alegría, por último, que es de un bien presente; y, en cambio, se asemeja al deseo y a la libido, conforme dicen San Ambrosio y San Agustín [2], que en esto siguen a Virgilio y Cicerón, que llama a la esperanza en ocasiones *cupiditas* y *libido* [3], pues importan una firme y vehemente apetición de lo que aun no se tiene, al igual que la esperanza.

La esperanza y la desesperación son respecto del deseo como lo propio respecto de lo común o como la especie respecto del género, tanto objetiva como subjetivamente, en cuanto suponen el deseo y le añaden algo [4]. Objetivamente, por cuanto el deseo es de cualquier bien [5], mientras que la esperanza es propiamente del bien arduo o difícil; y también porque el deseo es del bien en absoluto, mientras que la esperanza es del bien en cuanto posible de conseguir [6]. Subjetivamente, porque el deseo implica un simple movimiento del apetito hacia la consecución de un bien futuro, mientras la esperanza implica su *erección;* y, además, porque el simple deseo puede estar condicionado e indeterminado, mientras que la esperanza propiamente dicha es siempre absoluta y firme, determinada y cierta, condiciones que responden a las de su objeto; pues por lo mismo que el objeto de la esperanza es arduo o *alto*, se requiere por parte del sujeto la *erección* del ánimo para conseguirlo; y porque se estima posible de alcanzar, la esperanza se dirige a él con un movimiento determinado y cierto, sin titubeo ni duda [7].

[1] CICERÓN, *Tuscull. quaest.* l.4 c.8 y 37.
[2] *De civ. Dei* l.14 c.7 n.2.
[3] CICERÓN, *Tuscull. quaest.* l.4 c.7 y 9.
[4] *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.5 q.ª2; 1-2 q.40 a.4 ad 3.
[5] Cf. 1-2 q.67 a.4 ad 3.
[6] *De spe* a.1 c.
[7] Cf. 1-2 q.2 a.1; *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.3 ad 1; q.2 a.2; q.1 a.1.

2. Siendo su objeto propio el bien arduo o difícil sensitivo, la pasión de la esperanza es acto de la potencia apetitiva irascible. Por ello difiere de los otros movimientos del apetito respecto del mal, como el odio y la aversión, la tristeza y el temor, la audacia y la ira; y también de los movimientos del apetito que se refieren al bien en absoluto, como el amor, el deseo y la delectación; y conviene con la desesperación. Pero, por cuanto la desesperación renuncia a la adquisición del bien difícil por parecerle imposible de alcanzar, y la esperanza es un impulso de tendencia hacia él, estimando posible y cierta su consecución, difieren específicamente «como lo posible de lo imposible» [8]. La razón de posible e imposible, como diferencias de lo arduo y difícil, subdistingue últimamente y determina específicamente el objeto del apetito irascible.

Así, pues, podemos definir la esperanza como pasión del apetito irascible que sigue al bien sensible futuro, arduo y posible de conseguir [9].

La aprehensión que precede a este movimiento del apetito presentándole su objeto propio como posible, es la que imprime a la esperanza el *orden* en su movimiento y la *certeza* de su propósito, *complementándola* y *determinándola* en su razón formal de esperanza [10], como primera pasión del apetito irascible. «Toda pasión—escribe Santo Tomás—de cuya razón es el movimiento al bien con la circunstancia de dificultad, está en el irascible; y del mismo apetito son todas aquellas (pasiones) que implican el bien o mal con determinación de una *cuantidad*... Ahora bien, la esperanza implica un movimiento del apetito a un bien *conmensurado* al apetente; pues no es de un bien tan grande al cual de ningún modo pueda llegar, ni tampoco de uno tan pequeño que por nada se tenga, sino de aquel que es posible tener y, sin embargo, es difícil de alcanzar, por lo cual se dice arduo. De donde aparece que la esperanza, en cuanto pasión, está en el irascible» [11].

3. De lo anteriormente expuesto se deduce la división de la esperanza en *sensitiva*, que es pasión del apetito irascible, y *espiritual*, que es acto de la voluntad o del apetito sensitivo en cuanto está bajo la voluntad. Esta esperanza espiritual puede ser o meramente moral—la *fiducia* o *fidentia*—, que se reduce a la magnanimidad y se encuentra como en sujeto en el apetito irascible en cuanto está bajo la razón y la voluntad; o es *estrictamente teológica*, es decir, tiene a Dios mismo por objeto y está como en sujeto en la misma voluntad en cuanto tal [12].

Estas distinciones se fundan en el propio objeto de la esperanza, según prueba Santo Tomás. «Respecto del bien arduo y proporcionado a la naturaleza *sensitiva*, la inclinación del apetito sensitivo causa la esperanza que es *pasión;* en cambio, respecto del bien arduo proporcionado a la naturaleza *intelectiva*, la inclinación de ésta produce la esperanza que es acto de la voluntad. Pero, puesto que hay un bien arduo que excede la facultad de la naturaleza, al cual el hombre puede llegar por la gracia, a saber, el mismo Dios en cuanto es nuestra bienaventuranza, conviene que por un don gratuito añadido a la naturaleza se produzca la inclinación hacia aquel bien arduo superior: ese don es el hábito de la esperanza; y puesto que tiene como objeto al mismo Dios, conviene que sea virtud *teológica*» [13].

[8] 1-2 q.40 a.1 ad 3.
[9] Ibid., a.2 c.
[10] *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.2 c.
[11] Ibid., q.1 a.2 c.
[12] 2-2 q.17 a.5 ad 4; q.125 a.6.
[13] *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.2 c; cf. ad 4.

4. La *desesperación*, como su mismo nombre indica, es la pasión opuesta a la esperanza. La esperanza contraría al temor y a la desesperación, pero de diverso modo. Al temor le contraría tanto por razón del objeto terminativo—la esperanza es del bien y el temor del mal—cuanto por razón del movimiento—de tendencia en la esperanza, de retraimiento en el temor—. La esperanza y la desesperación sólo se contrarían por razón del movimiento y no de su término, pues tanto una como otra se ordenan al bien: la esperanza, a modo de impulso; la desesperación, a modo de repulsa. *Materialmente*, por tanto, y *extensivamente* es mayor la oposición entre la esperanza y el temor que entre la esperanza y la desesperación; pero *formal e intensivamente* es mucho mayor la oposición entre éstas. «La desesperación—dice Santo Tomás—no importa la sola privación de esperanza, sino una repulsa positiva de la cosa deseada, por estimarla imposible de alcanzar» [14]. Esta dificultad insuperable puede provenir de un mal que impida la consecución del bien de la esperanza, o de la propia debilidad, o, por último y principalmente, de la misma alteza y eminencia del bien que se persigue.

De todo lo dicho se desprende que la desesperación es un movimiento del apetito irascible que se aparta del bien futuro y arduo estimado como imposible de conseguir.

5. Santo Tomás se pregunta en el artículo quinto si la *experiencia es causa de la esperanza*. La experiencia constituye como un hábito de la mente y una habilidad en el cuerpo, que como tal aumenta y perfecciona la potencia a que pertenece y la confiere el poder obrar pronta, fácil, deleitable y uniformemente. La experiencia, por eso, confiere al que espera un mejor dominio de los medios por los que se puede conseguir la cosa esperada, como también una mayor fuerza y facilidad para utilizarlos. Pues, como muy bien dice Santo Tomás, «para las cosas singulares la experiencia parece ser una *fortaleza*, pues en todo negocio obra audazmente y sin temor el que es experto» [15]. Por eso se constituye como causa dispositiva interior de la esperanza.

La abundancia de recursos aumenta exteriormente la potencia del sujeto en orden a superar los obstáculos que se interponen a la consecución del bien, y, por lo mismo, fomenta la esperanza. La inexperiencia puede también causar la esperanza, en cuanto impide la justa apreciación de las dificultades reales, ya sea aminorando la alteza del objeto, ya supervalorando el poder con que se pretende conseguirlo. Causa por la que los jóvenes y los necios suelen ambicionar las dignidades y oficios más difíciles, no atendiendo más que a las apariencias exteriores [16]. La constitución fisiológica de la juventud, naturalmente vigorosa y dinámica, en estado de crecimiento, le hace poner sus miras en lo futuro y grande, y por esto los jóvenes suelen ser animosos y buenos para la esperanza. El estado de embriaguez presta un aparente vigor corporal y enciende la euforia y el optimismo en el corazón, haciendo olvidar los peligros y dificultades y creando un estado propenso a la esperanza.

Estas causas, sin embargo, son muy débiles e ineficaces para fundamentar la verdadera esperanza, pues no acrecientan la potencia verdadera del sujeto. Por eso los jóvenes, los ebrios y necios son prontos para esperar y agredir; pero su esperanza rápidamente se disipa ante las dificultades que surgen, no estando muy dispuestos para resistir. Por el

[14] 1-2 q.40 a.4 ad 3.
[15] *In Ethic.* 3 lect.16 n.567.
[16] Cf. *In Ethic.* 3 lect.17 n.567-581.

contrario, la edad viril es muy apta para la verdadera esperanza y fuerte en la lucha [17].

6. Efecto interior de la esperanza humana es el amor, tanto de la cosa esperada como de la persona que nos ayuda a conseguirla. La esperanza aumenta el amor, en cuanto que aumenta la intensidad del deseo, que por razón de la dificultad y trabajo experimentado hace estimar más la cosa esperada; pues «lo difícil o arduo añade cierta razón especial de bondad, a saber, una *preciosidad,* por lo mismo que no se obtiene con facilidad; por eso se dice de todo lo *raro* que es *caro*» [18].

El efecto exterior de la esperanza está en aumentar y ayudar la propia operación del que espera en cuanto que espera, tanto respecto de la especificación o por parte del objeto como respecto del ejercicio o por parte del sujeto. Lo primero, porque, siendo el objeto de la esperanza lo arduo y al mismo tiempo posible de conseguir, su misma dificultad provoca la erección e intensidad y la atención del que espera; al mismo tiempo que su posibilidad aviva el impulso a fin de que se alcance efectivamente la cosa esperada. Lo segundo, porque la esperanza causa y aumenta tanto el amor que agudiza la operación del amante como su delectación, motivada por una como anticipación e incoación de su posesión [19]; y ya sabemos que la delectación aumenta y perfecciona la operación [20]. Por eso los que esperan suelen tener una vida interior y exterior muy intensas, como anhelando con todo el corazón y todas sus fuerzas el bien esperado.

La desesperación humana causa los efectos contrarios. En lugar del amor causa el odio; pues por lo mismo que la cosa esperada se estima imposible de alcanzar, parece que se desvalora en su condición de buena, y, además, los impedimentos para conseguirla la transforman de hecho, haciéndola abominable. La desesperación provoca también decaimiento del ánimo y la huída o renuncia del bien esperado. Sin embargo, por razón de este mismo odio puede el desesperado impugnar el bien con objeto de impedir que otros le consigan; pues la desesperación suele provocar la envidia, lo que la hace muy peligrosa, principalmente en la lucha o en la guerra, en la que los desesperados se juegan el todo por el todo.

[17] 1-2 q.40 a.6 ad 1 et 2.
[18] *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.2 ad 1.
[19] Cf. 1-2 q.32 a.3.
[20] Cf. 1-2 q.33 a.4.

CUESTION 40

(In octo articulos divisa)

De passionibus irascibilis. Et primo, de spe et desperatione

De las pasiones del irascible. Y en primer lugar de la esperanza y la desesperación

Siguiendo el orden establecido, viene ahora el estudio de las pasiones del irascible; y en primer lugar, de la esperanza y la desesperación; después, del temor y la audacia, y, por último, de la ira. Acerca de la esperanza y la desesperación se han de averiguar ocho cosas:

Consequenter considerandum est de passionibus irascibilis (cf. q.26 introd.); et primo, de spe et desperatione; secundo, de timore et audacia (q.41); tertio, de ira (q.46).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum spes sit idem quod desiderium vel cupiditas.

Secundo: utrum spes sit in vi apprehensiva, vel in vi appetitiva.

Tertio: utrum spes sit in brutis animalibus.

Quarto: utrum spei contrarietur desperatio.

Quinto: utrum causa spei sit experientia.

Sexto: utrum in iuvenibus et ebriosis spes abundet.

Septimo: de ordine spei ad amorem.

Octavo: utrum spes conferat ad operationem.

Primera: si la esperanza es lo mismo que el deseo o anhelo.

Segunda: si la esperanza reside en la potencia aprehensiva o en la apetitiva.

Tercera: si la esperanza se da en los animales.

Cuarta: si la desesperación es contraria a la esperanza.

Quinta: si la experiencia es causa de la esperanza.

Sexta: si rebosa la esperanza en los jóvenes y los ebrios.

Séptima: del orden de la esperanza al amor.

Octava: si la esperanza lleva a la operación.

ARTICULO 1

Utrum spes sit idem quod desiderium vel cupiditas [a]

Si la esperanza es lo mismo que el deseo o anhelo

Ad primum sic procedítur. Videtur quod spes sit idem quod desiderium sive cupiditas.

1. Spes enim ponitur una quatuor principalium passionum (q.25 a.4). Sed Augustinus, enumerans quatuor principales passiones, ponit cupiditatem loco spei, ut patet in XIV "De civ. Dei" [1]. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

2. Praeterea, passiones differunt secundum obiecta. Sed idem est obiectum spei, et cupiditatis sive desiderii, scilicet bonum futurum. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

3. Si dicatur quod spes addit supra desiderium possibilitatem adipiscendi bonum futurum, contra: Id quod per accidens se habet ad obiectum, non variat speciem passionis. Sed possibile se habet per accidens ad bonum futurum. Ergo spes non addit supra desiderium possibilitatem adipiscendi bonum futurum.

Dificultades. Parece que la esperanza es lo mismo que el deseo o anhelo.

1. La esperanza se considera como una de las cuatro principales pasiones. Pero San Agustín, al enumerarlas, pone el deseo en el lugar de la esperanza. Luego la esperanza es lo mismo que el anhelo o deseo.

2. Las pasiones se diferencian por sus objetos. Pero el objeto de la esperanza y del anhelo o deseo es el mismo, a saber, el bien futuro. Luego la esperanza es lo mismo que el anhelo o deseo.

3. Si se dice que la esperanza añade al deseo la posibilidad de conseguir el bien futuro, se replica: Lo que es accidental al objeto no varía la especie de la pasión. Pero el ser posible es accidental al bien futuro,

[a] Supra q.25 a.1; *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; q.2 a.3 q.ª2; *De verit.* q.4 a.1; *Compend. theol.* p.2 c.7.
[1] C.3: ML 41,406.

que es el objeto del anhelo o deseo y de la esperanza. Luego la esperanza no es pasión de especie diferente al deseo o ansia.

Por otra parte, las pasiones de potencias diversas difieren específicamente. Pero la esperanza está en el irascible, y el deseo y anhelo en el concupiscible. Luego la esperanza difiere específicamente del deseo o anhelo.

Respuesta. La especie de la pasión se determina por su objeto, y en el objeto de la esperanza deben tenerse en cuenta cuatro condiciones. Primera, que sea un bien; pues, propiamente hablando, no hay esperanza sino del bien, y en esto difiere del temor, cuyo objeto es el mal.—Segunda, que sea futuro, porque la esperanza no se refiere al bien presente ya poseído; y en esto se diferencia del gozo, que se refiere al bien presente.—Tercera, que sea algo arduo y de difícil adquisición, pues de nadie se dice que espera una cosa mínima y que está en su poder conseguir inmediatamente; y en esto difiere la esperanza del deseo o anhelo, que se refiere al bien futuro en absoluto, y por lo mismo pertenece al concupiscible, mientras la esperanza al irascible.—Cuarta, que ese objeto arduo sea posible de obtener, porque nadie espera lo que en manera alguna puede conseguir; y en esto difiere la esperanza de la desesperación.

Así, pues, es evidente que la esperanza difiere del deseo, como difieren las pasiones del apetito irascible de las del concupiscible. Y, además, la esperanza presupone el deseo, como todas las pasiones del irascible presuponen las del concupiscible, conforme se ha dicho.

Soluciones. 1. San Agustín coloca el deseo en lugar de la esperanza, en atención a que ambas miran al bien futuro, y porque el bien que no es arduo se reputa como nada;

turum, quod est obiectum cupiditatis vel desiderii et spei. Ergo spes non est passio specie differens a desiderio vel cupiditate.

Sed contra, diversarum potentiarum sunt diversae passiones specie differentes. Sed spes est in irascibili; desiderium autem et cupiditas in concupiscibili. Ergo spes differt specie a desiderio seu cupiditate.

Respondeo dicendum quod species passionis ex obiecto consideratur. Circa obiectum autem spei quatuor conditiones attenduntur. Primo quidem, quod sit bonum: non enim, proprie loquendo, est spes nisi de bono. Et per hoc differt spes a timore, qui est de malo.—Secundo, ut sit futurum: non enim spes est de praesenti iam habito. Et per hoc differt spes a gaudio, quod est de bono praesenti.—Tertio, requiritur quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile: non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat. Et per hoc differt spes a desiderio vel cupiditate, quae est de bono futuro absolute: unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem.—Quarto, quod illud arduum sit possibile adipisci: non enim aliquis sperat id quod omnino adipisci non potest. Et secundum hoc differt spes a desperatione.

Sic ergo patet quod spes differt a desiderio, sicut differunt passiones irascibilis a passionibus concupiscibilis. Et propter hoc, spes praesupponit desiderium: sicut et omnes passiones irascibilis praesuponunt passiones concupiscibilis, ut supra dictum est (q.25 a.1).

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ponit cupiditatem loco spei, propter hoc quod utrumque respicit bonum futurum: et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur; ut

sic cupiditas maxime videatur tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit spes.

Ad secundum dicendum quod obiectum spei non est bonum futurum absolute: sed cum arduitate et difficultate adipiscendi, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod obiectum spei non tantum addit possibilitatem super obiectum desiderii, sed etiam arduitatem: quae ad aliam potentiam facit spem pertinere, scilicet ad irascibilem, quae respicit arduum, ut in Primo[2] dictum est.—Possibile autem et impossibile non omnino per accidens se habent ad obiectum appetitivae virtutis. Nam appetitus est principium motionis: nihil autem movetur ad aliquid nisi sub ratione possibilis; nullus enim movetur ad id quod existimat impossibile adipisci. Et propter hoc, spes differt a desperatione secundum differentiam possibilis et impossibilis.

de modo que el deseo parezca tender principalmente al bien arduo, al cual tiende también la esperanza.

2. El objeto de la esperanza no es el bien futuro en absoluto, sino en cuanto arduo y difícil de obtener, según lo dicho.

3. El objeto de la esperanza no solamente añade la posibilidad sobre el objeto del deseo, sino también la dificultad, lo que sitúa a la esperanza en una potencia distinta, la irascible, que mira a lo arduo, como en la Primera Parte se ha dicho.—Además, lo posible y lo imposible no son totalmente accidentales al objeto de la potencia apetitiva, puesto que el apetito es el principio del movimiento, y nadie se mueve hacia una cosa sino en cuanto la concepta posible, pues ninguno se mueve a lo que juzga imposible conseguir. Por esto la esperanza difiere de la desesperación, según la diferencia entre lo posible y lo imposible.

ARTICULO 2

Utrum spes sit in vi apprehensiva, an in vi appetitiva[1]

Si la esperanza reside en la potencia aprehensiva o en la apetitiva

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spes pertineat ad vim cognitivam.

1. Spes enim videtur esse expectatio quaedam: dicit enim Apostolus, Rom. 8,25: "Si autem quod non videmus speramus, per patientiam expectamus". Sed expectatio videtur ad vim cognitivam pertinere, cuius est "exspectare". Ergo spes ad cognitivam pertinet.

2. Praeterea, idem est, ut videtur, spes quod fiducia: unde et sperantes "confidentes" vocamus, quasi pro eodem utentes eo quod est confidere et spera-

Dificultades. Parece que la esperanza pertenece a la potencia cognoscitiva.

1. La esperanza parece ser una cierta expectación, pues dice el Apóstol: "Pero si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos". Pero la expectación parece pertenecer a la potencia cognoscitiva, de la cual es propio "esperar con atención". Luego la esperanza pertenece a la potencia cognoscitiva.

2. Lo mismo es, al parecer, la esperanza que la confianza, por lo que a los que esperan llamamos "confiados", como usando indistinta-

[1] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.1; q.2 a.2.
[2] Q.81 a.2; cf. supra q.23 a.1.

mente las palabras confiar y esperar. Pero la confianza, así como la fe, parece pertenecer a la potencia cognoscitiva. Luego también la esperanza.

3. La certeza es una propiedad de la potencia cognoscitiva. Pero la certeza se atribuye a la esperanza. Luego la esperanza pertenece a la potencia cognoscitiva.

Por otra parte, la esperanza tiene por objeto el bien, como se ha dicho; y el bien, considerado como tal, no es objeto de la potencia cognoscitiva, sino de la apetitiva. Luego la esperanza no pertenece a la potencia cognoscitiva, sino a la apetitiva.

Respuesta. Implicando la esperanza una inclinación del apetito hacia el bien, pertenece evidentemente a la potencia apetitiva; pues el movimiento hacia las cosas compete propiamente al apetito; mientras que la acción de la virtud cognoscitiva se perfecciona, no por el movimiento del sujeto que conoce hacia las cosas, sino más bien en cuanto que las cosas conocidas se hallan en quien las conoce. Pero, puesto que la potencia cognoscitiva mueve a la apetitiva, representándola su objeto, según los diversos conceptos del objeto aprehendido surgen diversos movimientos en la potencia apetitiva. Distintos movimientos producen en el apetito la aprehensión del bien y del mal, e igualmente diverso movimiento brota de la aprehensión de lo presente y lo futuro, de lo absoluto y lo arduo y de lo posible y lo imposible. Según esto, pues, la esperanza es el movimiento de la potencia apetitiva que resulta de la aprehensión del bien futuro, arduo y posible de obtener, o sea, la inclinación del apetito hacia tal objeto.

Soluciones. 1. Como la esperanza mira al bien posible, surge en el hombre un doble movimiento de esperanza según los dos modos de

re. Sed fiducia, sicut et fides, videtur ad vim cognitivam pertinere. Ergo et spes.

3. Praeterea, certitudo est proprietas cognitivae virtutis. Sed certitudo attribuitur spei. Ergo spes ad vim cognitivam pertinet.

Sed contra, spes est de bono, sicut dictum est (a.1). Bonum autem, inquantum huiusmodi, non est obiectum cognitivae, sed appetitivae virtutis. Ergo spes non pertinet ad cognitivam, sed ad appetitivam virtutem.

Respondeo dicendum quod, cum spes importet extensionem quandam appetitus in bonum, manifesto pertinet ad appetitivam virtutem: motus enim ad res pertinet proprie ad appetitum. Actio vero virtutis cognitivae perficitur non secundum motum cognoscentis ad res, sed potius secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. Sed quia vis cognitiva movet appetitivam, repraesentando ei suum obiectum; secundum diversas rationes obiecti apprehensi, subsequuntur diversi motus in vi appetitiva. Alius enim motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni, et alius ex apprehensione mali: et similiter alius motus ex apprehensione praesentis et futuri, absoluti et ardui, possibilis et impossibilis. Et secundum hoc, spes est motus appetitivae virtutis consequens apprehensionem boni futuri ardui possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in huiusmodi obiectum.

Ad primum ergo dicendum quod, quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, sicut dupliciter

est el aliquid possibile: scilicet secundum propriam virtutem, et secundum virtutem alterius. Quod ergo aliquid sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum. Sed proprie dicitur expectare quod sperat ex auxilio virtutis alienae: ut dicatur "exspectare" quasi "ex alio spectare", inquantum scilicet vis apprehensiva praecedens non solum respicit ad bonum quod intendit adipisci, sed etiam ad illud cuius virtute adipisci sperat: secundum illud Eccli. 51,10: "Respiciens eram ad adiutorium hominum". Motus ergo spei quandoque dicitur expectatio, propter inspectionem virtutis cognitivae praecedentem.

Ad secundum dicendum quod illud quod homo desiderat, et aestimat se posse adipisci, credit se adepturum: et ex tali fide in cognitiva praecedente, motus sequens in appetitu fiducia nominatur. Denominatur enim motus appetitivus a cognitione praecedente, sicut effectus ex causa magis nota: magis enim cognoscit vis apprehensiva suum actum quam actum appetitivae.

Ad tertium dicendum quod certitudo attribuitur motui non solum appetitus sensitivi, sed etiam appetitus naturalis: sicut dicitur quod lapis certitudinaliter tendit deorsum. Et hoc propter infallibilitatem quam habet ex certitudine cognitionis quae praecedit motum appetitus sensitivi, vel etiam naturalis.

serle algo posible, a saber: por su propia virtud o por virtud de otro. Por tanto, de lo que se espera conseguir por virtud propia no se dice tener expectación, sino esperanza tan sólo; pues el esperar con atención se dice propiamente de lo que se espera por el auxilio de otro, como si "expectación" se dijera por "esperar de otro", es decir, en cuanto que el acto precedente de la potencia aprehensiva no mira únicamente al bien que se pretende obtener, sino también a aquello por cuya virtud espera conseguirlo, conforme a las palabras del Eclesiástico: "Miraba buscando socorro humano". De ahí que el movimiento de la esperanza se llame algunas veces expectación, a causa de la previa inspección por parte de la potencia cognoscitiva.

2. Lo que el hombre desea y juzga poder obtener por sí, cree que lo obtendrá; y de esta fe que brota en la facultad cognoscitiva, toma el movimiento del apetito que le sigue su nombre de confianza; pues al movimiento apetitivo le da nombre el conocimiento precedente, como al efecto la causa más conocida; siendo cierto que mejor conoce la potencia aprehensiva su propio acto que el acto de la apetitiva.

3. La certeza se atribuye no sólo al movimiento del apetito sensitivo, sino también al del apetito natural, a la manera que se dice que la piedra tiende con certeza hacia abajo; y esto a consecuencia de la infalibilidad que se tiene por la certidumbre del conocimiento que precede al movimiento del apetito sensitivo o incluso natural.

ARTICULO 3

Utrum spes sit in brutis animalibus [a]

Si la esperanza se da en los animales

Dificultades. Parece que la esperanza no se da en los animales.

1. La esperanza se refiere al bien futuro, como dice el Damasceno. Pero conocer las cosas futuras no es propio de los animales, que sólo tienen conocimiento sensitivo, del cual no son objeto las cosas futuras. Luego no se da la esperanza en los animales.

2. El objeto de la esperanza es el bien posible de obtener. Pero lo posible y lo imposible son diferencias de lo verdadero y lo falso, que sólo se dan en la mente, como dice el Filósofo. Luego la esperanza no existe en los animales, que carecen de inteligencia.

3. San Agustín dice que "los animales se mueven por lo que ven". Pero la esperanza no versa sobre lo que se ve, "porque lo que uno ve, ¿cómo esperarlo?", dice el Apóstol. Luego la esperanza no se da en los animales irracionales.

Por otra parte, la esperanza es pasión del irascible, y éste existe en los animales. Luego también la esperanza.

Respuesta. Las pasiones interiores de los animales pueden ser conocidas por sus movimientos exteriores, a través de los cuales se aprecia la existencia en ellos de la esperanza. En efecto, si un perro descubre una liebre o el gavilán un pájaro demasiado distantes, no se mueven hacia ellos, como no esperando alcanzarlos; pero, si se hallan próximos, lánzanse como en

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in brutis animalibus non sit spes.

1. Spes enim est de futuro bono, ut Damascenus dicit [b]. Sed cognoscere futurum non pertinet ad animalia bruta, quae habent solum cognitionem sensitivam, quae non est futurorum. Ergo spes non est in brutis animalibus.

2. Praeterea, obiectum spei est bonum possibile adipisci. Sed possibile et impossibile sunt quaedam differentiae veri et falsi, quae solum sunt in mente, ut Philosophus dicit in VI "Metaphys." [c] Ergo spes non est in brutis animalibus, in quibus non est mens.

3. Praeterea, Augustinus dicit, "Super Gen. ad litt." [d], quod "animalia moventur visis". Sed spes non est de eo quod videtur: "nam quod videt quis, quid sperat?" ut dicitur Rom. 8,24. Ergo spes non est in brutis animalibus.

Sed contra, spes est passio irascibilis. Sed in brutis animalibus est irascibilis. Ergo et spes.

Respondeo dicendum quod interiores passiones animalium ex exterioribus motibus deprehendi possunt. Ex quibus apparet quod in animalibus brutis est spes. Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem, nimis distantem, non movetur ad ipsam quasi non sperans se eam posse adipisci: si autem sit in propinquo, movetur, quasi sub spe adipiscendi. Ut enim supra [e] dictum est, ap-

[a] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.1.
[b] *De fide orth.* l.2 c.12: MG 94,929.
[c] L.5 c.4 n.1 (Bk 1027b27); S.Th., l.6 lect.4.
[d] L.9 c.14: ML 34,402.
[e] Q.1 a.2; q.26 a.1; q.35 a.1

petitus sensitivus brutorum animalium, et etiam appetitus naturalis rerum insensibilium, sequuntur apprehensionem alicuius intellectus, sicut et appetitus naturae intellectivae, qui dicitur voluntas. Sed in hoc est differentia, quod voluntas movetur ex apprehensione intellectus coniuncti: sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit; et similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quae etiam quodam instinctu naturali agunt. Unde in operibus brutorum animalium, et aliarum rerum naturalium, apparet similis processus sicut et in operibus artis. Et per hunc modum in animalibus brutis est spes et desperatio.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis bruta animalia non cognoscant futurum, tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid in futurum, ac si futurum praevideret. Huiusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino praevidente futura.

Ad secundum dicendum quod obiectum spei non est possibile, prout est quaedam differentia veri: sic enim consequitur habitudinem praedicati ad subiectum. Sed obiectum spei est possibile quod dicitur secundum aliquam potentiam. Sic enim distinguitur possibile in V "Metaphys." [f]: scilicet in duo possibilia praedicta.

Ad tertium dicendum quod, licet id quod est futurum, non cadat sub visu; tamen ex his quae videt animal in praesenti, movetur eius appetitus in aliquod futurum vel prosequendum vel vitandum.

la esperanza de apresarlos. Porque, como ya hemos dicho, el apetito sensitivo de los animales, e incluso el apetito natural de los seres insensibles, sigue a la aprehensión de algún entendimiento, como también el apetito de la naturaleza intelectiva, que se denomina voluntad; con esta diferencia, que la voluntad es movida por la aprehensión de un entendimiento que le está unido, mientras el movimiento del apetito natural sigue a la aprehensión del entendimiento que instituyó la naturaleza y no le está unido; e igualmente el apetito sensitivo de los animales, que obran también por un cierto instinto natural. De ahí que en las obras de los irracionales y de otros seres naturales se eche de ver un proceso similar al de las obras de arte. Y de este modo se da en los animales irracionales la esperanza y desesperación.

Soluciones. 1. Aunque los animales irracionales no conocen lo futuro, sin embargo, por su instinto natural se mueven hacia algo futuro como si lo previesen; pues este instinto les ha sido dado por el entendimiento divino, que prevé las cosas futuras.

2. El objeto de la esperanza no es lo posible en cuanto diferencia de lo verdadero, porque en tal concepto va anejo a la relación del predicado con el sujeto; sino que es lo posible considerado en orden a una potencia. Esta doble clase de lo posible ya fué establecida por el Filósofo.

3. Aunque lo futuro no cae bajo los ojos, no obstante, por lo que actualmente ve el animal, se mueve su apetito a perseguir o eludir algo futuro.

[f] L.4 c.12 n.9 (Bk 1019b30); S.Th., l.5 lect.14.

ARTICULO 4

Utrum spei contrarietur desperatio [a]

Si la desesperación es contraria a la esperanza

Dificultades. Parece que la desesperación no es contraria a la esperanza.

1. "A una cosa única es contraria solamente otra", como dice el Filósofo. Pero el temor es contrario a la esperanza. Luego no lo es la desesperación.

2. Los contrarios parece se refieren al mismo objeto. Pero la esperanza y la desesperación no se refieren al mismo objeto, porque la esperanza se refiere al bien, y la desesperación a un mal que impide la consecución del bien. Luego la esperanza no es contraria a la desesperación.

3. A un movimiento es contrario el movimiento opuesto, en tanto que el reposo se opone al movimiento como privación. Pero la desesperación más bien parece implicar inmovilidad que movimiento. Luego no es contraria a la esperanza, que implica un movimiento de tendencia hacia el bien esperado.

Por otra parte, la desesperación se llama así por contraposición a la esperanza.

Respuesta. Como antes se ha dicho, hay dos clases de contrariedad en los movimientos. Una, por acercamiento a términos opuestos, y tal contrariedad sólo se encuentra en las pasiones del concupiscible, como sucede con el amor y el odio. Otra, por aproximación y desvío respecto de un mismo término, y ésta se halla en las pasiones del irascible, como quedó dicho. Ahora bien, el objeto de la esperanza, que es el bien arduo, tiene algo de atractivo, en cuanto se considera posible de conseguir; y así se ordena a él la esperanza, la cual implica una cierta aproximación. Pero, en cuanto se le considera imposible de adquirir, tiene carácter repulsivo, porque, como dice el Filósofo, "al encontrarse con algo imposible, los hombres se apartan". Y así es como la desesperación considera este objeto, por lo cual importa cierto movimiento de desvío; y en este concepto es contraria a la esperanza, como el retroceder al acercamiento.

Soluciones. 1. El temor es opuesto a la esperanza en cuanto a la contrariedad de los objetos, es decir, del bien y del mal, estableciéndose esta contrariedad en las pasiones del irascible en cuanto que se derivan de las pasiones del concupiscible. Pero la desesperación es opuesta a la esperanza solamente en cuanto a la contrariedad de acercamiento y retroceso.

2. La desesperación no mira al mal como tal, aunque incidentalmente algunas veces se refiera a él en cuanto imposibilita la consecución de algún bien, ya que puede provenir la desesperación exclusivamente del exceso del bien.

3. La desesperación no implica la sola privación de la esperanza, sino además cierto alejamiento de la cosa deseada, por estimarse imposible su consecución. De modo que la desesperación, como también la esperanza, presupone el deseo; pues de aquello que no está al alcance de nuestro deseo, ni tenemos esperanza ni desesperación; y, por lo mismo, ambas se refieren al bien accesible al deseo.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod desperatio non sit contraria spei.

1. "Uni" enim "unum est contrarium", ut dicitur in X "Metaphys." [8]. Sed spei contrariatur timor. Non ergo contrariatur ei desperatio.

2. Praeterea, contraria videntur esse circa idem. Sed spes et desperatio non sunt circa idem: nam spes respicit bonum, desperatio autem est propter aliquod malum impeditivum adeptionis boni. Ergo spes non contrariatur desperationi.

3. Praeterea, motui contrariatur motus: quies vero opponitur motui ut privatio. Sed desperatio magis videtur importare immobilitatem quam motum. Ergo non contrariatur spei, quae importat motum extensionis in bonum speratum.

Sed contra est quod desperatio nominatur per contrarium spei.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.23 a.2), in mutationibus invenitur duplex contrarietas. Una secundum accessum ad contrarios terminos: et talis contrarietas sola invenitur in passionibus concupiscibilis, sicut amor et odium contrariantur. Alio modo, per accessum et per recessum respectu eiusdem termini: et talis contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, sicut supra (l.c.) dictum est. Obiectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi: et sic tendit in ipsum spes, quae importat quendam accessum. Sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi: quia, ut dicitur in III "Ethic." [9], "cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt". Et sic respicit hoc obiectum desperatio. Unde importat motum cuiusdam recessus. Et propter hoc, contrariatur spei sicut recessus accessui.

Ad primum ergo dicendum quod timor contrariatur spei secundum contrarietatem obiectorum, scilicet boni et mali: haec enim contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, secundum quod derivantur a passionibus concupiscibilis. Sed desperatio contrariatur ei solum secundum contrarietatem accessus et recessus.

Ad secundum dicendum quod desperatio non respicit malum sub ratione mali: sed per accidens quandoque respicit malum, inquantum facit impossibilitatem adipiscendi. Potest autem esse desperatio ex solo superexcessu boni.

Ad tertium dicendum quod desperatio non importat solam privationem spei; sed importat quendam recessum a re desiderata, propter aestimatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio praesupponit desiderium, sicut et spes: de eo enim quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem neque desperationem habemus. Et propter hoc etiam, utrumque eorum est de bono, quod sub desiderio cadit.

[a] Supra q.23 a.2; infra q.45 a.1 ad 2; *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3 ad 3.

[8] L.9 c.5 n.1 (Bk 1055b30); S.Th., l.10 lect.7.

[9] C.3 n.13 (Bk 1112b24); S.Th., lect.8.

ARTICULO 5

Utrum causa spei sit experientia [a]

Si la experiencia es causa de la esperanza

Dificultades. Parece que la experiencia no es causa de la esperanza.

1. La experiencia pertenece a la potencia cognoscitiva; y así dice el Filósofo que "la virtud intelectual ha menester experiencia y tiempo". Mas la esperanza no reside en la potencia cognoscitiva, sino en la apetitiva, como hemos dicho. Luego la experiencia no es causa de la esperanza.

2. Dice el Filósofo que "los viejos difícilmente tienen esperanza, a causa de su experiencia"; de donde parece inferirse que la experiencia es causa de la falta de esperanza. Pero los opuestos no tienen la misma causa. Luego la experiencia no es causa de la esperanza.

3. Afirma el Filósofo que "hablar algo de todo sin excluir ninguna cosa es en ocasiones señal de necedad". Mas el que el hombre lo intente todo parece demostrar grande esperanza, mientras la necedad proviene de la inexperiencia. Luego es ésta, más bien que la experiencia, causa de la esperanza.

Por otra parte, dice el Filósofo que "algunos tienen firme esperanza por haber vencido a muchos y en muchas ocasiones", lo cual proviene de la experiencia. Luego ésta es causa de la esperanza.

Respuesta. Según lo antes dicho, el bien futuro, arduo y posible de adquirirse, es el objeto de la esperanza. Por tanto, una cosa puede ser causa de la esperanza, ya por

Ad quintum sic procedítur. Videtur quod experientia non sit causa spei.

1. Experientia enim ad vim cognitivam pertinet: unde Philosophus dicit, in II "Ethic." [10], quod "virtus intellectualis indiget experimento et tempore". Spes autem non est in vi cognitiva, sed in appetitiva, ut dictum est (a.2). Ergo experientia non est causa spei.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [11] quod "senes sunt difficilis spei, propter experientiam": ex quo videtur quod experientia sit causa defectus spei. Sed non est idem causa oppositorum. Ergo experientia non est causa spei.

3. Praeterea, Philosophus dicit in II "De caelo" [12], quod "de omnibus enuntiare aliquid, et nihil praetermittere, quandoque est signum stultitiae". Sed quod homo tentet omnia, ad magnitudinem spei pertinere videtur: stultitia autem provenit ex inexperientia. Ergo inexperientia videtur esse magis causa spei quam experientia.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic." [13], quod aliqui sunt bonae spei, propter multotíes et multos vicisse": quod ad experientiam pertinet. Ergo experientia est causa spei.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, spei obiectum est bonum futurum arduum possibile adipisci. Potest ergo aliquid esse causa spei, vel

quia facit homini aliquid esse possibile: vel quia facit eum existimare aliquid esse possibile. Primo modo est causa spei omne illud quod auget potestatem hominis, sicut divitiae, fortitudo, et, inter cetera, etiam experientia: nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi, et ex hoc sequitur spes. Unde Vegetius dicit, in libro "De re militari" (c.1): "Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit".

Allo modo est causa spei omne illud quod facit alicui existimationem quod aliquid sit sibi possibile. Et hoc modo et doctrina, et persuasio quaelibet potest esse causa spei. Et sic etiam experientia est causa spei: inquantum scilicet per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sit sibi possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat. Sed per hunc modum experientia potest etiam esse causa defectus spei. Quia sicut per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sibi sit possibile, quod reputabat impossibile; ita e converso per experientiam fit homini existimatio quod aliquid non sit sibi possibile, quod possibile existimabat.

Sic ergo experientia est causa spei duobus modis: causa autem defectus spei, uno modo. Et propter hoc, magis dicere possumus eam esse causam spei.

Ad primum ergo dicendum quod experientia in operabilibus non solum causat scientiam; sed etiam causat quendam habitum, propter consuetudinem, qui facit operationem faciliorem. Sed et ipsa virtus intellectualis facit ad potestatem facile operandi: demonstrat enim aliquid esse possibile. Et sic causat spem.

Ad secundum dicendum quod in senibus est defectus spei propter experientiam, inquantum experientia facit existimationem impossibilis. Unde ibidem subditur quod eis "multa evenerunt in deterius".

---

[a] Infra q.42 a.5 ad 1; q.45 a.3.

[10] C.1 n.1 (Bk 1103a16); S.Th., lect.1.

[11] C.13 n.11 (Bk 1390a4).

[12] C.5 n.2 (Bk 287b28); S.Th., lect.7

[13] C.8 n.13 (Bk 1117a10); S.Th., lect.17.

hacerle posible al hombre algo, ya porque le inspira la idea de que lo es. Del mismo modo es causa de esperanza todo lo que aumenta el poder del hombre, como las riquezas, la fortaleza y, entre otras cosas, también la experiencia, puesto que por ella adquiere el hombre la facultad de ejecutar algo con facilidad, de donde brota la esperanza. Por lo cual dice Vegecio: "Nadie teme hacer lo que confía haber aprendido bien".

Del segundo modo es causa de esperanza todo lo que inspira a uno la idea de que algo le es posible. Y así, tanto la instrucción como cualquier género de persuasión puede ser causa de esperanza. Y de este modo también la experiencia es causa de la esperanza, a saber, en cuanto por ella juzga posible el hombre algo que antes reputaba imposible.—Pero de este modo puede también la experiencia ser causa de la falta de esperanza. Porque, de igual manera que la experiencia le muestra al hombre como posible algo que antes creía imposible, así también le hace conocer como imposible lo que antes no juzgaba serlo.

Así, pues, la experiencia es causa de la esperanza de dos modos, y sólo de uno es causa de la falta de ella. Podemos, por tanto, decir que es más propiamente causa de la esperanza.

Soluciones. 1. En el orden de la práctica, la experiencia no sólo comunica ciencia, sino también cierto hábito debido a la costumbre, que facilita la operación. Además, la misma virtud intelectual contribuye a facilitar la operación, pues demuestra ser algo posible. Y de este modo causa la esperanza.

2. En los ancianos hay defecto de esperanza por causa de la experiencia, en cuanto ésta les muestra su imposibilidad. Por eso, en el mismo lugar se añade que "muchas cosas les sucedieron en su daño".

3. La necedad y la inexperiencia pueden ser incidentalmente causa de esperanza, a saber, descartando la ciencia por la cual se juzga con verdad que algo no es posible. Luego la inexperiencia es causa de la esperanza por la misma razón que la experiencia es causa de la falta de ella.

Ad tertium dicendum quod stultitia et inexperientia possunt esse causa spei quasi per accidens, removendo scilicet scientiam per quam vere existimatur aliquid esse non possibile. Unde ea ratione inexperientia est causa spei, qua experientia est causa defectus spei.

ARTICULO 6

Utrum in iuvenibus et in ebriosis abundet spes [a]

Si rebosa la esperanza en los jóvenes y los ebrios

Dificultades. Parece que la juventud y la embriaguez no son causa de la esperanza.

1. La esperanza lleva en sí una como certidumbre y firmeza, por lo cual la compara el Apóstol a una áncora. Pero los jóvenes y los ebrios carecen de firmeza, pues su ánimo es fácilmente voluble. Luego la juventud y la embriaguez no son causa de la esperanza.

2. Lo que aumenta el poder es la principal causa de esperanza, como queda dicho. Pero la juventud y la embriaguez implican cierta debilidad. Luego no son causa de la esperanza.

3. La experiencia es causa de esperanza, como se ha dicho. Pero a los jóvenes les falta experiencia. Luego la juventud no es causa de esperanza.

Por otra parte, dice el Filósofo que "los ebrios tienen buena esperanza". Y en otro lugar, que "los jóvenes tienen buena esperanza".

Respuesta. La juventud es causa de esperanza por tres razones, como dice el Filósofo, que pueden tomarse de las tres condiciones del bien que es objeto de la esperanza, el cual es futuro, arduo y posible,

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod iuventus et ebrietas non sint causa spei.

1. Spes enim importat quandam certitudinem et firmitatem: unde ad Heb. 6,19, spes comparatur ancorae. Sed iuvenes et ebrii deficiunt a firmitate: habent enim animum de facili mutabilem. Ergo iuventus et ebrietas non est causa spei.

2. Praeterea, ea quae augent potestatem, maxime sunt causa spei, ut supra (a.5) dictum est. Sed iuventus et ebrietas quandam infirmitatem habent adiunctam. Ergo non sunt causa spei.

3. Praeterea, experientia est causa spei, ut dictum est (a.5). Sed iuvenibus experientia deficit. Ergo iuventus non est causa spei.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic." [14], quod "inebriati sunt bene sperantes". Et in II "Rhetoric." [15] dicitur quod "iuvenes sunt bonae spei".

Respondeo dicendum quod iuventus est causa spei propter tria, ut Philosophus dicit in II "Rhetoric." (l.c.). Et haec tria possunt accipi secundum tres conditiones boni quod est obiectum spei, quod est futurum, et

[a] Infra q.45 a.3.

[14] C.8 n.14 (Bk 1117a14); S.Th., lect.17.

[15] C.12 n.8 (Bk 1389a19).

arduum, et possibile, ut dictum est (a.1). Iuvenes enim multum habent de futuro, et parum de praeterito. Et ideo, quia memoria est praeteriti, spes autem futuri; parum habent de memoria, sed multum vivunt in spe.—Iuvenes etiam, propter caliditatem naturae, habent multos spiritus: et ita in eis cor ampliatur. Ex amplitudine autem cordis est quod aliquis ad ardua tendat. Et ideo iuvenes sunt animosi et bonae spei.—Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde et iuvenes, propter inexperientiam impedimentorum et defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile. Et ideo sunt bonae spei.

Duo etiam istorum sunt in ebriis: scilicet caliditas et multiplicatio spirituum, propter vinum; et iterum inconsideratio periculorum vel defectuum. — Et propter eandem rationem etiam omnes stulti, et deliberatione non utentes, omnia tentant, et sunt bonae spei.

conforme se ha dicho. En efecto, los jóvenes tienen mucho futuro y poco pasado; y, por tanto, puesto que la memoria se refiere a lo pasado y la esperanza a lo futuro, tienen poco en la memoria y viven mucho de la esperanza.—Los jóvenes también, a causa del ardor de la naturaleza, tienen muchos "espíritus", dilatándoseles el corazón; y, como de esta expansión del corazón nace la tendencia a lo difícil, los jóvenes son animosos y esperanzados.—Por otra parte, también los que no han sufrido repulsa ni encontrado obstáculos en sus proyectos, creen fácilmente en la posibilidad de alcanzar una cosa; y de ahí que los jóvenes, a causa de su inexperiencia de los obstáculos y las deficiencias, fácilmente estimen posible una cosa, y, por lo tanto, sean buenos para la esperanza.

En los ebrios se dan también dos de estas condiciones, a saber, el ardor y la abundancia de los "espíritus", a causa del vino, a lo que se añade la falta de consideración de los peligros y deficiencias. Y por esta misma razón, todos los necios y no razonadores lo intentan todo y tienen mucha esperanza.

Ad primum ergo dicendum quod in iuvenibus et in ebriis licet non sit firmitas secundum rei veritatem, est tamen in eis secundum eorum aestimationem: reputant enim se firmiter assecuturos illud quod sperant.

Et similiter dicendum ad secundum, quod iuvenes et ebrii habent quidem infirmitatem secundum rei veritatem: sed secundum eorum existimationem, habent potestatem; quia suos defectus non cognoscunt.

Ad tertium dicendum quod non solum experientia, sed etiam inexperientia est quodammodo causa spei, ut dictum est (a.5 ad 3).

Soluciones. 1. Los jóvenes y los ebrios, aunque no tengan en realidad firmeza, la tienen en su propia estimación, pues creen firmemente conseguir lo que esperan.

2. De la misma manera, aunque los jóvenes y los ebrios son débiles en realidad, mas en su opinión son poderosos, porque no conocen sus defectos.

3. No sólo la experiencia, sino también la inexperiencia es en cierto modo causa de esperanza, como se ha dicho.

ARTICULO 7

Utrum spes sit causa amoris [a]

Si la esperanza es causa del amor

Dificultades. Parece que la esperanza no es causa del amor.

1. Porque, según San Agustín, "la primera de las afecciones del alma es el amor". Pero la esperanza es una afección del alma. Luego el amor precede a la esperanza, la cual, por consiguiente, no causa el amor.

2. El deseo precede a la esperanza. Pero el deseo es causado por el amor, como quedó dicho. Luego también la esperanza sigue al amor y, en consecuencia, no lo produce.

3. La esperanza causa delectación, según lo dicho anteriormente. Pero la delectación recae sobre el bien que se ama. Luego el amor precede a la esperanza.

Por otra parte, a propósito de estas palabras: "Abrahán engendró a Isaac, Isaac engendró a Jacob", dice la Glosa: "esto es, la fe a la esperanza, la esperanza a la caridad". Mas la caridad es amor. Luego el amor es causado por la esperanza.

Respuesta. La esperanza puede referirse a dos cosas. Como a su objeto, se refiere al bien esperado. Mas, como el bien esperado es lo arduo posible, y se nos hace algunas veces posible, no por nosotros mismos, sino mediante otros, por eso la esperanza se refiere también a aquel por quien una cosa se nos hace posible.

Así, pues, en cuanto la esperanza mira al bien que espera, es causada por el amor, pues no hay esperanza sino del bien deseado y amado.—Pero, en cuanto la esperanza se refiere a aquel por quien se nos hace posible algo, el amor es causado por la esperanza, y no viceversa; pues, por lo mismo que esperamos nos puedan sobrevenir unos bienes por medio de alguien, nos dirigimos hacia él como hacia un bien nuestro, y de esta manera comenzamos a amarle. Ahora bien, por el hecho de amar a alguien no esperamos nada de él a no ser incidentalmente, esto es, en cuanto creemos que nosotros somos también amados por él. Por consiguiente, el que alguien nos ame hace que nosotros esperemos en él; pero el amor a él es causado por la esperanza que en él tenemos.

Y así quedan también resueltas las dificultades.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod spes non sit causa amoris.

1. Quia secundum Augustinum, XIV "De civ. Dei" [16], prima affectionum animae est amor. Sed spes est quaedam affectio animae. Amor ergo praecedit spem. Non ergo spes causat amorem.

2. Praeterea, desiderium praecedit spem. Sed desiderium causatur ex amore, ut dictum est (q.25 a.2; q.26 a.6 ad 2). Ergo etiam spes sequitur amorem. Non ergo causat ipsum.

3. Praeterea, spes causat delectationem, ut supra dictum est (q.32 a.3). Sed delectatio non est nisi de bono amato. Ergo amor praecedit spem.

Sed contra est quod Mt. 1 2, super illud, "Abraham genuit Isaac, Isaac autem genuit Iacob", dicit Glossa (Interl.): "Idest fides spem, spes caritatem". Caritas autem est amor. Ergo amor causatur a spe.

Respondeo dicendum quod spes duo respicere potest. Respicit enim sicut obiectum, bonum speratum. Sed quia bonum speratum est arduum possibile; aliquando autem fit aliquod arduum possibile nobis, non per nos, sed per alios; ideo spes etiam respicit illud per quod fit nobis aliquid possibile.

Inquantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur: non enim est spes nisi de bono desiderato et amato.—Inquantum vero spes respicit illum per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, et non e converso. Ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum: et sic incipimus ipsum amare. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo, nisi per accidens, inquantum scilicet credimus nos redamari ab ipso. Unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo: sed amor eius causatur ex spe quam de eo habemus.

Et per haec patet responsio ad obiecta.

[a] Supra q.27 a.4 ad 3; infra q.62 a.4 ad 3; 2-2 q.17 a.8; *De virtut.* q.4 a.3.

[16] C.7 ML 41,410.

ARTICULO 8

Utrum spes conferat ad operationem, vel magis impediat

Si la esperanza lleva a la operación o más bien la impide

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod spes non adiuvet operationem, sed magis impediat.

1. Ad spem enim securitas pertinet. Sed securitas parit negligentiam, quae impedit operationem. Ergo spes impedit operationem.

2. Praeterea, tristitia impedit operationem, ut supra dictum est (q.37 a.3). Sed spes quandoque causat tristitiam: dicitur enim Prov. 13,12: "Spes quae differtur, affligit animam". Ergo spes impedit operationem.

3. Praeterea, desperatio contrariatur spei, ut dictum est (a.4). Sed desperatio, maxime in rebus bellicis, adiuvat operationem: dicitur enim II Reg. 2,26, quod "periculosa res est desperatio". Ergo spes facit contrarium effectum, impediendo scilicet operationem.

Sed contra est quod dicitur I ad Cor. 9,10, quod "qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi". Et eadem ratio est in omnibus aliis.

Dificultades. Parece que la esperanza no ayuda, antes impide la operación.

1. La seguridad pertenece a la esperanza. Pero la seguridad produce negligencia, lo que impide la operación. Luego la esperanza impide la operación.

2. La tristeza impide la operación, como antes quedó dicho. Pero la esperanza causa algunas veces tristeza, pues se dice en la Escritura: "La esperanza que se dilata aflige el alma". Luego la esperanza impide la operación.

3. La desesperación es contraria a la esperanza, como queda dicho. Pero la desesperación ayuda a la operación, principalmente en los combates; y así se dice que la "desesperación es cosa peligrosa". Luego la esperanza produce el efecto contrario, impidiendo la operación.

Por otra parte, dice el Apóstol que "el que ara debe arar con la esperanza de percibir los frutos". E igual razón vale para todo lo demás.

Respuesta. Es propio de la esperanza ayudar a la operación, activándola; y esto por dos conceptos. Primero, por razón de su objeto, que es el bien arduo posible; pues la apreciación de lo arduo excita la atención, y la idea de lo posible aviva el esfuerzo, siguiéndose de aquí que el hombre opera intensamente a causa de la esperanza.—Segundo, por razón de su efecto; pues la esperanza, como antes se ha dicho, causa deleite, el cual ayuda a la operación. La esperanza, por consiguiente, ayuda a la operación.

Soluciones. 1. La esperanza tiende a conseguir el bien, y la seguridad a evitar el mal. Por tanto, la seguridad más parece oponerse al temor que ser propia de la esperanza.—Y, sin embargo, la seguridad no causa negligencia sino en cuanto disminuye la apreciación de lo arduo, con lo cual se disminuye también la razón de esperanza; porque aquellas cosas en que el hombre no tiene impedimento alguno, no se consideran ya como arduas.

2. La esperanza causa de suyo delectación, y sólo incidentalmente tristeza, como se ha dicho.

3. La desesperación en la guerra se hace peligrosa a causa de alguna esperanza que le está unida; pues los que desesperan de la huída, se acobardan en cuanto a huir, pero esperan vengar su muerte. Y así, a causa de esta esperanza, pelean más encarnizadamente, por lo que se hacen más peligrosos a sus enemigos.

Respondeo dicendum quod spes per se habet quod adiuvet operationem, intendendo ipsam. Et hoc ex duobus. Primo quidem, ex ratione sui obiecti, quod est bonum arduum possibile. Existimatio enim ardui excitat attentionem: existimatio vero possibilis non retardat conatum. Unde sequitur quod homo intente operetur propter spem. — Secundo vero, ex ratione sui effectus. Spes enim, ut supra (q.32 a.3) dictum est, causat delectationem: quae adiuvat operationem, ut supra dictum est (q.33 a.4). Unde spes operationem adiuvat.

Ad primum ergo dicendum quod spes respicit bonum consequendum: securitas autem respicit malum vitandum. Unde securitas magis videtur opponi timori, quam ad spem pertinere.—Et tamen securitas non causat negligentiam, nisi inquantum diminuit existimationem ardui: in quo etiam diminuitur ratio spei. Illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi iam non reputantur ardua.

Ad secundum dicendum quod spes per se causat delectationem: sed per accidens est ut causet tristitiam, ut supra dictum est (q.32 a.3 ad 2).

Ad tertium dicendum quod desperatio in bello fit periculosa, propter aliquam spem adiunctam. Illi enim qui desperant de fuga, debilitantur in fugiendo, sed sperant mortem suam vindicare. Et ideo ex hac spe acrius pugnant: unde periculosi hostibus fiunt.

INTRODUCCION A LA CUESTION 41

DEL TEMOR

La segunda combinación de las pasiones del apetito irascible se refiere al mal, y comprende el temor y la audacia; el temor, como movimiento de alejamiento, y la audacia, como movimiento de tendencia. El temor es naturalmente anterior a la audacia, pues, respecto del mal, primero es el movimiento de retroceso que el de acercamiento.

Santo Tomás examina acerca del temor los tres puntos siguientes: *a)* el temor en sí mismo considerado (q.41); *b)* su causa, tanto en orden a la especificación o por parte del objeto (q.42) como en orden al ejercicio o por parte del sujeto o del agente (q.43); *c)* su efecto (q.44). En la cuestión presente, sobre el temor en sí mismo considerado, estudia: primero, la naturaleza o esencia, determinando tanto el género próximo (a.1) como su última diferencia (a.2); después, la división esencial, tanto en géneros (a.3) como en especies (a.4).

El temor, en sus variadísimos efectos psicológicos, ha sido designado con numerosos vocablos, más o menos homónimos, por Cicerón, Varrón y San Isidoro, cuyas diferencias pueden resumirse en el siguiente cuadro:

I. Considerado en sí mismo:
   a) actual = temor;
   b) habitual = timidez

II. Considerado en sus efectos:
   a) en el ánimo: conturbación;
   b) en el cuerpo: terror;
      en la cabeza: horror;
      en el rostro: ruboración = enrojecimiento, vergüenza = palidez;
      en las extremidades: temblor, rigidez.

III. Por razón de
   a) la intensidad: pavor, terror = pánico;
   b) la duración y la presencia inevitable: espanto.

1. Lo primero que hemos de decir sobre el temor es que le conviene la noción de pasión del alma en sentido estrictísimo, aunque menos que a la tristeza. Todas las condiciones que se requieren para que un movimiento sea pasional se encuentran cumulativamente en él, como se deduce claramente de la consideración de su propio objeto, que es el mal sensible aprehendido como futuro y arduo o difícilmente resistible. Siendo, por tanto, el objeto del temor el mal sensitivo aprehendido, el temor tiene que ser necesariamente acto o movimiento de la potencia apetitiva sensitiva, pues el mal y el bien son objeto del apetito. Además, siendo un mal

arduo o difícilmente evitable y resistible, dice un exceso a modo de daño respecto del apetito, pues como mal daña, y como grande excede o supera al apetito y le impone cierta violencia. Sin embargo, porque es tan sólo un mal futuro, daña menos y nueve menos en su línea de superación del apetito que el mal presente y actual, propio de la tristeza. La noción de pasión del alma, por tanto, le conviene estrictísimamente al temor, aunque no en el grado y con la propiedad que a la tristeza.

Se puede así definir el temor: pasión del apetito irascible que se aleja del mal sensible futuro y arduo, al que apenas puede resistir. Se diferencia, por lo mismo, claramente de la desesperación y la tristeza, por cuanto esta última implica retraimiento respecto de un mal presente, que, por tanto, no tiene razón de arduo o difícil, y la desesperación implica un alejamiento del bien, no del mal.

2. Como en toda pasión, en el temor cabe una consideración psicológica y otra moral. De donde también su división puede ser psicológica y moral. *Psicológicamente hablando*, el temor puede ser doble: uno, meramente sensitivo o pasional—movimiento del apetito irascible—; otro, racional o humano—acto o movimiento de la voluntad—. A su vez, el temor meramente sensitivo o pasional puede ser doble: natural y no-natural. *Natural* no en cuanto innato, como pueden ser el amor, el odio, el deseo y la aversión, y de algún modo también la esperanza, en cuanto se confunde con el deseo; pues el temor, como la delectación y la tristeza, siempre ha de ser un acto elícito, y esto en un triple sentido: primero, porque para el temor se requiere siempre la aprehensión conjunta del propio objeto, y no basta la aprehensión separada, como basta para el deseo y sus contrarios: segundo, porque implica la razón de arduo o difícil, para la cual no basta la sola inclinación natural, que siempre es del bien o del mal en absoluto; y tercero, porque el temor implica especialmente un movimiento de alguna manera antinatural, pues la naturaleza inclina a repeler lo nocivo, a lo cual cede en algún modo el temor.

Es, pues, el temor *elícito* el que se dice natural y no-natural. Natural en un doble sentido: objetivo, porque es de un mal *natural*, esto es, opuesto al ser y a la integridad de la naturaleza, que naturalmente se ama (así, el temor natural de la muerte, de la mutilación y de la enfermedad); y *subjetivo*, porque resulta natural y necesariamente de la aprehensión de ese mal inminente natural; causa por la que puede llamarse temor *instintivo*. Se dice no-natural también en ese doble sentido: *objetivo*, por cuanto se refiere a un mal que contradice no el *esse simpliciter* de la naturaleza, sino el *bene esse*, como es la carencia de cama para descansar y de zapatos para andar; y *subjetivo*, porque no surge necesaria y naturalmente en el apetito sensitivo de la aprehensión de tal mal inminente.

3. El temor *espiritual* o plenamente *humano* se distingue en seis especies, que Santo Tomás tomó del Damasceno y éste recibió de Nemesio, quien a su vez las compiló de los filósofos estoicos. Son: *segnities, erubescentia, verecundia, admiratio, stupor seu terror* y *agonia*. De ellas trata el Doctor Angélico en el artículo cuarto.

4. *Moralmente*, el miedo humano puede distinguirse de dos modos: uno, filosóficamente o respecto de la propia razón regulante, en cuyo caso se divide en temor *moderado* y temor *inmoderado*; otro, teológicamente o respecto de Dios, y así se divide en temor *humano* o *mundano* y *divino*, que a su vez se subdivide en *servil* y *filial*—casto o reverencial—; y el servil, finalmente, en *puramente servil (serviliter servilem)* e *inicial* [1].

[1] Cf. 2-2 q.19.

CUESTION 41

(In quatuor articulos divisa)

De timore secundum se

Del temor considerado en sí mismo

Consequenter considerandum est, primo, de timore; et secundo, de audacia (cf. q.40 introd.).

Circa timorem consideranda sunt quatuor: primo, de ipso timore; secundo, de obiecto eius (q.42); tertio, de causa ipsius (q.43); quarto, de effectu (q.44).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum timor sit passio animae.

Secundo: utrum sit specialis passio.

Tertio: utrum sit aliquis timor naturalis.

Quarto: de speciebus timoris.

Conforme a lo dicho, hemos de tratar ahora, en primer lugar, del temor, y luego de la audacia.

En la consideración del temor se ha de tratar: primero, del temor en sí mismo; segundo, de su objeto; tercero, de su causa; cuarto, de su efecto.

Acerca de lo primero se han de averiguar cuatro cosas.

Primera: si el temor es una pasión del alma.

Segunda: si es una pasión especial.

Tercera: si hay algún temor natural.

Cuarta: de las especies de temor.

ARTICULO 1

Utrum timor sit passio animae

Si el temor es una pasión del alma

Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non sit passio animae.

1. Dicit enim Damascenus, in libro III [1], quod "timor est virtus secundum systolen", idest contractionem, "essentiae desiderativa". Sed nulla virtus est passio, ut probatur in II "Ethic." [2]. Ergo timor non est passio.

2. Praeterea, omnis passio est effectus ex praesentia agentis proveniens. Sed timor non est de aliquo praesenti, sed de futuro, ut Damascenus dicit in II libro [3]. Ergo timor non est passio.

3. Praeterea, omnis passio animae est motus appetitus sensitivi, qui sequitur apprehensionem sensus. Sensus autem non est apprehensivus futuri, sed prae-

Dificultades. Parece que el temor no es una pasión del alma.

1. Dice el Damasceno que "el temor es una virtud según la sístole —esto es, por contracción—apetitiva de la esencia". Pero ninguna virtud es pasión, como prueba el Filósofo. Luego el temor no es una pasión.

2. Toda pasión es un efecto que proviene de la presencia del agente. Pero el temor no tiene por objeto lo presente, sino lo futuro, como dice el Damasceno. Luego el temor no es una pasión.

3. Toda pasión del alma es un movimiento del apetito sensitivo que sigue a la aprehensión del sentido. Este, sin embargo, no aprehende lo futuro,

[1] *De fide orth.* c.23: MG 94,1088.
[2] C.5 n.3 (BK 1105b28); S.TH., lect.5
[3] C.12: MG 94,929.

sino lo presente. Luego, teniendo el temor por objeto el mal futuro, parece que no es una pasión del alma.

Por otra parte, San Agustín enumera el temor entre las demás pasiones del alma.

Respuesta. Entre los otros movimientos del alma es el temor, después de la tristeza, quien tiene más carácter de pasión. Pues, como se ha dicho, a la naturaleza de la pasión pertenece, en primer lugar, el ser un movimiento de una virtud pasiva, a la cual se compara su objeto a manera de motor activo, por lo mismo que la pasión es efecto del agente; y de este modo también el sentir y entender se llaman pasiones. En segundo lugar, y más propiamente, se llama pasión al movimiento de una potencia apetitiva que tiene un órgano corporal y que se realiza con alguna alteración corporal. Y todavía con mucha más propiedad se llaman pasiones aquellos movimientos que implican algún daño.

Pero es evidente que el temor, por referirse al mal, pertenece a la potencia apetitiva, que mira directamente al bien y al mal; y es acto del apetitivo sensitivo, por cuanto se produce con cierta inmutación, esto es, con una "contracción", como dice el Damasceno; e implica también referencia al mal, en cuanto que éste obtiene en cierto modo la victoria sobre algún bien. Por consiguiente, le compete con toda verdad el concepto de pasión. — Después de la tristeza, sin embargo, que se refiere al mal presente; pues el temor mira al mal futuro, que no mueve tanto como el presente.

Soluciones. 1. La virtud denota cierto principio de acción, y por eso a los movimientos exteriores de la potencia apetitiva, en cuanto principios de los actos exteriores, se les llama virtudes. Sin embargo, el Filosophus autem negat passionem esse virtutem quae est habitus.

Ad secundum dicendum quod, sicut passio corporis naturalis provenit ex corporali praesentia agentis, ita passio animae provenit ex animali praesentia agentis, absque praesentia corporali vel reali: inquantum scilicet malum quod est futurum realiter, est praesens secundum apprehensionem animae.

Ad tertium dicendum quod sensus non apprehendit futurum: sed ex eo quod apprehendit praesens, animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum.

sentis. Cum ergo timor sit de malo futuro, videtur quod non sit passio animae.

Sed contra est quod Augustinus, in XIV "De civ. Dei" [4], enumerat timorem inter alias animae passiones.

Respondeo dicendum quod, inter ceteros animae motus, post tristitiam, timor magis rationem obtinet passionis. Ut enim supra (q.22) dictum est, ad rationem passionis primo quidem pertinet quod sit motus passivae virtutis, ad quam scilicet comparetur suum obiectum per modum activi moventis: eo quod passio est effectus agentis. Et per hunc modum, etiam sentire et intelligere dicuntur pati. Secundo, magis proprie dicitur passio motus appetitivae virtutis. Et adhuc magis proprie, motus appetitivae virtutis habentis organum corporale, qui fit cum aliqua transmutatione corporali. Et adhuc proprissime illi motus passiones dicuntur, qui important aliquod nocumentum.

Manifestum est autem quod timor, cum sit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quae per se respicit bonum et malum. Pertinet autem ad appetitum sensitivum: fit enim cum quadam transmutatione, scilicet "cum contractione", ut Damascenus dicit (l.c. nt.1). Et importat etiam habitudinem ad malum, secundum quod malum habet quodammodo victoriam super aliquod bonum. Unde verissime sibi competit ratio passionis.—Tamen post tristitiam, quae est de malo praesenti: nam timor est de malo futuro, quod non ita movet sicut praesens.

Ad primum ergo dicendum quod virtus nominat quoddam principium actionis: et ideo, inquantum interiores motus appetitivae virtutis sunt principia exteriorum actuum, dicuntur virtutes. Phi-

[4] C.5: ML 41,408.

lósofo niega que la pasión sea una virtud, que es un hábito.

2. Así como la pasión de un cuerpo natural proviene de la presencia corporal del agente, así también la pasión del alma proviene de la presencia sensible del agente, sin la corporal o real; es decir, en cuanto que el mal, que es futuro en realidad, está presente por la aprehensión del alma.

3. El sentido no percibe lo futuro; pero, por lo mismo que percibe lo presente, el animal se mueve por natural instinto a esperar el bien futuro o temer el mal futuro.

ARTICULO 2

Utrum timor sit specialis passio

Si el temor es una pasión especial

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod timor non sit specialis passio.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest." [5], quod "quem non exanimat metus, nec cupiditas eum vastat, nec aegritudo", idest tristitia, "macerat, nec ventilat gestiens et vana laetitia". Ex quo videtur quod, remoto timore, omnes aliae passiones removentur. Non ergo passio est specialis, sed generalis.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in VI "Ethic." [6], quod "ita se habet in appetitu prosecutio et fuga, sicut in intellectu affirmatio et negatio". Sed negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa. Ergo nec fuga in appetitu. Sed nihil est aliud timor quam fuga quaedam mali. Ergo timor non est passio specialis.

3. Praeterea, si timor esset passio specialis, praecipue in

Dificultades. Parece que el temor no es una pasión especial.

1. Dice San Agustín: "Al que no desanima el miedo, ni le abrasa la codicia, ni le demacra la enfermedad (esto es, la tristeza), ni se inquieta por la alegría tumultuosa y vana". De donde parece que, quitando el temor, todas las demás pasiones desaparecen. Luego no es una pasión especial, sino general.

2. Dice el Filósofo que "la prosecución y la huída son en el apetito lo que la afirmación y la negación en la inteligencia". Pero la negación no es una cosa especial en la inteligencia, como tampoco la afirmación, sino más bien algo común a muchas cosas. Luego tampoco la huída en el apetito. Y no otra cosa es el temor, sino una cierta fuga del mal. Luego el temor no es una pasión especial.

3. Si el temor fuese pasión especial, existiría primordialmente en el

[5] Q.33: ML 40,23.
[6] C.2 n.2 (BK 1139a21); S.Th., lect.2

irascible. Mas el temor se da también en el concupiscible, pues dice el Filósofo que "el temor es cierta tristeza", y el Damasceno que "el temor es una virtud desiderativa". Y la tristeza y el deseo se dan en el concupiscible, como anteriormente se ha dicho. Luego no es una pasión especial, puesto que pertenece a diversas potencias.

Por otra parte, el temor se distingue de las otras pasiones del alma, según prueba el Damasceno.

Respuesta. Las pasiones del alma reciben su especie de los objetos; de ahí que sea pasión especial la que tiene objeto especial. Ahora bien, el temor, como la esperanza, tiene un objeto especial; pues, así como el objeto de la esperanza es el bien futuro arduo, posible de conseguir, así el objeto del temor es el mal futuro difícil, al cual no puede resistirse. Y, por consiguiente, el temor es una pasión especial del alma.

Soluciones. 1. Todas las pasiones del alma se derivan de un solo principio, a saber, del amor, en el que tienen recíproca conexión. Y en virtud de esta conexión, quitado el temor, desaparecen las demás pasiones del alma, no porque sea una pasión general.

2. No toda huída por parte del apetito es temor, sino la huída respecto de algún objeto especial, como quedó dicho. Y, por tanto, aunque la huída sea una cosa general, sin embargo, el temor es una pasión especial.

3. El temor de ningún modo se encuentra en el concupiscible, pues no se refiere al mal en absoluto, sino al que presenta una especial dificultad o arduidad que apenas se le puede resistir. Pero, como las pasiones del irascible se derivan de las del concupiscible y en ellas terminan, según se ha dicho, por eso se atribuyen al temor las que pertenecen a la potencia concupiscible. Así se dice que el temor es tristeza, en cuanto el objeto del temor contrista si está presente; por lo cual dice el Filósofo que el "temor procede de la imagen de un mal futuro que destroza o contrista". De la misma manera también el Damasceno atribuye el deseo al temor, por cuanto, así como la esperanza se origina por el deseo del bien, así también el temor por la huída del mal, la cual proviene del deseo del bien, como consta de lo dicho antes.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timor aliquis sit naturalis.

1. Dicit enim Damascenus, in III libro [10], quod "est quidam timor naturalis, nolente anima dividi a corpore".

2. Praeterea, timor ex amore oritur, ut dictum est (a.2 ad 1). Sed est aliquis amor naturalis, ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [11]. Ergo etiam est aliquis timor naturalis.

3. Praeterea, timor opponitur spei, ut supra dictum est (q.40 a.4 ad 1). Sed est aliqua spes naturae: ut patet per id quod dicitur Rom. 4,18, de Abraham, quod "contra spem" naturae, "in spem" gratiae "credidit". Ergo etiam est aliquis timor naturae.

Sed contra, ea quae sunt naturalia, communiter inveniuntur in rebus animatis et inanimatis. Sed timor non invenitur in rebus inanimatis. Ergo timor non est naturalis.

ARTICULO 3

Utrum sit aliquis timor naturalis

Si hay algún temor natural

Dificultades. Parece que algún temor es natural.

1. Dice el Damasceno que "hay cierto temor natural en no querer el alma separarse del cuerpo".

2. El temor nace del amor, según lo dicho. Pero hay amor natural, como dice Dionisio. Luego también hay un temor natural.

3. El temor es opuesto a la esperanza, según quedó dicho. Pero hay una esperanza de la naturaleza, como se ve por lo que dice el Apóstol de Abrahán, que, "contra la esperanza" de la naturaleza, "creyó en la esperanza de la gracia". Luego hay también un temor de la naturaleza.

Por otra parte, las cosas que son naturales se hallan comúnmente en los seres animados e inanimados. Pero el temor no se halla en las cosas inanimadas. Luego el temor no es natural.

irascibili esset. Est autem timor etiam in concupiscibili. Dicit enim Philosophus, in 1 "Rethoric." [7], quod "timor est tristitia quaedam": et Damascenus dicit [8] quod "timor est virtus desiderativa": tristitia autem et desiderium sunt in concupiscibili, ut supra dictum est (q.23 a.4). Non est ergo passio specialis: cum pertineat ad diversas potentias.

Sed contra est quod condividitur aliis passionibus animae, ut patet per Damascenum, in II libro [9].

Respondeo dicendum quod passiones animae recipiunt speciem ex obiectis. Unde specialis passio est quae habet speciale obiectum. Timor autem habet speciale obiectum, sicut et spes. Sicut enim obiectum spei est bonum futurum arduum possibile adipisci; ita obiectum timoris est malum futurum difficile cui resisti non potest. Unde timor est specialis passio animae.

Ad primum ergo dicendum quod omnes passiones animae derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent ad invicem connexionem. Et ratione huius connexionis, remoto timore, removentur aliae passiones animae: non ideo quia sit passio generalis.

Ad secundum dicendum quod non omnis fuga appetitus est timor, sed fuga ab aliquo speciali obiecto, ut dictum est (in c). Et ideo, licet fuga sit quoddam generale, tamen timor est passio specialis.

Ad tertium dicendum quod timor nullo modo est in concupiscibili: non enim respicit malum absolute, sed cum quadam difficultate vel arduitate ut ei resisti vix possit. Sed quia passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis et ad eas terminantur, ut supra dictum est (q.25 a.1); ideo timori attribuuntur ea quae sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor esse tristitia, inquantum obiectum timoris est contristans, si praesens fuerit: unde et Philosophus dicit ibidem quod timor procedit "ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi". Similiter et desiderium attribuitur a Damasceno timori (nt.8), quia, sicut spes oritur a desiderio boni, ita timor ex fuga mali; fuga autem mali oritur ex desiderio boni, ut ex supra dictis patet (q.25 a.2; q.29 a.2; q.36 a.2).

[7] C.5 n.1 (Bk 1382a21).
[8] *De fide orth.* l.3 c.23: MG 94,1088.
[9] C.12,15: MG 94,929.932.
[10] *De fide orth.* c.23: MG 94,1088.
[11] § 15: MG 3,713; S.TH., lect.12.

Respuesta. Un movimiento se dice natural porque la naturaleza inclina a él; lo que sucede de dos modos. Uno, completándose un todo por la naturaleza sin operación alguna de virtud aprehensiva; como dirigirse hacia arriba es movimiento natural del fuego, y crecer lo es de los animales y de las plantas.—De otro modo, se dice natural un movimiento al que la naturaleza inclina, aunque no se perfeccione sino por aprehensión; puesto que, como antes se ha dicho, los movimientos de la virtud cognoscitiva y apetitiva se reducen a la naturaleza como a su primer principio, y, según este modo, en ocasiones se dicen naturales aun los actos mismos de la potencia aprehensiva, cuales son el entender, sentir y recordar, y también los del apetito animal.

Así es como puede decirse natural el temor, y se distingue del no natural por la diversidad del objeto. Pues hay, como dice el Filósofo, un temor del mal corruptivo, que la naturaleza esquiva por su natural deseo de ser, y a tal temor se dice natural. Hay, además, un temor del mal que contrista, el cual no repugna a la naturaleza, sino al deseo del apetito; y este temor no es natural. Distinción análoga a la expuesta acerca del amor, la concupiscencia y la delectación natural y no natural.

Según la primera acepción de lo "natural", debe notarse que algunas pasiones del alma se dicen a veces naturales, como el amor, el deseo y la esperanza; pero otras no pueden decirse naturales, y la razón estriba en que el amor y el odio, el deseo y la aversión, implican una cierta inclinación a conseguir el bien y esquivar el mal, la cual pertenece, sin duda, también al apetito natural, y por eso hay un amor natural; y el deseo o la esperanza pueden decirse también en cierto modo de los seres naturales, que carecen de conocimiento.—En cambio, las otras pasiones del alma implican ciertos movimientos para los cuales de modo alguno es suficiente la inclinación natural. Ya por serles propio a estas pasiones el sentido o el conocimiento, según quedó dicho que la aprehensión se requiere para que pueda haber delectación y dolor, no pudiendo, por consiguiente, decirse que los seres carentes de conocimiento se deleiten o se duelan; o ya porque los tales movimientos son contrarios a la razón misma de inclinación natural; así, la desesperación renuncia al bien a causa de una dificultad, y el temor desiste de combatir al mal contrario, a pesar de la inclinación natural a ello. Por eso, tales pasiones no se atribuyen de modo alguno a las cosas inanimadas.

Y así quedan también resueltas las dificultades.

Respondeo dicendum quod aliquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum inclinat natura. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, quod totum perficitur a natura, absque aliqua operatione apprehensivae virtutis: sicut moveri sursum est motus naturalis ignis, et augeri est motus naturalis animalium et plantarum.—Alio modo dicitur motus naturalis, ad quem natura inclinat, licet non perficiatur nisi per apprehensionem: quia, sicut supra dictum est (q.10 a.1; q.17 a.9 ad 2), motus cognitivae et appetitivae virtutis reducuntur in naturam, sicut in principium primum. Et per hunc modum, etiam ipsi actus apprehensivae virtutis, ut intelligere, sentire et memorari, et etiam motus appetitus animalis, quandoque dicuntur naturales.

Et per hunc modum potest dici timor naturalis. Et distinguitur a timore non naturali, secundum diversitatem obiecti. Est enim, ut Philosophus dicit in II "Rhetoric." [12], timor de malo corruptivo, quod natura refugit propter naturale desiderium essendi: et talis timor dicitur naturalis. Est iterum de malo contristativo, quod non repugnat naturae, sed desiderio appetitus: et talis timor non est naturalis. Sicut etiam supra [13] amor, concupiscentia et delectatio distincta sunt per naturale et non naturale.

Sed secundum primam acceptionem "naturalis", sciendum est quod quaedam de passionibus animae quandoque dicuntur naturales, ut amor, desiderium et spes: aliae vero naturales dici non possunt. Et hoc ideo, quia amor et odium, desiderium et fuga, important inclinationem quandam ad prosequendum bonum et fugiendum malum; quae quidem inclinatio pertinet etiam ad appetitum naturalem. Et ideo est amor quidam naturalis: et desiderium vel spes potest quodammodo dici etiam in rebus naturalibus cognitione carentibus.—

Sed aliae passiones animae importunt quosdam motus ad quos nullo modo sufficit inclinatio naturalis. Vel quia de ratione harum passionum est sensus seu cognitio, sicut dictum est (q.31 a.1.3; q.35 a.1) quod apprehensio requiritur ad rationem delectationis et doloris; unde quae carent cognitione, non possunt dici delectari vel dolere. Aut quia huiusmodi motus sunt contra rationem inclinationis naturalis: puta quod desperatio refugit bonum propter aliquam difficultatem; et timor refugit impugnationem mali contrarii, ad quod est inclinatio naturalis. Et ideo huiusmodi passiones nullo modo attribuuntur rebus inanimatis.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

[12] C.5 n.1 (Bk 1382a22).
[13] Q.26 a.1; q.30 a.3; q.31 a.7.

ARTICULO 4

Utrum convenienter assignentur species timoris [a]

Si se asignan convenientemente las especies del temor

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter Damascenus [14] assignet sex species timoris: scilicet "segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam".

1. **Ut enim Philosophus dicit, in II "Rhetoric." (nt. 12), "timor est de malo contristativo". Ergo species timoris debent respondere speciebus tristitiae. Sunt autem quatuor species tristitiae, ut supra dictum est (q.35 a.8). Ergo solum debent esse quatuor species timoris, eis correspondentes.**

2. **Praeterea, illud quod in actu nostro consistit, nostrae potestati subiicitur. Sed timor est de malo quod excedit potestatem nostram, ut dictum est (a.2).**

Dificultades. Parece que no está bien la división que el Damasceno hace en seis especies de temor, a saber: "pereza, rubor, vergüenza, admiración, estupor y congoja".

1. Como dice el Filósofo, "el temor procede de un mal que contrista", y, por tanto, las especies de temor deben corresponder a las especies de tristeza, que son las cuatro ya asignadas. Luego sólo debe haber cuatro especies de temor, correspondientes a ésas.

2. Lo que consiste en una acción nuestra, se halla sometido a nuestro poder. Pero el temor es de un mal que excede nuestro poder, según lo

[a] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; d.34 q.2 a.1 q.ª2 ad 6; *De verit.* q.26 a.4 ad 7.
[14] *De fide orth.* l.2 c.15: MG 94,932.

dicho. Luego la flojedad y el rubor y la vergüenza, que atañen a nuestra operación, no deben considerarse especies del temor.

3. El temor es de algo futuro, según quedó dicho. Pero "la vergüenza proviene de un acto torpe ya cometido", como dice San Gregorio Niseno. Luego la vergüenza no es una especie de temor.

4. El temor no versa sino sobre el mal. Mas la admiración y el estupor provienen de lo grande e insólito, sea bueno o malo. Luego no son especies del temor.

5. Los filósofos se mueven por la admiración a inquirir la verdad, según dice Aristóteles. Pero el temor no mueve a inquirir, sino más bien a huir. Luego la admiración no es una especie de temor.

Por otra parte, basta la autoridad del Damasceno y de San Gregorio Niseno.

Respuesta. Según queda dicho, el temor proviene de un mal futuro que supera el poder del que teme, de modo que no puede resistírsele. Mas tanto el bien como el mal del hombre puede ser considerado, ya en su operación, ya en las cosas exteriores. En la operación del hombre pueden temerse dos clases de mal. Una, el trabajo que abruma la naturaleza; y de ahí se origina la pereza, es decir, se rehuye el obrar por temor al trabajo excesivo. Otra, la deshonra, que mancilla la opinión; que, si se teme al realizar el acto, toma el nombre de "rubor", y cuando de un acto torpe ya cometido, el de "vergüenza".

El mal que traen las cosas exteriores puede exceder la facultad del hombre para resistirlo de tres maneras. Primera, por razón de su magnitud, como cuando se contempla algún gran mal cuyo término no se alcanza a conocer; y de aquí brota la

Non ergo segnities et erubescentia et verecundia, quae respiciunt operationem nostram, debent poni species timoris.

3. Praeterea, timor est de futuro, ut dictum est (a.1.2). Sed "verecundia est de turpi actu iam commisso", ut Gregorius Nyssenus [15] dicit. Ergo verecundia non est species timoris.

4. Praeterea, timor non est nisi de malo. Sed admiratio et stupor sunt de magno et insolito, sive bono sive malo. Ergo admiratio et stupor non sunt species timoris.

5. Praeterea, philosophi ex admiratione sunt moti ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio "Metaphys." [16]. Timor autem non movet ad inquirendum, sed magis ad fugiendum. Ergo admiratio non est species timoris.

Sed in contrarium sufficiat auctoritas Damasceni et Gregorii Nysseni (l.c nt.14.15).

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.2), timor est de futuro malo quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit. Sicut autem bonum hominis, ita et malum, potest considerari vel in operatione ipsius, vel in exterioribus rebus. In operatione autem ipsius hominis, potest duplex malum timeri. Primo quidem, labor gravans naturam. Et sic causatur "segnities": cum scilicet aliquis refugit operari, propter timorem excedentis laboris. Secundo, turpitudo laedens opinionem. Et sic, si turpitudo timeatur in actu committendo, est "erubescentia": si autem sit de turpi iam facto, est "verecundia".

Malum autem quod in exterioribus rebus consistit, triplici ratione potest excedere hominis facultatem ad resistendum. Primo quidem, ratione suae magnitudinis: cum scilicet aliquis considerat aliquod magnum malum, cuius exitum considerare non suf-

[15] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.20: MG 40,689.
[16] L.I c.2 n.8 (BK 982b12); S.TH., lect.3.

ficit. Et sic est "admiratio".—Secundo, ratione dissuetudinis: quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostrae considerationi offertur, et sic est magnum nostra reputatione. Et hoc modo est "stupor", qui causatur ex insolita imaginatione. — Tertio modo, ratione improvisionis, quia scilicet provideri non potest: sicut futura infortunia timentur. Et talis timor dicitur "agonia".

Ad primum ergo dicendum quod illae species tristitiae quae supra (l.c. in arg.) positae sunt, non accipiuntur secundum diversitatem obiecti, sed secundum effectus, et secundum quasdam speciales rationes. Et ideo non oportet quod illae species tristitiae respondeant istis speciebus timoris, quae accipiuntur secundum divisionem propriam obiecti ipsius timoris.

Ad secundum dicendum quod operatio secundum quod iam fit, subditur potestati operantis. Sed aliquid circa operationem considerari potest facultatem operantis excedens, propter quod aliquis refugit actionem. Et secundum hoc, segnities, erubescentia et verecundia ponuntur species timoris.

Ad tertium dicendum quod de actu praeterito potest timori convitium vel opprobrium futurum. Et secundum hoc, verecundia est species timoris.

Ad quartum dicendum quod non quaelibet admiratio et stupor sunt species timoris, sed admiratio quae est de magno malo, et stupor qui est de malo insolito.—Vel potest dici quod, sicut segnities refugit laborem exterioris operationis, ita admiratio et stupor refugiunt difficultatem considerationis rei magnae et insolitae, sive sit bona sive mala: ut hoc modo se habeat admiratio et stupor ad actum intellectus, sicut segnities ad exteriorem actum.

Ad quintum dicendum quod admirans refugit in praesenti dare

"admiración".—Segunda, por la falta de costumbre, cuando se ofrece a nuestra consideración un mal insólito, que, por lo mismo, nos parece grande; y de aquí resulta el "estupor", el cual es causado por la imaginación de algo desacostumbrado.—Tercera, por razón de algo imprevisto, es decir, que no puede prevenirse; y así se temen los infortunios futuros. Y tal temor se denomina "congoja".

Soluciones. 1. Las especies de tristeza consignadas en la dificultad no se toman de la diversidad del objeto, sino de los efectos y de ciertas condiciones particulares; y, por tanto, no es menester que correspondan a estas especies de temor, que provienen de una división propia del objeto mismo del temor.

2. La operación, considerada en el acto mismo de ejecutarse, está sometida al poder del operante. Mas en la operación puede considerarse algo que excede la facultad del operante, y por lo cual uno la rehusa; y por eso la flojedad, el rubor y la vergüenza se ponen como especies del temor.

3. Del acto pasado puede temerse afrenta u oprobio futuros, y en este concepto la vergüenza es una especie de temor.

4. No toda admiración y estupor son especies de temor, sino la admiración acerca de un gran mal y el estupor sobre un mal insólito.—O puede decirse que, así como la pereza elude el trabajo de la obra exterior, así la admiración y el estupor esquivan la dificultad de la consideración del objeto grande e insólito, sea bueno o malo; pues la misma relación dicen la admiración y el estupor con respecto al acto del entendimiento que la pereza con respecto al acto exterior.

5. El que se admira rehusa por el momento juzgar sobre el objeto de

su admiración, temiendo caer en falta; pero inquiere para el futuro. Mas el que se halla poseído de estupor, teme tanto juzgar al presente como inquirir en el futuro. Por consiguiente, la admiración es un incentivo para filosofar; en cambio, el estupor es un impedimento a la consideración filosófica.

iudicium de eo quod miratur, timens defectum, sed in futurum inquirit. Stupens autem timet et in praesenti iudicare, et in futuro inquirere. Unde admiratio est principium philosophandi: sed stupor est philosophicae considerationis impedimentum.

INTRODUCCION A LA CUESTION 42

DEL OBJETO DEL TEMOR

Santo Tomás considera en esta cuestión el objeto propio del temor, es decir, su causa *quoad specificationem*, pues su causa *quoad exercitium* la trata en la cuestión siguiente.

La ordenación de la cuestión presente puede ser esquematizada en el siguiente cuadro:

DEL OBJETO DEL TEMOR

I. En cuanto a su substancia o esencia:
   A) Genéricamente: el mal (a.1).
   B) Específicamente: objeto:
      a) directo: el mal:
         1) natural o físico (a.2);
         2) voluntario o moral (a.3);
      b) reflejo: el mismo temor (a.4).

II. En cuanto a su accidente: aumento o gravedad:
   A) Por parte del origen: repentina (a.5).
   B) Por razón de la permanencia: irremediabilidad (a.6).

1. Como antes se ha dicho, el objeto propio del temor es el mal futuro arduo, al cual apenas o difícilmente puede resistirse; este objeto puede referirse o a una cosa mala o a una persona mala. Generalmente, la cosa mala es objeto del temor, o en un sentido *positivo*, en cuanto se dice un mal verdadero contrario al bien, o en sentido *privativo*, en cuanto nombra la ausencia de bien. Dos sentidos que, aunque son lo mismo en cuanto a la cosa significada—porque el mal no es sino la privación de bien—, difieren en cuanto al modo de significar y representar, porque el mal es representado a modo de afirmación, mientras que la privación de bien a modo de negación.

El temor, que expresa esencialmente la huída o alejamiento positivo del apetito, *per se primo* mira, como la tristeza [1], al objeto o término afirmado, positivo, y *per se secundo* al objeto negado, es decir, a la privación de bien. Ese mal positivamente significado puede ser múltiple. Puede tratarse en primer lugar de un mal físico, esto es, corruptivo o destructivo de la naturaleza del todo—como la muerte—o de la parte, como la mutilación, la enfermedad y el dolor físico. El mayor mal físico es indudablemente la *muerte*, y por eso de ella pregunta especialmente Santo Tomás si es objeto de temor. La muerte—responde—es objeto propio del temor *natural* o *instintivo*, tanto del apetito sensitivo como de la voluntad *ut natura*, según muestra la experiencia. Pues vemos que los

1-2 q.36 a.1.

animales temen en cuanto perciben un peligro de muerte; de ahí que huyan precipitadamente; y lo mismo los hombres en tiempo de guerra o cuando ocurren terremotos, naufragios o incendios. Y la razón consiste en que el bien, que naturalmente se ama—y en primer lugar el ser y la vida—, si está próximo a perderse o disminuirse, excita naturalmente un movimiento de temor; su privación posible provoca naturalmente el odio, y cuando se realiza, causa tristeza, y si aparece un peligro que anuncia su pérdida, provoca naturalmente temor.

Pero, si bien es objeto propio del temor instintivo, no siempre la muerte lo es del temor racional o espiritual; así, cuando no aparece inminente y falla, por exceso en su condición de futuro, la razón del objeto de temor; por eso no siempre de hecho tememos la muerte, pues nos aparece como demasiado remota. Tampoco se teme racionalmente la muerte cuando no queda ninguna esperanza de evadirla, sino que se presenta como totalmente cierta e inevitable: y así los condenados a muerte, en la inminencia de la ejecución, más bien se entristecen de ella que la temen; le falta entonces a la muerte para ser objeto de temor el carácter de mal futuro. Por lo tanto, para que se tema a la muerte con temor espiritual y voluntario, debe aparecer juntamente, como inminente o próxima y como de algún modo evitable.

2. Puede también ser objeto del temor el *mal moral*, no directamente como mal de *culpa*, porque la culpa siempre es voluntaria y, por lo mismo, no tiene razón de mal arduo a evitar, sino por el mal de *pena* que le acompaña, que sí es contra la inclinación natural de la voluntad, y por eso tiene razón de mal contristativo. También se temen las causas que inducen a la voluntad a pecar cuando éstas son involuntarias y se pueden evitar o resistir difícilmente; así se temen las tentaciones graves y la compañía incitadora al mal del demonio o los hombres perversos. A la pena puede reducirse la deshonra que se sigue del acto torpe; de ella nacen la *erubescentia*, *verecundia* y *pudicitia*, que son especies de temor, como ya dijimos.

También el mismo temor puede ser objeto de temor, no precisamente en cuanto está en acto, porque entonces no tiene razón de futuro, sino en cuanto aparece inminente por causas involuntarias; pues también el temor es un mal, como la tristeza incoada. Lo que no es de extrañar, pues las pasiones del alma, principalmente cuando caen bajo la voluntad y razón—que retornan en un acto reflejo sobre sí mismas—, pueden ser objeto de esta actividad refleja. En este sentido dice Santo Tomás que «con temor actual puede el hombre temer un temor futuro» [2].

Además de las cosas malas, pueden ser objeto de temor las *personas malas*, consideradas no ontológica ni físicamente—que así siempre son buenas—, sino *moralmente*, y esto en doble sentido: o porque lo son de verdad, es decir, injustas o enemigas, o porque, aunque buenas y justas, han sido injustamente heridas. En este último caso está el temor del justo castigo por parte de Dios.

3. *Agravan el temor las cosas insólitas y repentinas*: en primer lugar, porque parecen mayores y se aprehenden como más graves, y así aumentan la grandeza y dificultad del objeto; y en segundo lugar, porque son menos evitables, por lo mismo que son más difíciles de prever. De aquí se originan el estupor, el horror, el terror y la consternación, que son formas graves del temor.

[2] 1-2 q.42 a.4 ad 3.

Igualmente agravan el temor los males *irremediables*, ya porque no pueden ser previstos, ya porque no tienen término, como la pena de servidumbre perpetua y principalmente las penas del infierno, que son eternas; pues el mal mínimo en intensidad, si es muy duradero o eterno, se convierte en durísimo e insoportable.

CUESTION 42

(In sex articulos divisa)

De obiecto timoris

Del objeto del temor

Deinde considerandum est de obiecto timoris (cf. q.41 introd.).
Et circa hoc quaeruntur sex.
Primo: utrum bonum sit obiectum timoris, vel malum.
Secundo: utrum malum naturae sit obiectum timoris.
Tertio: utrum timor sit de malo culpae.
Quarto: utrum ipse timor timeri possit.
Quinto: utrum repentina magis timeantur.
Sexto: utrum ea contra quae non est remedium, magis timeantur.

Corresponde tratar ahora del objeto del temor, y acerca de esto se han de averiguar seis cosas.

Primera: si el objeto del temor es el bien y no el mal.

Segunda: si el mal de la naturaleza es objeto de temor.

Tercera: si hay temor del mal de culpa.

Cuarta: si el temor mismo puede temerse.

Quinta: si las cosas repentinas son más temidas.

Sexta: si se teme más lo que no tiene remedio.

ARTICULO 1

Utrum obiectum timoris sit bonum, vel malum [a]

Si el objeto del temor es el bien y no el mal

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum sit obiectum timoris.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest." [1], quod "nihil timemus, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum". Sed id quod amamus est bonum. Ergo timor respicit bonum sicut proprium obiectum.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [2], quod "potestas, et super alium ipsum esse, est terribile". Sed huiusmodi est

Dificultades. Parece que el bien es el objeto del temor.

1. Dice San Agustín que "nada tememos sino perder lo que amamos ya adquirido o no alcanzar lo esperado". Pero lo que amamos es el bien. Luego el temor se refiere al bien como a su objeto propio.

2. Dice el Filósofo que "la potestad y la superioridad respecto de otro es terrible". Pero eso es un

[a] 2-2 q.19 a.1.11.

[2] C.5 n.2 (BK 1382a30).

bien. Luego el bien es el objeto del temor.

3. En Dios nada malo puede haber. Pero se nos manda temer a Dios, según las palabras del Salmo: "Temed al Señor todos sus santos". Luego también el temor tiene por objeto el bien.

Por otra parte, dice el Damasceno que el temor es del mal futuro.

Respuesta. El temor es un cierto movimiento de la virtud apetitiva, a la cual pertenecen la aproximación y la huída, como dice el Filósofo. La aproximación es hacia el bien, y la huída, del mal, de modo que cualquier movimiento de la virtud apetitiva que implica tendencia, tiene por objeto un bien, y el que implica huída tiene por objeto el mal. Por tanto, implicando el temor una huída, se refiere en primer lugar y directamente al mal como a su objeto propio.

Puede, sin embargo, referirse al bien, en cuanto éste dice relación al mal, lo que puede tener lugar de dos modos. Uno, en cuanto por el mal se priva del bien, pues por lo mismo que priva del bien, es mala una cosa. Luego, al huirse del mal por serlo, se sigue que se huye de él porque priva del bien, el cual uno busca porque le ama.—Y en este sentido dice San Agustín que no "hay causa de temer sino la de perder el bien que se ama".

De un segundo modo se compara el bien al mal: como causa del mismo, a saber, en cuanto algún bien puede por su virtud inferir un daño en el bien que se ama. Y por eso, así como la esperanza, según se ha dicho anteriormente, se refiere a dos cosas, a saber, al bien a que se dirige y a aquello por lo que espera conseguir el bien deseado, así también el temor se refiere al mal que rehuye y a aquel bien que por su virtud propia puede causar el mal.—

quoddam bonum. Ergo bonum est obiectum timoris.

3. Praeterea, in Deo nihil malum esse potest. Sed mandatur nobis ut Deum timeamus; secundum illud Ps. 33,10: "Timete Dominum, omnes sancti eius". Ergo etiam timor est de bono.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in II libro [3], quod timor est de malo futuro.

Respondeo dicendum quod timor est quidam motus appetitivae virtutis. Ad virtutem autem appetitivam pertinet prosecutio et fuga, ut dicitur in VI "Ethic." [4]. Est autem prosecutio boni, fuga autem mali. Unde quicumque motus appetitivae virtutis importat prosecutionem, habet aliquod bonum pro obiecto: quicumque autem importat fugam, habet malum pro obiecto. Unde, cum timor fugam quandam importet, primo et per se respicit malum sicut proprium obiectum.

Potest autem respicere etiam bonum, secundum quod habet habitudinem ad malum. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno quidem modo, inquantum per malum privatur bonum. Ex hoc autem ipso est aliquid malum, quod est privativum boni. Unde, cum fugiatur malum quia malum est, sequitur ut fugiatur quia privat bonum quod quis amando prosequitur.—Et secundum hoc dicit Augustinus (arg.1) quod nulla est causa timendi, nisi ne amittatur bonum amatum.

Alio modo comparatur bonum ad malum, ut causa ipsius: inquantum scilicet aliquod bonum sua virtute potest inducere aliquod nocumentum in bono amato. Et ideo, sicut spes, ut supra dictum est (q.40 a.7), ad duo respicit, scilicet ad bonum in quod tendit, et ad id per quod sperat se bonum concupitum adipisci; ita etiam timor ad duo respicit scilicet ad malum quod refugit, et ad illud bonum quod sua virtute potest infligere malum.—Et per hunc modum Deus timetur

[3] *De fide orth.* c.12: MG 94,929.

[4] C.2 n.2 (BK 1139a21); S.TH., lect.2.

ab homine (cf. arg.3), inquantum potest infligere poenam, vel spiritualem vel corporalem.—Per hunc etiam modum timetur potestas alicuius hominis (cf. arg.2), maxime quando est laesa, vel quando est iniusta: quia sic in promptu habet nocumentum inferre. Ita etiam timetur "super alium esse", idest inniti alii, ut scilicet in eius potestate sic constitutum nobis nocumentum inferre: sicut ille qui est conscius criminis, timetur, ne crimen revelet.

Et per hoc patet responsio "ad obiecta".

De este modo teme a Dios el hombre, en cuanto puede imponerle un castigo, ya espiritual, ya corporal.—E igualmente se teme a la potestad de algún hombre, principalmente cuando es ofensiva o injusta, puesto que entonces puede fácilmente perjudicar, y se teme también el "estar sobre otro", es decir, apoyarse en otro, estando en su poder el dañarnos; como de quien conoce el crimen se teme que lo revele.

Y así quedan también resueltas las dificultades.

ARTICULO 2

Utrum malum naturae sit obiectum timoris

Si el mal de la naturaleza es objeto de temor

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod timor non sit de malo naturae.

1. Dicit enim Philosophus, in II "Rhetoric." [5], "quod timor consiliativos facit". Non autem consiliamur de his quae a natura eveniunt, ut dicitur in III "Ethic." [6]. Ergo timor non est de malo naturae.

2. Praeterea, defectus naturales semper homini imminent, ut mors et alia huiusmodi. Si igitur de huiusmodi malis esset timor, oporteret quod homo semper esset in timore.

3. Praeterea, natura non movet ad contraria. Sed malum naturae provenit ex natura. Ergo quod timendo aliquis refugiat huiusmodi malum, non est a natura. Timor ergo naturalis non est de malo naturae; ad quem tamen hoc malum pertinere videtur.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic." [7], quod "inter omnia terribilissimum est mors", quae est malum naturae.

Dificultades. Parece que el temor no tiene por objeto el mal de la naturaleza.

1. Dice el Filósofo que "el temor nos hace ser consultivos". Mas no nos aconsejamos sobre las cosas que suceden naturalmente, como el mismo Filósofo dice. Luego el temor no es del mal de la naturaleza.

2. Los defectos naturales, como la muerte y cosas semejantes, amenazan siempre al hombre. Si, pues, hubiera temor de estos males, sería preciso que el hombre viviera en continuo temor.

3. La naturaleza no mueve a cosas contrarias. Pero el mal de la naturaleza proviene de ella. Luego el que uno por temor rehuya semejante mal, no proviene de la naturaleza; y, por tanto, el temor natural no es del mal de la naturaleza, al que, sin embargo, parece pertenecer este mal.

Por otra parte, dice el Filósofo que, "entre todas las cosas, lo más terrible es la muerte", que es un mal de la naturaleza.

[5] C.5 n.14 (BK 1383a6).

[6] C.3 n.4 (BK 1112a23); S.TH., lect.7.

[7] C.6 n.6 (BK 1115a26); S.TH., lect.14.

Respuesta. Como dice el Filósofo, "el temor proviene de la representación de un mal futuro que destruye o contrista". Y del mismo modo que el mal que contrista contraría a la voluntad, así el mal que destruye contraría a la naturaleza; y éste es el mal natural. Luego el temor puede tener por objeto el mal de la naturaleza.

Pero debemos tener presente que el mal de la naturaleza proviene unas veces de causa natural, y entonces se llama mal de naturaleza, no sólo porque priva del bien de la naturaleza, sino también porque es efecto de ella, como la muerte natural y otros males similares; otras veces, en cambio, proviene el mal de la naturaleza de causa no natural, como la muerte violentamente inferida por el perseguidor. Y de ambos modos el mal de naturaleza es en cierta manera temido, y en otra no; pues, proviniendo el temor de "la representación de un mal futuro", como dice el Filósofo, lo que aleja esta representación excluye también el temor. Y que no aparezca un mal como futuro puede suceder de dos maneras. Una, por estar remoto y distante, pues a causa de la distancia nos figuramos que no ha de llegar, y, por lo tanto, no lo tememos o lo tememos poco; porque, como dice el Filósofo, "las cosas que están muy lejanas no son temidas; así, sabiendo todos que morirán, como no está próxima la muerte, no les inquieta".—De otra manera se estima como no futuro el mal que lo es, a causa de su necesidad, que hace se le considere como presente. Por esta razón el Filósofo dice que "quienes van a ser decapitados no temen", en vista de la inminente necesidad de morir; y, "para que uno tema, es preciso que haya en él alguna esperanza de salvación".

Así, pues, el mal de la naturaleza no es temido, porque no se le considera como futuro; mas, si el mal de

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in II "Rhetoric." [8], timor provenit "ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi". Sicut autem contristativum malum est quod contrariatur voluntati; ita corruptivum malum est quod contrariatur naturae. Et hoc est malum naturae. Unde de malo naturae potest esse timor.

Sed considerandum est quod malum naturae quandoque est a causa naturali: et tunc dicitur malum naturae, non solum quia privat naturae bonum, sed etiam quia est effectus naturae; sicut mors naturalis, et alii huiusmodi defectus. Aliquando vero malum naturae provenit ex causa non naturali: sicut mors quae violenter infertur a persecutore. Et utroque modo malum naturae quodammodo timetur, et quodammodo non timetur. Cum enim timor proveniat "ex phantasia futuri mali", ut dicit Philosophus (l.c. nt.8); illud quod removet futuri mali phantasiam, excludit etiam timorem. Quod autem non appareat aliquod malum ut futurum, potest ex duobus contingere. Uno quidem modo, ex hoc quod est remotum et distans: hoc enim, propter distantiam, imaginamur ut non futurum. Et ideo vel non timemus vel parum timemus. Ut enim Philosophus dicit, in II "Rhetoric." (ibid.), "quae valde longe sunt, non timetur: sciunt enim omnes, quod morientur; sed quia non prope est, nihil curant".—Alio modo aestimatur aliquod malum quod est futurum, ut non futurum, propter necessitatem, quae facit ipsum aestimare ut praesens. Unde Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [9], quod "illi qui iam decapitantur non timent", videntes sibi necessitatem mortis imminere; "sed ab hoc quod aliquis timeat, oportet adesse aliquam spem salutis".

Sic igitur malum naturae non timetur, quia non apprehenditur ut futurum. Si vero malum naturae, quod est corruptivum, apprehendatur ut propinquum, et tamen cum aliqua spe evasionis, tunc timebitur.

[8] C.5 n.1 (Bk 1382a21).
[9] C.5 n.14 (Bk 1383a5).

la naturaleza que destruye se aprehende como cercano, pero con alguna esperanza de evasión, entonces será temido.

Soluciones. 1. El mal de la naturaleza no proviene siempre de la naturaleza, como acabamos de decir: y cuando proviene de ella, aunque no pueda evitarse del todo, puede, no obstante, diferirse; y bajo esta esperanza cabe un consejo sobre el modo de evitarlo.

2. El mal de la naturaleza, aunque siempre amenace, sin embargo no siempre amenaza de cerca, y por eso no siempre es temido.

3. La muerte y otros defectos de la naturaleza provienen de la naturaleza universal; a los cuales, sin embargo, se opone cuanto puede la naturaleza particular; y de esta manera, por la inclinación de la naturaleza particular, hay dolor y tristeza por tales males cuando son presentes, y temor, si amenazan para el futuro.

ARTICULO 3

Utrum timor sit de malo culpae [*]

Si hay temor del mal de culpa

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timor possit esse de malo culpae.

1. Dicit enim Augustinus, "Super Canonicam Ioann." [10], quod "timore casto timet homo separationem a Deo". Sed nihil separat nos a Deo nisi culpa; secundum illud Is. 59,2: "Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum". Ergo timor potest esse de malo culpae.

2. Praeterea, Tullius dicit, in IV "De Tusculanis quaest." (c.6), quod "de illis timemus, cum futura sunt, de quorum praesentia tristamur". Sed de malo culpae potest aliquis dolere vel tristari. Ergo etiam malum culpae aliquis potest timere.

Dificultades. Parece que puede haber temor del mal de culpa.

1. Dice San Agustín que "el hombre teme con temor casto la separación de Dios". Pero nada nos separa de Dios sino el pecado, según aquello del profeta: "Vuestros pecados pusieron división entre vosotros y vuestro Dios". Luego el temor puede tener por objeto el mal de la culpa.

2. Tulio dice que "tememos aquellas cosas futuras cuya presencia nos entristece". Pero uno puede dolerse o entristecerse del mal de culpa. Luego también puede uno temer el mal de culpa.

[*] 2-2 q.44 a.2.
[10] Tr.9 super 4,18: ML 35,2049.

3. La esperanza se opone al temor. Pero la esperanza puede tener por objeto el bien de la virtud, como consta por el Filósofo; y también el Apóstol dice: "Yo confío de vosotros en el Señor que no tendréis otros sentimientos". Luego también el temor puede tener por objeto el mal de culpa.

4. La vergüenza es una especie de temor, como antes se ha dicho. Pero la vergüenza versa sobre una acción torpe, la cual es de un mal de culpa. Luego también el temor.

Por otra parte, dice el Filósofo que "no todos los males se temen; por ejemplo, si uno fuere injusto o perezoso".

Respuesta. Según quedó dicho, así como el objeto de la esperanza es el bien futuro arduo que uno puede conseguir, así el temor tiene por objeto el mal futuro arduo que no puede evitarse con facilidad. De lo cual puede colegirse que lo que depende absolutamente de nuestra potestad y voluntad, no tiene naturaleza de temible, sino sólo lo que proviene de una causa extrínseca. Y como el mal de culpa tiene por causa propia la voluntad humana, por eso no tiene propiamente razón de terrible.

Mas, como la voluntad puede ser inclinada a pecar por alguna causa exterior, si lo que la inclina tiene una gran eficacia para inducirla, entonces podrá darse temor del mal de culpa, en cuanto proviene de causa exterior, por ejemplo, cuando uno teme vivir en la compañía de los malos, no sea inducido por ellos a pecar. Pero, propiamente hablando, en tal disposición más teme el hombre la seducción que lo que tiene la culpa de su propia razón, esto es, su voluntariedad, porque en este concepto no es de temer.

Soluciones. 1. La separación de Dios es una pena consiguiente al pecado, y toda pena procede en algún modo de una causa exterior.

2. La tristeza y el temor tienen de común el serlo su objeto, que es el mal; mas difieren en dos cosas: primera, en que la tristeza es del mal presente, y el temor del mal futuro; y segunda, en que la tristeza, residiendo en el concupiscible, se refiere al mal en absoluto, por lo cual puede tener lugar sobre cualquier mal, pequeño o grande; al paso que el temor, que pertenece al irascible, se refiere al mal arduo y difícil, que deja de serlo en cuanto depende de la voluntad. Y, por tanto, no tememos todas las cosas futuras que presentes, nos entristecen, sino sólo algunas, las que son arduas.

3. La esperanza tiene por objeto el bien asequible. Y puede uno alcanzar el bien, ya directamente, ya mediante otro u otra cosa; por cuya razón la esperanza puede darse respecto de un acto de virtud que está en nuestra potestad cumplir. Mas el temor es de un mal que no está sometido a nuestra potestad; por eso siempre el mal que se teme proviene de una causa extrínseca, mientras que el bien que se espera, puede provenir lo mismo de causa intrínseca que de extrínseca.

4. Según lo antes dicho, la vergüenza no es el temor del acto mismo del pecado, sino de la torpeza o ignominia que se le sigue, y que proviene de una causa extrínseca.

3. Praeterea, spes timori opponitur. Sed spes potest esse de bono virtutis, ut patet per Philosophum in IX "Ethic." [11]. Et Apostolus dicit, ad Gal. 5,10: "Confido de vobis in Domino, quod nihil aliud sapietis". Ergo etiam timor potest esse de malo culpae.

4. Praeterea, verecundia est quaedam species timoris, ut supra dictum est (q.41 a.4). Sed verecundia est de turpi facto, quod est malum culpae. Ergo et timor.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Rethoric." [12], quod "non omnia mala timentur, puta si aliquis erit iniustus, aut tardus".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.40 a.1; q.41 a.2) dictum est, sicut obiectum spei est bonum futurum arduum quod quis potest adipisci; ita timor est de malo futuro arduo quod non potest de facili vitari. Ex quo potest accipi quod id quod omnino subiacet potestati et voluntati nostrae, non habet rationem terribilis: sed illud solum est terribile, quod habet causam extrinsecam. Malum autem culpae propriam causam habet voluntatem humanam. Et ideo proprie non habet rationem terribilis.

Sed quia voluntas humana ab aliquo exteriori potest inclinari ad peccandum; si illud inclinans habeat magnam vim ad inclinandum, secundum hoc poterit esse timor de malo culpae, inquantum est ab exteriori causa: puta cum aliquis timet commorari in societate malorum, ne ab eis ad peccandum inducatur. Sed proprie loquendo, in tali dispositione magis timet homo seductionem quam culpam secundum propriam rationem, idest inquantum est voluntaria: sic enim non habet ut timeatur.

Ad primum ergo dicendum quod separatio a Deo est quaedam poena consequens peccatum: et omnis poena aliquo modo est ab exteriori causa.

Ad secundum dicendum quod tristitia et timor in uno conveniunt, quia utrumque est de malo: differunt autem in duobus. In uno quidem, quia tristitia est de malo praesenti, timor de malo futuro. In alio vero, quia tristitia, cum sit in concupiscibili, respicit malum absolute: unde potest esse de quocumque malo, sive parvo sive magno. Timor vero, cum sit in irascibili, respicit malum cum quadam ardultate seu difficultate: quae tollitur, inquantum aliquid subiacet voluntati. Et ideo non omnia timemus quae sunt futura, de quibus tristamur cum sunt praesentia, sed aliqua, quae scilicet sunt ardua.

Ad tertium dicendum quod spes est de bono quod quis potest adipisci. Potest autem aliquis adipisci bonum vel per se, vel per alium: et ideo spes potest esse de actu virtutis, qui est in potestate nostra constitutus. Sed timor est de malo quod non subiacet nostrae potestati: et ideo semper malum quod timetur, est a causa extrinseca. Bonum autem quod speratur, potest esse et a causa intrinseca, et a causa extrinseca.

Ad quartum dicendum quod, sicut supra dictum est (q.41 a.4 ad 2,3), verecundia non est timor de actu ipso peccati, sed de turpitudine vel ignominia quae consequitur ipsum: quae est a causa extrinseca.

[11] C.4 n.5 (BK 1166a25); S.TH., lect.5.

[12] C.5 n.1 (BK 1382a22).

ARTICULO 4

Utrum timor ipse timeri possit

Si el temor mismo puede ser temido

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod timor timeri non possit.

1. Omne enim quod timetur, timendo custoditur, ne amittatur; sicut ille qui timet amittere sanitatem, timendo custodit eam. Si

Dificultades. Parece que el temor no puede temerse.

1. Todo lo que se teme es custodiado con temor, para no perderlo, como el que teme perder la salud

la guarda temeroso. Si, pues, el temor se temiera, por temor de él se guardaría el hombre de temer, lo cual parece inadmisible.

2. El temor es una huída. Mas nadie huye de sí mismo. Luego el temor no teme al temor.

3. El temor es de lo futuro. Mas el que teme, ya tiene temor. Luego no puede temer al temor.

Por otra parte, el hombre puede amar el amor y dolerse del dolor. Luego también, por idéntica razón, puede temer al temor.

Respuesta. Según lo dicho, sólo es temible aquello que proviene de causa extrínseca, y no lo que proviene de nuestra voluntad. Ahora bien, el temor proviene en parte de causa extrínseca y en parte depende de la voluntad. Proviene de causa extrínseca, en cuanto es una pasión que resulta de la representación de un mal inminente; y en este concepto puede alguno temer al temor, es decir, la inminente necesidad de temer, a causa del ataque que sobreviene por parte de un mal notable.—Depende de la voluntad, en cuanto que el apetito inferior obedece a la razón, por lo que el hombre puede rechazar el temor; y en tal sentido el temor no puede ser temido, como dice San Agustín. Mas como, por las razones que aduce, podría alguno tratar de demostrar que el temor no es temido de modo alguno, es preciso responder a ellas.

Soluciones. 1. No hay un solo temor, sino que, según las diversas cosas que se temen, hay diversos temores. Nada impide, pues, que por un temor se preserve alguien de otro temor, guardándose de este modo de temer a dicho temor.

2 Siendo uno el temor por el que se teme al mal inminente, y otro distinto aquel por el que se teme el mismo temor del mal que amenaza,

igitur timor timeatur, timendo se custodiet homo ne timeat. Quod videtur esse inconveniens.

2. Praeterea, timor est quaedam fuga. Sed nihil fugit seipsum. Ergo timor non timet timorem.

3. Praeterea, timor est de futuro. Sed ille qui timet, iam habet timorem. Non ergo potest timere timorem.

Sed contra est quod homo potest amare amorem, et dolere de dolore. Ergo etiam, pari ratione, potest timere timorem.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.3), illud solum habet rationem terribilis, quod ex causa extrinseca provenit, non autem quod provenit ex voluntate nostra. Timor autem partim provenit ex causa extrinseca, et partim subiacet voluntati. Provenit quidem ex causa extrinseca, inquantum est passio quaedam consequens phantasiam imminentis mali. Et secundum hoc, potest aliquis timere timorem: ne scilicet immineat el necessitas timendi, propter ingruentiam alicuius excellentis mali.—Subiacet autem voluntati, inquantum appetitus inferior obedit rationi: unde homo potest timorem repellere. Et secundum hoc, timor non potest timeri, ut dicit Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest." [13]. Sed quia rationibus quas inducit, aliquis posset uti ad ostendendum quod timor nullo modo timentur, ideo ad eas respondendum est.

Ad primum ergo dicendum quod, non omnis timor est unus timor: sed secundum diversa quae timentur, sunt diversi timores. Nihil ergo prohibet quin uno timore aliquis praeservet se ab alio timore, et sic custodiat se non timentem illo timore.

Ad secundum dicendum quod, cum sit alius timor quo timetur malum imminens, et alius timor quo timetur ipse timor mali imminentis; non sequitur quod idem

[13] Q.33: ML 40,23.

fugiat seipsum, vel quod sit idem fuga sui ipsius.

Ad tertium dicendum quod propter diversitatem timorum iam (ad 2) dictam, timore praesenti potest homo timere futurum timorem.

no se sigue que una cosa huya de sí misma o sea la huída de sí misma.

3. A causa de la diversidad de temores ya dicha, puede el hombre temer con temor presente un temor futuro.

ARTICULO 5

Utrum repentina magis timeantur

Si las cosas repentinas son más temidas

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod insolita et repentina non sint magis terribilia.

1. Sicut enim spes est de bono, ita timor est de malo. Sed experientia facit ad augmentum spei in bonis. Ergo etiam facit ad augmentum timoris in malis.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [14], quod magis timentur "non qui acutae sunt irae, sed mites et astuti". Constat autem quod illi qui acutae irae sunt, magis habent subitos motus. Ergo ea quae sunt subita, sunt minus terribilia.

3. Praeterea, quae sunt subita, minus considerari possunt. Sed tanto aliqua magis timentur, quanto magis considerantur: unde Philosophus dicit, in III "Ethic." [15], quod "aliqui videntur fortes propter ignorantiam, qui, si cognoverint quod aliud sit quam suspicantur, fugiunt". Ergo repentina minus timentur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II "Confess." [16]: "Timor insolita et repentina exhorrescit, rebus quae amantur adversantia, dum praecavet securitati."

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.3; q.14 a.2), obiectum timoris est malum imminens quod non de facili repelli potest. Hoc autem ex duobus contingit: scilicet ex magnitudine mali, et ex debilitate timentis. Ad utrumque autem

Dificultades. Parece que las cosas insólitas y repentinas no son más temibles.

1. Como la esperanza se refiere al bien, así el temor al mal. Pero la experiencia sirve para aumentar la esperanza de los bienes. Luego también aumenta el temor de los males.

2. Dice el Filósofo que son más temidos, "no los que son prontos a la ira, sino los suaves y astutos". No obstante, consta que los iracundos tienen movimientos más súbitos. Luego lo que es repentino es menos temible.

3. Las cosas que suceden súbitamente no pueden ser previstas. Pero tanto más se temen las cosas, cuanto más se consideran; por lo cual dice el Filósofo que "algunos parecen fuertes a causa de la ignorancia, los cuales, si conocen que las cosas no son cuales sospechan, huyen". Luego se teme menos lo repentino.

Por otra parte, dice San Agustín: "El temor se espanta de las cosas repentinas e insólitas, contrarias a lo que uno ama y desea tener seguro".

Respuesta. Según lo antes dicho, el objeto del temor es el mal inminente que no puede repelerse con facilidad; y esto tiene lugar, o por la magnitud del mal, o por la debilidad del que teme. Ahora bien, a lo uno y a lo otro puede contribuir el que una

[14] C.5 n.11 (BK 1382b20).
[15] C.8 n.16 (BK 1117a24); S.TH., lect.17.
[16] C.6: ML 32,681.

cosa sea insólita y repentina. En primer lugar, hace aparecer mayor el mal inminente, porque tanto los bienes como los males corporales, cuanto más se consideran, aparecen tanto menores; y por esto, así como su permanencia suaviza el mal que está presente, según consta por Tulio, así también se disminuye el temor del mal futuro mediante su consideración precedente.—En segundo lugar, el ser insólito y repentino influye en la debilidad del que teme, en cuanto que le priva de los medios que el hombre puede utilizar para rechazar el mal futuro, y de los que no puede valerse cuando el mal viene de improviso.

horum operatur quod aliquid sit insolitum et repentinum. Primo quidem, facit ad hoc quod malum imminens maius appareat. Omnia enim corporalia, et bona et mala, quanto magis considerantur, minora apparent. Et ideo, sicut propter diuturnitatem dolor praesentis mali mitigatur, ut patet per Tullium in III "De Tusculanis quaest." (c.30), ita etiam ex praemeditatione minuitur timor futuri mali.—Secundo, aliquid esse insolitum et repentinum, facit ad debilitatem timentis: inquantum subtrahit remedia quae homo potest praeparare ad repellendum futurum malum, quae esse non possunt quando ex improviso malum occurrit.

Soluciones. 1. El objeto de la esperanza es el bien accesible; por eso las cosas que aumentan el poder del hombre, naturalmente aumentan su esperanza y, al mismo tiempo, disminuyen el temor, puesto que el objeto de éste es el mal al que no se puede resistir fácilmente. Por tanto, del mismo modo que la experiencia hace al hombre más poderoso para obrar y le aumenta la esperanza, también le disminuye el temor.

Ad primum ergo dicendum quod obiectum spei est bonum quod quis potest adipisci. Et ideo ea quae augmentant potestatem hominis, nata sunt augere spem: et eadem ratione, diminuere timorem, quia timor est de malo cui non de facili potest resisti. Quia igitur experientia facit hominem magis potentem ad operandum, ideo, sicut auget spem, ita diminuit timorem.

2. Los iracundos no ocultan su ira; y por eso los daños que infieren no son tan repentinos que no puedan ser previstos. En cambio, los suaves y astutos ocultan su ira, y así el daño inminente de parte de éstos no puede preverse, sino que se presenta de improviso; y en este concepto dice el Filósofo que son más de temer.

Ad secundum dicendum quod illi qui habent iram acutam, non occultant eam: et ideo nocumenta ab eis illata non ita sunt repentina, quin praevideantur. Sed homines mites et astuti occultant iram: et ideo nocumentum quod ab eis imminet, non potest praevideri, sed ex improviso advenit. Et propter hoc Philosophus dicit quod tales magis timentur.

3. Hablando en general, los bienes o males corporales parecen mayores al principio; y la razón es porque cada cosa aparece mayor en inmediato contraste con su opuesta. Así, cuando uno pasa repentinamente de la pobreza a las riquezas, las aprecia más a causa de la pobreza anterior; y, al contrario, los ricos en un instante caídos en la pobreza se horrorizan más de ella. Por esta causa el mal repentino se teme

Ad tertium dicendum quod, per se loquendo, bona vel mala corporalia in principio maiora apparent. Cuius ratio est, quia unumquodque magis apparet, contrario iuxta se posito. Unde cum aliquis statim a paupertate ad divitias transit, propter paupertatem praeexistentem divitias magis aestimat: et e contrario divites statim ad paupertatem devenientes, eam magis horrent. Et propter hoc, malum repentinum magis timetur, quia magis

videtur esse malum.—Sed potest propter aliquod accidens contingere quod magnitudo alicuius mali lateat: puta cum hostes se insidiose occultant. Et tunc verum est quod malum ex diligenti consideratione fit terribilius.

más, porque parece ser mayor.—Mas puede acontecer incidentalmente que la magnitud del mal esté oculta, como cuando los enemigos se emboscan insidiosamente, y entonces es verdad que el mal se hace más temible después de contemplación diligente.

ARTICULO 6

Utrum ea contra quae non est remedium, magis timeantur

Si se teme más lo que no tiene remedio

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ea quae non habent remedium, non sint magis timenda.

1. Ad timorem enim requiritur quod remaneat aliqua spes salutis, ut supra (a.2) dictum est. Sed in malis quae non habent remedium, nulla remanet spes salutis. Ergo talia mala nullo modo timentur.

2. Praeterea, malo mortis nullum remedium adhiberi potest: non enim, secundum naturam, potest esse reditus a morte ad vitam. Non tamen mors maxime timetur, ut dicit Philosophus, in II "Rhetoric." [17]. Non ergo ea magis timentur quae remedium non habent.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in I "Ethic." [18], quod "non est magis bonum quod est diuturnius, eo quod est unius diei: neque quod est perpetuum, eo quod non est perpetuum". Ergo, eadem ratione, neque malus malum. Sed ea quae non habent remedium, non videntur differre ab aliis nisi propter diuturnitatem vel perpetuitatem. Ergo propter hoc non sunt pejora, vel magis timenda.

Dificultades. Parece que las cosas que no tienen remedio no son más temibles.

1. Para el temor se requiere que quede alguna esperanza de salvación, según antes se ha dicho. Pero ninguna queda en los males irremediables. Luego tales males no son en modo alguno temidos.

2. Ningún remedio puede aplicarse al mal de la muerte, porque naturalmente no es posible volver de la muerte a la vida. Y, sin embargo, la muerte no es lo más temido, según dice el Filósofo. Luego no se temen más las cosas que no tienen remedio.

3. Dice el Filósofo que lo más duradero "no es más bueno que lo que dura un solo día, ni lo perpetuo que lo que no lo es". Luego, por la misma razón, tampoco es peor. Pero las cosas que no tienen remedio no parecen diferenciarse de las otras sino en su duración o perpetuidad. Luego no son por esto peores o más temibles.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [19], quod "omnia timenda sunt terribiliora quaecumque, si peccave-

Por otra parte, dice el Filósofo que "todo lo temible lo es más cuando, una vez cometida la falta, no

[17] C.5 n.1 (Bκ 1382a26).
[18] C.6 n.6 (Bκ 1096b3); S.Th., lect.7.
[19] C.5 n.12 (Bκ 1382b22).

puede corregirse, o que no tiene socorro o no le tiene fácil".

Respuesta. El objeto del temor es el mal; y, por consiguiente, lo que contribuye al aumento del mal contribuye al aumento del temor. Pero el mal aumenta no sólo en cuanto a su especie, sino también en cuanto a las circunstancias, como consta por lo ya dicho; y entre las demás circunstancias, parece que más contribuye a aumentar el mal su duración, incluso su perpetuidad; porque las cosas que existen en el tiempo, se miden en cierto modo por la duración del tiempo. De aquí se infiere que, si el padecer algo en determinado tiempo es malo, el sufrir lo mismo en doble tiempo se concibe como un mal duplicado; y por esta razón, el sufrir una cosa durante un tiempo infinito—lo que es sufrir perpetuamente—recibe en cierto modo un aumento infinito. Mas los males que, una vez llegados, no pueden tener remedio, o no lo tienen fácil, se toman como perpetuos o de larga duración, y, por tanto, se hacen muy temibles.

Soluciones. 1. El remedio del mal es doble. Uno, por el cual se impide que el mal futuro llegue; y, quitando tal remedio, se quita la esperanza y, por consiguiente, el temor. Por eso, de este remedio no hablamos ahora.—Otro, por el que se aleja el mal ya presente, que es del que aquí hablamos.

2. Aunque la muerte sea un mal irremediable, no se teme, sin embargo, porque no amenaza de cerca, conforme anteriormente se ha dicho.

3. El Filósofo habla allí del bien "per se", que es bueno según su especie; y de este modo no se aumenta el bien por su duración o perpetuidad, sino por la naturaleza del mismo bien.

rint, corrigi non contingit; aut quorum auxilia non sunt, aut non facilia".

Respondeo dicendum quod obiectum timoris est malum: unde illud quod facit ad augmentum mali, facit ad augmentum timoris. Malum autem augetur non solum secundum speciem ipsius mali, sed etiam secundum circumstantias, ut ex supra dictis apparet (q.18 a.3). Inter ceteras autem circumstantias, diuturnitas, vel etiam perpetuitas, magis videtur facere ad augmentum mali. Ea enim quae sunt in tempore, secundum durationem temporis quodammodo mensurantur: unde si pati aliquid in tanto tempore est malum, pati idem in duplo tempore apprehenditur ut duplatum. Et secundum hanc rationem, pati idem in infinito tempore, quod est perpetuo pati, habet quodammodo infinitum augmentum. Mala autem quae, postquam advenerint, non possunt habere remedium, vel non de facili, accipiuntur ut perpetua vel diuturna. Et ideo maxime redduntur timenda.

Ad primum ergo dicendum quod remedium mali est duplex. Unum, per quod impeditur futurum malum, ne adveniat. Et tali remedio sublato, aufertur spes, et per consequens timor. Unde de tali remedio nunc non loquimur.—Aliud remedium mali est, quo malum iam praesens removetur. Et de tali remedio nunc loquimur.

Ad secundum dicendum quod, licet mors sit irremediabile malum, tamen, quia non imminet de prope, non timetur, ut supra dictum est (a.2).

Ad tertium dicendum quod Philosophus ibi loquitur de per se bono, quod est bonum secundum speciem suam. Sic autem non fit aliquid magis bonum propter diuturnitatem vel perpetuitatem, sed propter naturam ipsius boni.

INTRODUCCION A LA CUESTION 43

DE LA CAUSA DEL TEMOR

En la presente cuestión considera Santo Tomás la causa del temor por parte del sujeto que teme. Ahora bien, puesto que el temor no es a modo de acto y acercamiento, sino a modo de retroceso, su causa por parte del sujeto no puede darse a modo de acción, sino sólo a modo de disposición; y, por lo mismo, no está incluída en el género de causalidad eficiente, sino en el de causa cuasi material y dispositiva. Esta causa dispositiva, por serlo de una pasión, puede ser doble: de orden psicológico o apetitivo (el amor del bien que se teme perder) y de orden fisiológico u orgánico (la debilidad o falta de fuerzas suficientes para resistir el mal que se teme), cuyo estudio da lugar a los dos artículos de esta cuestión.

1. La causa psicológica del temor a modo de disposición del alma es, como dijimos, el amor del bien opuesto al mal que se teme. Así vemos que los hombres sólo temen perder las cosas que aman y en el grado e intensidad con que las aman. El amor es, en efecto, la primera pasión del alma en el orden de generación, y, por lo mismo, fundamento e incoación de las demás y quien dispone primeramente al sujeto para todas ellas [1]. El amor dispone al sujeto de modo que estime como mal inminente y difícil el que se opone al objeto amado; y es por este movimiento de tendencia al bien, que implica el amor, por el que se explica el movimiento de retraimiento con respecto al mal que nos priva de él; el movimiento hacia el bien es siempre causa del alejamiento del mal.

2. La dificultad para superar el mal puede provenir o de la grandeza y poder de éste o, al contrario que en la esperanza, de la debilidad o impotencia del sujeto a quien amenaza. Por este motivo son generalmente tímidos los débiles de cuerpo, como niños, mujeres, ancianos y enfermos. Pero esta impotencia no debe ser total, porque entonces produciría en el ánimo un movimiento de desesperación o tristeza, no de temor. Esta debilidad—nota Santo Tomás siguiendo a Avicena [2]—se manifiesta principalmente en el corazón.

3. Finalmente, causa dispositiva del temor espiritual es la impotencia *psicológica y moral*, como el defecto de ciencia y experiencia, carencia de amigos que auxilien o de riquezas y poder, y, principalmente, defecto de virtud. Por eso del impío se dice en el libro de Job que *siempre en sus oídos está el sonido del terror, y cuando hay paz, él siempre sospecha insidias* [3].

---

[1] 1-2 q.25 a.2; q.28 a.6.
[2] *In Sent.* 3 d.34 q.2 a.1 q.ª1.
[3] Iob 16,20; cf. Sto. Tomás, *In Iob* lect.2.

CUESTION 43

(In duos articulos divisa)

De causa timoris

De la causa del temor

Corresponde tratar ahora de la causa del temor; y acerca de ella se han de averiguar dos cosas.

Primera: si el amor es causa del temor.

Segunda: si la impotencia es causa del temor.

Deinde considerandum est de causa timoris (cf. q.41 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum causa timoris sit amor.

Secundo: utrum causa timoris sit defectus.

ARTICULO 1

Utrum causa timoris sit amor [a]

Si el amor es causa del temor

Dificultades. Parece que el amor no es causa del temor.

1. Lo que nos induce a una cosa es causa de ella. Pero "el temor induce al amor de caridad", como dice San Agustín. Luego el temor es causa del amor, y no al contrario.

2. Dice el Filósofo que "son más temidos aquellos de quienes aguardamos inminentemente algunos males". Pero el esperar de alguien un mal, más nos provoca a su odio que a su amor. Luego el temor es causado más bien por el odio que por el amor.

3. Ya antes se ha dicho que las cosas que dependen de nosotros mismos no tienen razón de temibles. Pero lo que proviene del amor brota de lo más íntimo del corazón. Luego el temor no es causado por el amor.

Por otra parte, dice San Agustín: "Nadie duda que no es otra la causa de temer sino el poder perder después de conseguirlo o el no alcanzar

Ad primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit causa timoris.

1. Illud enim quod introducit aliquid, est causa eius. Sed "timor introducit amorem caritatis", ut Augustinus dicit, "Super Canonicam Ioan." [1]. Ergo timor est causa amoris, et non e converso.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [2], quod "illi maxime timentur, a quibus expectamus imminere nobis aliqua mala". Sed per hoc quod ab aliquo expectamus malum, magis provocamur ad odium eius quam ad amorem. Ergo timor magis causatur ab odio quam ab amore.

3. Praeterea, supra (q.42 a.3) dictum est quod ea quae sunt a nobis ipsis, non habent rationem terribilium. Sed ea quae sunt ex amore, maxime proveniunt ex intimo cordis. Ergo timor ex amore non causatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "Octoginta trium quaest." [3]: "Nulli dubium est non aliam esse metuendi causam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum". Omnis ergo timor causatur ex hoc quod aliquid amamus. Amor igitur est causa timoris.

después de esperado aquello que amamos". Luego todo temor tiene su causa en que amamos algo, y, en consecuencia, el amor es causa del temor.

Respondeo dicendum quod obiecta passionum animae se habent ad eas tanquam formae ad res naturales vel artificiales: quia passiones animae speciem recipiunt ab obiectis, sicut res praedictae a suis formis. Sicut igitur quidquid est causa formae, est causa rei constitutae per ipsam; ita etiam quidquid, et quocumque modo, est causa obiecti, est causa passionis. Contingit autem aliquid esse causam obiecti vel per modum causae efficientis; vel per modum dispositionis materialis. Sicut obiectum delectationis est bonum apparens conveniens coniunctum: cuius causa efficiens est illud quod facit coniunctionem, vel quod facit convenientiam vel bonitatem, vel apparentiam huiusmodi boni; causa autem per modum dispositionis materialis, est habitus, vel quaecumque dispositio secundum quam fit alicui conveniens aut apparens illud bonum quod est et coniunctum.

Sic igitur, in proposito, obiectum timoris est aestimatum malum futurum propinquum cui resisti de facili non potest. Et ideo illud quod potest inferre tale malum, est causa effectiva obiecti timoris, et per consequens ipsius timoris. Illud autem per quod aliquis ita disponitur ut aliquid sit ei tale, est causa timoris, et obiecti eius, per modum dispositionis materialis. Et hoc modo amor est causa timoris: ex hoc enim quod aliquis amat aliquod bonum, sequitur quod privativum talis boni sit ei malum, et per consequens quod timeat ipsum tanquam malum.

Respuesta. Los objetos de las pasiones del alma son con respecto a ellas como las formas a las cosas naturales o artificiales, puesto que las pasiones del alma reciben su especie de los objetos, y los seres naturales la reciben de sus formas. Por tanto, así como todo lo que es causa de la forma es causa de la cosa constituida por ella, así también todo lo que es, y de cualquier modo que sea, causa del objeto, es también causa de la pasión. Ahora bien, una cosa es causa del objeto, o a modo de causa eficiente, o a modo de disposición material. A la manera que en el objeto de la delectación, que es el bien aprehendido como conveniente y unido al sujeto, su causa eficiente es aquello que produce esta unión o lo que establece la conveniencia o bondad de ese bien o su apariencia; y la causa a modo de disposición material es el hábito o cualesquiera disposición según la cual resulta conveniente a alguien, o lo parece, ese bien que le está unido.

Así, pues, en el caso presente, el objeto del temor es la representación de un mal futuro próximo al que no puede resistirse con facilidad. Y, por lo tanto, aquello que puede producir ese mal, es la causa eficiente del objeto del temor y, consiguientemente, del temor mismo; y lo que contribuye a disponer al individuo de manera que el objeto sea tal a su parecer, es la causa del temor y de su objeto a modo de disposición natural; y así el amor es causa del temor, pues del hecho de amar un bien se sigue que mire como malo lo que es causa de la privación de ese bien, y, por consiguiente, que lo tema como un mal.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.42 a.1), timor per se et primo re-

Soluciones. 1. Como ya hemos dicho, el temor se refiere en primer lugar y directamente al mal que re-

---

[a] *In Psalm.* 18.

[1] Tr.9 super 4,18: ML 35,2049.

[2] C.5 n.13 (Bk 1382b33).

[3] Q.33: ML 40,22.

huye, el cual se opone a un bien que se ama; y así el temor nace directamente del amor.—Secundariamente se refiere a aquello de que proviene tal mal, y es así como produce accidentalmente el amor, en cuanto que el hombre, al temer ser castigado por Dios, guarda sus preceptos; y de esta manera comienza a esperar, y la esperanza infunde en él el amor, según antes quedó dicho.

2. A aquel de quien se esperan males, primero se le odia; pero después que se comienza a esperar bienes de él, se empieza también a amarle. En cambio, el bien al que es contrario el mal que se teme, era amado desde un principio.

3. Ese razonamiento procede de lo que es a modo de causa eficiente del mal temible; pero el amor es su causa como disposición material, según queda dicho.

spicit ad malum, quod refugit, quod opponitur alicui bono amato. Et sic per se timor nascitur ex amore.—Secundario vero respicit ad id per quod provenit tale malum. Et sic per accidens quandoque timor inducit amorem: inquantum scilicet homo qui timet puniri a Deo, servat mandata eius, et sic incipit sperare, et spes introducit amorem, ut supra dictum est (q.40 a.7).

Ad secundum dicendum quod ille a quo expectantur mala, primo quidem odio habetur: sed postquam ab ipso iam incipiunt sperari bona, tunc incipit amari. Bonum autem cui contrariatur malum quod timetur, a principio amabatur.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de eo quod est causa mali terribilis per modum efficientis. Amor autem est causa eius per modum materialis dispositionis, ut dictum est (in c).

ARTICULO 2

Utrum causa timoris sit defectus [a]

Si la impotencia es causa del temor

Dificultades. Parece que la impotencia no es causa del temor.

1. Los que tienen poder son los más temidos, y la impotencia es contraria a la potencia. Luego la impotencia no es causa del temor.

2. Quienes van ya a ser decapitados son los más impotentes. Pero los tales no temen, como dice el Filósofo. Luego la impotencia no es causa del temor.

3. Combatir proviene de la fortaleza, no de la impotencia; y "los que pelean temen a sus contrincantes", como dice el Filósofo. Luego la impotencia no es causa del temor.

Por otra parte, las causas de los contrarios son contrarias. Pero "las riquezas, la fuerza y la abundancia

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod defectus non sit causa timoris.

1. Illi enim qui potentiam habent, maxime timentur. Sed defectus contrariatur potentiae. Ergo defectus non est causa timoris.

2. Praeterea, illi qui iam decapitantur, maxime sunt in defectu. Sed tales non timent, ut dicitur in II "Rhetoric." [4]. Ergo defectus non est causa timoris.

3. Praeterea, decertare ex fortitudine provenit, non ex defectu. Sed "decertantes timent eos qui pro eisdem decertant", ut dicitur in II "Rhetoric." [5]. Ergo defectus non est causa timoris.

Sed contra, contrariorum contrariae sunt causae. Sed "divitiae, et robur, et multitudo amicorum, et potestas, excludunt timorem", ut dicitur in II "Rhetoric." [6]. Ergo ex defectu horum timor causatur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, duplex causa timoris accipi potest: una quidem per modum materialis dispositionis, ex parte eius qui timet; alia per modum causae efficientis, ex parte eius qui timetur. Quantum igitur ad primum, defectus, per se loquendo, est causa timoris: ex aliquo enim defectu virtutis contingit quod non possit aliquis de facili repellere imminens malum. Sed tamen ad causandum timorem requiritur defectus cum aliqua mensura. Minor enim est defectus qui causat timorem futuri mali, quam defectus consequens malum praesens, de quo est tristitia. Et adhuc esset maior defectus, si totaliter sensus mali auferretur, vel amor boni cuius contrarium timetur.

Quantum vero ad secundum, virtus et robur, per se loquendo, est causa timoris: ex hoc enim quod aliquid quod apprehenditur ut nocivum, est virtuosum, contingit quod eius effectus repelli non potest. Contingit tamen per accidens quod aliquis defectus ex ista parte causat timorem, inquantum ex aliquo defectu contingit quod aliquis velit nocumentum inferre: puta propter iniustitiam, vel quia ante laesus fuit, vel quia timet laedi.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de causa timoris ex parte causae efficientis.

Ad secundum dicendum quod illi qui iam decapitantur, sunt in passione praesentis mali. Et ideo iste defectus excedit mensuram timoris.

Ad tertium dicendum quod decertantes timent non propter potentiam, qua decertare possunt; sed propter defectum potentiae, ex quo contingit quod se superaturos non confidunt.

de amigos y el poder excluyen el temor", como dice el Filósofo. Luego el temor es producido por la carencia de tales cosas.

Respuesta. Como antes se ha dicho, la causa del temor puede considerarse de dos maneras: una, a modo de disposición material por parte del que teme; la otra, a modo de causa eficiente por parte de aquel que es temido. En cuanto a la primera, la impotencia, absolutamente hablando, es causa del temor, pues motiva el no poder repeler con facilidad el mal inminente. Mas para causar el temor se requiere cierta medida en la impotencia, porque menor es la impotencia que causa temor de un mal futuro que la implicada en el mal presente, del que proviene la tristeza; y aun sería mayor la impotencia si se destruyese completamente el sentimiento del mal o el amor del bien cuyo contrario se teme.

En cuanto a la segunda, la virtud y la fortaleza son causa del temor, hablando en absoluto, pues, por lo mismo que una cosa que se aprehende como nociva es poderosa, su efecto no puede rechazarse. Puede, sin embargo, incidentalmente un defecto ser causa de este segundo modo, en cuanto de él proviene el que uno quiera hacer daño; por ejemplo, movido de la injusticia o porque ha sido antes ofendido o teme serlo.

Soluciones. 1. Ese razonamiento procede de la causa del temor por parte de la causa eficiente.

2. Los que ya van a ser decapitados están sufriendo el mal presente, y, por lo tanto, ese defecto excede la medida del temor.

3. Los combatientes temen, no por su propia potencia de combatir, sino a causa del defecto que en ella pueda haber, por lo que no confían en que han de vencer.

[a] *In Psalm.* 26.
[4] C.5 n.14 (BK 1383a5).
[5] C.5 n.9 (BK 1382b13).
[6] C.5 n.20 (BK 1383b1).

INTRODUCCION A LA CUESTION 44

DE LOS EFECTOS DEL TEMOR

Santo Tomás considera en esta cuestión los efectos interiores o del alma (a.1-2) y los efectos exteriores o del cuerpo (a.3-4). Efecto interior inmediato y cuasi formal o psicofisiológico es la contracción (a.1), y el mediato o cuasi efectivo y puramente psicológico es buscar el modo de evadir los peligros que se temen (a.2). Efecto exterior inmediato y cuasi formal es el temblor *(tremor)* (a.3), y mediato o cuasi efectivo, la perturbación de la operación y movimiento exterior (a.4).

1. Decimos que una cierta contracción del que teme respecto del mal que teme es efecto formal del temor. No difiere, en realidad, de la forma misma de temor; sí conceptualmente, pues designa el sujeto informado por esa forma. El que teme se entiende como formado y actuando por el temor; su efecto formal es connotado. Por eso, la contracción que aquí considera como efecto del temor, en otro lugar la considera Santo Tomás como su esencia, o de su esencia al menos [1].

Este efecto es psicofisiológico, en el alma y en el cuerpo. En el apetito irascible o en la voluntad, según se trate del amor pasional o del espiritual, surge el movimiento de huída o retroceso respecto del mal inminente y difícil, para no ser alcanzado por él ni sucumbir bajo él; y se manifiesta fisiológicamente en una contracción de todo el cuerpo, en la opresión del corazón, que palpita violentamente; en la alteración de la respiración, etc.

El segundo efecto del temor es provocar en el que teme un deseo vehemente y eficaz de evitar, en cuanto sea posible, el mal terrible que está inminente. Y como no siempre se da al momento un camino para la huída, o al menos no aparece como seguro y resguardado, de ahí que se produzca el consejo y deliberación acerca del medio o absoluto o más seguro para evadir el peligro. Si, pues, el que teme está solo, llegado el peligro no piensa sino en el medio de salvarse mediante la huída, como vemos en los incendios, los naufragios, etc., y de este modo es *su* consejo y deliberación la que excita; si son muchos los que temen, toman consejo entre sí o de otros sobre el medio de salvarse.

El temor, sin embargo, no debe ser excesivo y desesperante, pues entonces, decaído el ánimo y perdida la serenidad, no se estima en su punto justo el peligro verdadero ni el camino de evitarlo, según consta por experiencia, ya que entonces el pavor y terror hacen a los hombres incapaces de todo juicio. Por eso, el temor es causa más bien de la cantidad del consejo y la deliberación que de su calidad o bondad, a no ser que esté moderado y dominado por la razón.

2. El tercer efecto del temor es exterior, y se manifiesta en el cuerpo por la erección de los cabellos, temblor de la mandíbula y del labio

[1] *In Sent.* 3 d.34 q.2 a.1 q.ª1.

inferior, de las piernas y manos y de todo el cuerpo, acompañado de un frío intenso y del rechinar de dientes; la voz se hace trémula y hay relajación de los esfínteres, palidez del cuerpo y canicie subitánea y la relajación de los músculos voluntarios y como una disolución de todo el vigor corporal. Y puede crecer el temor hasta convertirse en pavor y espanto, impidiendo entonces toda operación exterior corporal, como también ocurría en los últimos efectos de la tristeza [2]. Este temor intenso es ya como una incoación de ella.

Los efectos *mediatos* del temor, tanto en el alma como en el cuerpo, pueden, por tanto, ser contrarios, pues el temor moderado agudiza la deliberación, mientras el inmoderado priva totalmente de ella; igualmente, el temor moderado instiga a la huída y parece dar alas a los pies del que teme para correr más veloz, mientras el temor inmoderado y pavoroso causa la inmovilidad; el temor moderado y leve produce rubor, como en la vergüenza, mientras el temor inmoderado y fuera de sí difunde la palidez en todo el cuerpo. Todos estos efectos orgánicos son expresión de la transmutación interior del que teme.

CUESTION 44

(In quatuor articulos divisa)

De effectibus timoris

De los efectos del temor

Deinde considerandum est de effectibus timoris (cf. q.41 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum timor faciat contractionem.

Secundo: utrum faciat consiliativos.

Tertio: utrum faciat tremorem.

Quarto: utrum impediat operationem.

Corresponde tratar ahora de los efectos del temor, y acerca de esta materia se han de averiguar cuatro cosas.

Primera: si el temor produce contracción.

Segunda: si induce a consultar.

Tercera: si produce temblor.

Cuarta: si impide la operación.

ARTICULO 1

Utrum timor faciat contractionem

Si el temor produce contracción

Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non faciat contractionem.

1. Contractione enim facta, calor et spiritus ad interiora revocantur. Sed ex multitudine caloris et spirituum in interioribus, magnificatur cor ad audacter aliquid aggrediendum, ut patet in

Dificultades. Parece que el temor no produce contracción.

1. Producida la contracción, el calor y los "espíritus" se reconcentran en lo interior. Pero, de la abundancia del calor y los "espíritus" en las partes interiores, se ensancha el

[2] 1-2 q.37 a.2.

corazón para acometer con audacia alguna cosa, como se ve en los airados, sucediendo lo contrario en el temor. Luego el temor no produce contracción.

2. Multiplicados los "espíritus" y el calor en las partes interiores por medio de la contracción, se sigue que el hombre prorrumpa en gritos, como se ve en los dolientes. Pero los que temen no gritan, antes bien se vuelven taciturnos. Luego el temor no causa contracción.

3. La vergüenza es una especie de temor, como antes se ha dicho. Pero "los avergonzados enrojecen", como dicen Tulio y el Filósofo; y el rubor del rostro no significa contracción, sino lo contrario. Luego la contracción no es efecto del temor.

Por otra parte, dice el Damasceno que "el temor es una virtud por sístole", esto es, por contracción.

Respuesta. Como anteriormente se ha dicho, en las pasiones del alma el movimiento mismo de la potencia apetitiva es como el elemento formal, y la alteración corporal, como el elemento material, mediando proporción entre ambos. Por tanto, a su semejanza y según la naturaleza del movimiento apetitivo, se seguirá una alteración corporal. Ahora bien, en cuanto al movimiento animal del apetito, el temor implica cierta contracción. Y la razón de esto estriba en que el temor proviene de la representación de un mal inminente que con dificultad puede repelerse, según antes se ha dicho.

Pero el que algo pueda difícilmente repelerse proviene de la debilidad de la potencia, como también dijimos; y la potencia, cuanto más débil es, a tanto menor número de cosas puede extenderse. Por consiguiente, de la misma representación que causa el

iratis: cuius contrarium in timore accidit. Non ergo timor facit contractionem.

2. Praeterea, multiplicatis spiritibus et calore in interioribus per contractionem, sequitur quod homo in vocem prorumpat: ut patet in dolentibus. Sed timentes non emittunt vocem, sed magis redduntur taciturni. Ergo timor non facit contractionem.

3. Praeterea, verecundia est quaedam species timoris, ut supra dictum est (q.41 a.4). Sed "verecundati rubescunt", ut dicit Tullius, IV "De Tusculanis quaest." (c.8), et Philosophus in IV "Ethic." [1]. Rubor autem faciei non attestatur contractioni, sed contrario. Non ergo contractio est effectus timoris.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro [2], quod "timor est virtus secundum systolen", idest secundum contractionem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.28 a.5) dictum est, in passionibus animae est sicut formale ipse motus appetitivae potentiae, sicut autem materiale transmutatio corporalis: quorum unum alteri proportionatur. Unde secundum similitudinem et rationem appetitivi motus, sequitur corporalis transmutatio. Quantum autem ad animalem motum appetitus, timor contractionem quandam importat. Cuius ratio est, quia timor provenit ex phantasia alicuius mali imminentis quod difficile repelli potest, ut supra dictum est (q.41 a.2).

Quod autem aliquid difficile possit repelli, provenit ex debilitate virtutis, ut supra dictum est (q.43 a.2). Virtus autem, quanto est debilior, tanto ad pauciora se potest extendere. Et ideo ex ipsa imaginatione quae causat timorem, sequitur quaedam contractio in appetitu. Sicut etiam videmus in morientibus quod natura retrahitur ad interiora, propter debilitatem virtutis: et videmus etiam in civitatibus quod, quando cives timent, retrahunt se ab exterioribus, et recurrunt, quantum possunt, ad interiora. Et secundum similitudinem huius contractionis, quae pertinet ad appetitum animalem, sequitur etiam in timore ex parte corporis, contractio caloris et spirituum ad interiora.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in libro "De problematibus" [3], licet in timentibus retrahantur spiritus ab exterioribus ad interiora, non tamen est idem motus spirituum in iratis et timentibus. Nam in iratis, propter calorem et subtilitatem spirituum, quae proveniunt ex appetitu vindictae, interius fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora: et ideo congregantur spiritus et calor circa cor. Ex quo sequitur quod irati redduntur prompti et audaces ad invadendum.—Sed in timentibus, propter frigiditatem ingrossantem, spiritus moventur a superioribus ad inferiora: quae quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis. Et ideo non multiplicantur calor et spiritus circa cor, sed magis a corde refugiunt. Et propter hoc, timentes non prompte invadunt, sed magis refugiunt.

Ad secundum dicendum quod naturale est cuilibet dolenti, sive homini sive animali, quod utatur quocumque auxilio potest, ad repellendum nocivum praesens quod infert dolorem: unde videmus quod animalia dolentia percutiunt vel faucibus vel cornibus. Maximum autem auxilium ad omnia in animalibus est calor et spiritus. Et ideo in dolore natura conservat calorem et spiritum

[1] C. 9 n.2 (BK 1128b13); S.TH., lect.17
[2] *De fide orth.* c.23: MG 94,1088

temor se sigue cierta contracción en el apetito. Como vemos en los moribundos que la naturaleza se retrae a las partes interiores a causa de la debilidad de sus fuerzas; y vemos también en las ciudades que, cuando los ciudadanos temen, se retraen del exterior y se acogen cuanto pueden al interior. Y, siguiendo la semejanza de esta contracción, propia del apetito animal, se sigue también en el temor, por parte del cuerpo, la contracción del calor y de los "espíritus" al interior.

Soluciones. 1. Como dice el Filósofo, aunque en los que temen los "espíritus" se retraen de las partes exteriores a las interiores, este movimiento no es el mismo que en los iracundos. Pues en éstos, a causa del calor y la sutileza de los "espíritus" que provienen del apetito de venganza, se produce interiormente el movimiento de los "espíritus" desde las partes inferiores a las superiores, y por eso se congregan los "espíritus" y el calor alrededor del corazón; de lo cual se sigue que los iracundos se hacen prontos y audaces para acometer.—En cambio, en los que temen, a consecuencia del enfriamiento que los espesa, los espíritus se mueven de las partes superiores a las inferiores. Esta frialdad proviene del reconocimiento de su impotencia, y por eso no se multiplican el calor y los espíritus" alrededor del corazón, sino más bien se alejan de él. De ahí que quienes temen, no sean prontos para acometer, sino para rehuir.

2. Es natural a cualquier doliente, sea hombre o animal, emplear todos los medios posibles para repeler lo nocivo que le está presente y le causa dolor; así vemos que los animales doloridos hieren con la boca o con los cuernos. Pero en los animales el mayor recurso para todo es el calor y los "espíritus"; y por eso en el dolor la naturaleza conserva el calor y los "espíritus" interiormente

[3] Sect.27 probl.3 (BK 947b23).

para servirse de ellos contra lo nocivo; por lo que dice el Filósofo que, multiplicados interiormente los "espíritus" y el calor, hácese necesario emitirlos por medio de la voz; de ahí que los dolientes apenas puedan contener sus gritos.—Pero, en los que temen, el movimiento del calor interior y de los "espíritus" baja del corazón a las partes inferiores, como se ha dicho. Por eso el temor se opone a la formación de la voz, la cual se produce por la emisión de los "espíritus" hacia arriba a través de la boca; por lo cual el temor hace callar. Y de aquí también que haga temblar, como dice el Filósofo.

3. Los peligros de muerte no solamente son contrarios al apetito animal, sino también a la naturaleza. Y por eso, con tal temor no sólo se produce contracción por parte del apetito, sino también por parte de la naturaleza corporal; porque, ante la representación de la muerte, concentrándose el calor en las partes interiores, producen en el animal la misma disposición que cuando su muerte es naturalmente inminente; y de ahí resulta que "quienes temen la muerte palidezcan", como dice el Filósofo.—Pero el mal temido por la vergüenza no se opone a la naturaleza, sino sólo al apetito animal. Por consiguiente, hay, sí, contracción según el apetito animal, pero no por parte de la naturaleza corporal; mientras que el alma, reconcentrada de algún modo en sí misma, se entrega más al movimiento de los "espíritus" y del calor, de donde resulta la difusión de éstos al exterior. Y por eso los avergonzados enrojecen.

interius, ut hoc utatur ad repellendum nocivum. Et ideo Philosophus dicit, in libro "De problematibus" [4], quod, multiplicatis introrsum spiritibus et calore, necesse est quod emittantur per vocem. Et propter hoc, dolentes vix se possunt continere quin clament.—Sed in timentibus fit motus interioris caloris et spirituum a corde ad inferiora, ut dictum est (ad 1). Et ideo timor contrariatur formationi vocis, quae fit per emissionem spirituum ad superiora per os. Et propter hoc, timor tacentes facit. Et inde est etiam quod "timor trementes facit", ut dicit Philosophus, in libro "De problematibus" [5].

Ad tertium dicendum quod pericula mortis non solum contrariantur appetitui animali, sed etiam contrariantur naturae. Et propter hoc, in huiusmodi timore non solum fit contractio ex parte appetitus, sed etiam ex parte naturae corporalis: sic enim disponitur animal ex imaginatione mortis contrahens calorem ad interiora, sicut quando naturaliter mors imminet. Et inde est quod "timentes mortem pallescunt", ut dicitur in IV "Ethic." (l.c nt.1).—Sed malum quod timet verecundia, non opponitur naturae, sed solum appetitui animali. Et ideo fit quidem contractio secundum appetitum animalem, non autem secundum naturam corporalem: sed magis anima, quasi in se contracta, vacat ad motionem spirituum et caloris, unde fit eorum diffusio ad exteriora. Et propter hoc, verecundati rubescunt.

[4] Ibid. probl.9 (BK 948b20).
[5] Ibid. probl.1.6 (BK 947b12; 948a35).

ARTICULO 2

Utrum timor faciat consiliativos [*]

Si el temor induce a consultar

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod timor non faciat consiliativos.

1. Non enim est eiusdem consiliativus facere et consilium impedire. Sed timor consilium impedit: omnis enim passio perturbat quietem, quae requiritur ad bonum usum rationis. Ergo timor non facit consiliativos.

2. Praeterea, consilium est actus rationis de futuris cogitantis et deliberantis. Sed aliquis timor est "excutiens cogitata, et mentem a suo loco removet", ut Tullius dicit, in IV "De Tusculanis quaest." (c.8). Ergo timor non facit consiliativos, sed magis impedit consilium.

3. Praeterea, sicut consilium adhibetur ad vitanda mala, ita etiam adhibetur ad consequenda bona. Sed sicut timor est de malis vitandis, ita spes est de bonis consequendis. Ergo timor non facit magis consiliativos quam spes.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [6], quod "timor consiliativos facit".

Respondeo dicendum quod aliquis potest dici consiliativus dupliciter. Uno modo, a voluntate seu sollicitudine consiliandi. Et sic timor consiliativos facit. Quia, ut Philosophus in III "Ethic." [7] dicit, "consiliamur de magnis, in quibus quasi nobis ipsis diffidimus". Ea autem quae timorem incutiunt, non sunt simpliciter mala, sed habent quandam magnitudinem: tum ex eo quod apprehenduntur ut quae difficiliter repelli possunt; tum etiam quia apprehenduntur ut de prope exis-

Dificultades. Parece que el temor no hace buscar consejo.

1. Lo mismo que impide el consejo no lo ha de hacer buscar. Pero el temor impide el consejo, puesto que toda pasión perturba la quietud que se requiere para el buen uso de la razón. Luego el temor no induce a consultar.

2. Consejo es el acto de la razón que medita y delibera sobre las cosas futuras. Pero hay algún temor que "disipa las reflexiones y lanza a la mente fuera de su lugar", como dice Tulio. Luego el temor no induce a tomar consejo, sino más bien lo impide.

3. Como se aplica el consejo para evitar los males, así también se aplica para conseguir los bienes. Pero, así como el temor tiende a evitar los males, así la esperanza a conseguir los bienes. Luego el temor no induce a consultar más que la esperanza.

Por otra parte, dice el Filósofo que "el temor induce a consultar".

Respuesta. Consiliativo puede entenderse de dos modos. Uno, por la voluntad o solicitud en aconsejarse; y así el temor hace consiliativo, porque, como dice el Filósofo, "consultamos sobre las cosas importantes, como si en ellas desconfiásemos de nosotros mismos". Las cosas que infunden temor no son absolutamente malas, pero tienen cierta importancia, ya porque las consideramos difíciles de repeler, ya porque las miramos como muy cercanas, según lo

[*] 2-2 q.129 a.7; *In Psalm.* 12.
[6] C.5 n.14 (BK 1383a6).
[7] C.3 n.10 (BK 1112b10); S.TH., lect.7

ya dicho. Por esta razón, los hombres buscan principalmente ser aconsejados cuando sienten temor.

El otro modo de entenderse consiliativo está dado por la facultad de aconsejar bien; y en este sentido ni el temor ni pasión alguna hace consiliativo, porque al hombre afectado por una pasión le parecen las cosas mayores o menores de lo que son en realidad; como al amante le parecen mejores las cosas que ama, y al temeroso más terribles las cosas que teme. De este modo, por defecto en la rectitud del juicio, cualquiera pasión, cuanto es de suyo, impide la facultad de aconsejar bien.

Soluciones. 1. De lo expuesto se desprende la respuesta a la primera dificultad.

2. Cuanto más fuerte es una pasión, tanto queda más impedido el hombre afectado por ella; y por eso, cuando el temor es fuerte, el hombre quiere en verdad ser aconsejado, pero de tal modo está perturbado en sus pensamientos, que no acierta a hallar consejo. Mas, si es un temor pequeño el que induce a solicitar el consejo y no turba mucho la razón, puede incluso ayudar a la facultad de aconsejar bien, por razón de la solicitud que le acompaña.

3. También la esperanza induce a consultar, porque, como dice el Filósofo, "nadie toma consejo sobre aquellas cosas de que desespera"; ni tampoco de las imposibles, como en otro lugar dice. Pero el temor induce más a buscar consejo que la esperanza, puesto que la esperanza es del bien que podemos conseguir, mientras que el temor es del mal que con dificultad puede repelerse, y por eso implica el temor, en su concepto, mayor razón de dificultad que la esperanza. Y en las cosas difíciles, máxime en las que no confiamos en nosotros mismos, buscamos ser aconsejados, conforme hemos dicho.

tentia, sicut iam (q.42 a.2) dictum est. Unde homines maxime in timoribus quaerunt consiliari.

Alio modo dicitur aliquis consiliativus, a facultate bene consiliandi. Et sic nec timor, nec aliqua passio consiliativos facit. Quia homini affecto secundum aliquam passionem, videtur aliquid vel maius vel minus quam sit secundum rei veritatem: sicut amanti videntur ea quae amat, meliora; et timenti, ea quae timet, terribiliora. Et sic ex defectu rectitudinis iudicii, quaelibet passio, quantum est de se, impedit facultatem bene consiliandi.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod quanto aliqua passio est fortior, tanto magis homo secundum ipsam affectus, impeditur. Et ideo quando timor fuerit fortis, vult quidem homo consiliari, sed adeo perturbatur in suis cogitationibus, quod consilium adinvenire non potest. Si autem sit parvus timor, qui sollicitudinem consiliandi inducat, nec multum rationem conturbet; potest etiam conferre ad facultatem bene consiliandi, ratione sollicitudinis consequentis.

Ad tertium dicendum quod etiam spes facit consiliativos: quia, ut in II "Rethoric." (l.c.) Philosophus dicit, "nullus consiliatur de his de quibus desperat"; sicut nec de impossibilibus, ut dicitur in III "Ethic." [a]. Timor tamen facit magis consiliativos quam spes. Quia spes est de bono, prout possumus ipsum consequi: timor autem de malo, prout vix repelli potest: et ita magis respicit rationem difficilis timor quam spes. In difficilibus autem, maxime in quibus nobis non confidimus, consiliamur, sicut dictum est (in c).

[a] C.3 n.13 (BK 1112b24); S.TH., lect.8.

ARTICULO 3

Utrum timor faciat tremorem [a]

Si el temor produce temblor

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tremor non sit effectus timoris.

1. Tremor enim ex frigore accidit: videmus enim infrigidatos trêmere. Timor autem non videtur causare frigus, sed magis calorem desiccantem: cuius signum est quod timentes sitiunt, et praecipue in maximis timoribus, sicut patet in illis qui ad mortem ducuntur. Ergo timor non causat tremorem.

2. Praeterea, emissio superfluitatum ex calore accidit: unde, ut plurimum, medicinae laxativae sunt calidae. Sed huiusmodi emissiones superfluitatum ex timore frequenter contingunt. Ergo timor videtur causare calorem. Et sic non causat tremorem.

3. Praeterea, in timore calor ab exterioribus ad interiora revocatur. Si igitur propter huiusmodi revocationem caloris, in exterioribus homo tremit; videtur quod similiter in omnibus exterioribus membris deberet causari tremor ex timore. Hoc autem non videtur. Non ergo tremor corporis est effectus timoris.

Sed contra est quod Tullius dicit in IV "De Tusculanis quaest." (c.8), quod "terrorem sequitur tremor, et pallor, et dentium crepitus".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, in timore fit quaedam contractio ab exterioribus ad interiora: et ideo exteriora frigida remanent. Et propter hoc in eis accidit tremor, qui causatur ex debilitate virtutis continentis membra: ad huiusmodi autem debilitatem maxime facit defectus caloris, qui est instrumentum quo anima mo-

Dificultades. Parece que el temblor no es efecto del temor.

1. El temblor proviene del frío, pues vemos que quienes tienen frío tiemblan; y el temor no parece causar frío, sino más bien un calor desecante, prueba de lo cual es que quienes temen tienen sed, principalmente en los más grandes temores, como se ve en los que son conducidos a la muerte. Luego el temor no causa temblor.

2. La emisión de las superfluidades proviene del calor, por lo cual generalmente las medicinas laxativas son calientes. Pero tales emisiones de las superfluidades provienen frecuentemente del temor. Luego el temor parece producir calor, y, por lo tanto, no causa temblor.

3. En el temor el calor se reconcentra del exterior a las partes interiores. Por tanto, si, al retirarse de este modo el calor de las partes exteriores, el hombre tiembla, parece que en todos los miembros exteriores debería producir temblor. Pero no ocurre así. Luego el temblor del cuerpo no es efecto del temor.

Por otra parte, Tulio dice que el temblor, la palidez y el rechinar de dientes siguen al temor.

Respuesta. Como antes se ha dicho, en el temor se produce una cierta contracción desde las partes exteriores a las interiores, quedando, por tanto, fríos los miembros exteriores y sobreviniéndoles por esta causa el temblor, que es ocasionado por la debilidad de la energía que se contiene en los miembros; y a tal debilidad contribuye, más que nada, la falta de

[a] Supra a.1 ad 2; *In Psalm.* 17

calor, que es el instrumento con que mueve el alma, como dice el Filósofo.

Soluciones. 1. Retraído el calor de fuera adentro, se multiplica en el interior, y sobre todo hacia las partes inferiores, esto es, hacia las digestivas, y, por lo tanto, consumida la humedad, se sigue la sed, y también a veces el hacer de vientre y la emisión de la orina y a veces hasta del semen.—O bien tal emisión de substancias superfluas acontece por la contracción del vientre y de los testículos, como dice el Filósofo.

2. De aquí se desprende también la solución de la segunda dificultad.

3. Puesto que en el temor el calor abandona el corazón, dirigiéndose de las partes superiores a las inferiores, a los que temen les tiembla principalmente el corazón y los miembros que tienen alguna conexión con el pecho, donde está el corazón. Por eso les tiembla principalmente la voz, a causa de la proximidad de la arteria vocal al corazón. Y tiembla también el labio y toda la mandíbula inferior, por su continuidad con el corazón; de donde resulta asimismo el rechinar de dientes. Y por la misma razón tiemblan los brazos y las manos.—O también porque estos miembros son más movibles. Por lo cual hasta las piernas tiemblan en los que temen, según escribe el Profeta: "Fortaleced las manos débiles y robusteced las rodillas temblorosas".

vet, ut dicitur in II "De anima" [9].

Ad primum ergo dicendum quod, calore ab exterioribus ad interiora revocato, multiplicatur calor interius, et maxime versus inferiora, idest circa nutritivam. Et ideo, consumpto humido, consequitur sitis: et etiam interdum solutio ventris et urinae emissio, et quandoque etiam seminis.—Vel huiusmodi emissio superfluitatum accidit propter contractionem ventris et testiculorum, ut Philosophus dicit, in libro "De problematibus" [10].

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod, quia in timore calor deserit cor, a superioribus ad inferiora tendens, ideo timentibus maxime tremit cor, et membra quae habent aliquam connexionem ad pectus, ubi est cor. Unde timentes maxime tremunt in voce, propter vicinitatem vocalis arteriae ad cor. Tremit etiam labium inferius, et tota inferior mandibula, propter continuationem ad cor: unde et crepitus dentium sequitur. Et eadem ratione brachia et manus tremunt.—Vel etiam quia huiusmodi membra sunt magis mobilia. Propter quod et genua tremunt timentibus: secundum illud Is. 35,3: "Confortate manus dissolutas, et genua trementia roborate".

ARTICULO 4

Utrum timor impediat operationem

Si el temor impide la operación

Dificultades. Parece que el temor impide la operación.

1. La operación se impide sobre todo por la perturbación de la razón, que es quien dirige en la obra. Pero

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod timor impediat operationem.

1. Operatio enim maxime impeditur ex perturbatione rationis, quae dirigit in opere. Sed timor

[9] C.4 n.16 (Bk 416b29); S.Th., lect.9.
[10] Sect. 27 probl.10-11 (Bk 948b35; 949a9).

perturbat rationem, ut dictum est (a.2). Ergo timor impedit operationem.

2. Praeterea, illi qui faciunt aliquid cum timore, facilius in operando deficiunt: sicut si aliquis incedat super trabem in alto positam, propter timorem de facili cadit; non autem caderet, si incederet super eandem trabem in imo positam, propter defectum timoris. Ergo timor impedit operationem.

3. Praeterea, pigritia, sive segnities, est quaedam species timoris. Sed pigritia impedit operationem. Ergo et timor.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Phil. 2,12: "Cum metu et tremore vestram salutem operamini": quod non diceret, si timor bonam operationem impediret. Timor ergo non impedit bonam operationem.

Respondeo dicendum quod operatio hominis exterior causatur quidem ab anima sicut a primo movente, sed a membris corporeis sicut ab instrumentis. Contingit autem operationem impediri et propter defectum instrumenti, et propter defectum principalis moventis. Ex parte igitur instrumentorum corporalium, timor, quantum est de se, semper natus est impedire exteriorem operationem, propter defectum caloris qui ex timore accidit in exterioribus membris. Sed ex parte animae, si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans, confert ad bene operandum inquantum causat quandam sollicitudinem, et facit hominem attentius consiliari et operari.—Si vero timor tantum increscat quod rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animae. Sed de tali timore Apostolus non loquitur (in "Sed contra").

Et per haec patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod illi qui cadunt de trabe in alto

el temor perturba la razón, como se ha dicho. Luego el temor impide la operación.

2. Los que hacen algo con temor, fracasan con más facilidad en su operación: como si uno marcha por una viga colocada en alto, cae fácilmente de ella a causa del temor, y no caería si anduviera por la misma viga colocada en el suelo, por falta de temor. Luego el temor impide la operación.

3. La pereza o abandono es una especie de temor. Pero la pereza impide la operación. Luego también el temor.

Por otra parte, dice el Apóstol: 'Con temor y temblor trabajad en vuestra salvación"; lo cual no diría si el temor impidiese la buena operación.

Respuesta. La operación exterior del hombre es causada por el alma como por primer motor y por los miembros corpóreos a modo de instrumentos. Ahora bien, la operación es impedida, ya por defecto del instrumento, ya por defecto del motor principal. Así, pues, por parte de los instrumentos corporales, el temor, cuanto es de suyo, tiende siempre a impedir la operación exterior, a causa de la falta de calor que por el temor se sigue en los miembros exteriores. Pero por parte del alma, si es un temor moderado que no perturba mucho la razón, contribuye a obrar bien, por cuanto causa cierta solicitud y hace que el hombre se aconseje y obre más atentamente.—En cambio, si el temor crece tanto que perturbe la razón, impide la operación aun por parte del alma. Pero de tal temor no habla el Apóstol.

Soluciones. 1. De lo expuesto se deduce la solución de la primera dificultad.

2. Los que caen de una viga puesta en lo alto, sufren una perturbación

de la imaginación, a causa del temor de la caída que imaginan.

S. Todo el que teme, rehuye lo que teme, y, por tanto, siendo la pereza temor de la operación misma por cuanto es laboriosa, impide la operación al retraer de ella a la voluntad. Pero el temor acerca de otras cosas, en tanto ayuda a la operación en cuanto inclina la voluntad a obrar aquello por lo que el hombre huye de lo que teme.

posita, patiuntur perturbationem imaginationis, propter timorem casus imaginati.

Ad tertium dicendum quod omnis timens refugit id quod timet: et ideo, cum pigritia sit timor de ipsa operatione, inquantum est laboriosa, impedit operationem, quia retrahit voluntatem ab ipsa. Sed timor qui est de aliis rebus, intantum adiuvat operationem, inquantum inclinat voluntatem ad operandum ea per quae homo effugit id quod timet.

INTRODUCCION A LA CUESTION 45

DE LA AUDACIA

Acerca de la audacia, Santo Tomás examina tres puntos: *a)* su naturaleza o definición (a.1-2); *b)* su causa propia (a.3); *c)* su efecto propio (a.4). Son las tres preguntas que, como se ha podido ver, acostumbra hacer sobre cada una de las pasiones.

La etimología de audacia es incierta; pudiera venir del griego θαρσαλέα —posiblemente del sánscrito *dharohas,* que significa acometer vehementemente o poder velozmente. Pero todavía suele admitirse la etimología de Festo: *audatia ab «abite abide»... dicta est* [1]. En ambos casos, audacia significaría un ímpetu vehemente hacia alguna cosa, y, por consiguiente, su violenta agresión.

Se ha de tener presente que el nombre de audacia puede tener, además de su sentido psicológico de pasión del apetito irascible, un sentido moral como vicio opuesto por exceso a la virtud de la fortaleza.

1. °Como la de cualquier naturaleza, la definición real de la audacia puede determinarse de dos modos: por vía de división o diferenciación respecto de aquello a lo que se opone y por vía de semejanza o cuasi composición respecto de aquello de lo que tiene cierta necesidad. Este doble proceso sigue Santo Tomás en los artículos 1 y 2.

La audacia se opone al temor, como también la esperanza y la seguridad; esta última con oposición meramente privativa, ya que de sí no importa sino simple exclusión de temor, «perfecta quietud de ánimo respecto del temor» [2]. La esperanza y la audacia se oponen al temor con oposición contraria y positiva; pero en la esperanza es oposición sólo materialmente contraria, por parte del objeto terminativo (movimiento de aproximación al bien arduo, que en el temor es movimiento de desviación del mal arduo o difícil). La oposición de la audacia es, en cambio, *formal,* por parte del objeto *motivo,* ya que el temor implica un movimiento de alejamiento respecto del mal arduo, y la audacia un movimiento de acceso. El que teme, estima el mal superior a sí y ve en la pugna contra el mal la victoria por parte de éste; el audaz, por el contrario, en la comparación de sus fuerzas y la dificultad del mal, encuentra en sí un exceso que le permitirá superar éste.

Esta oposición de la audacia con respecto al temor implica la oposición de la seguridad, por cuanto la oposición contraria supone la privativa. La audacia supone al menos la seguridad que implica el menosprecio de la dificultad y la estimación de las propias fuerzas. También implica la esperanza, por lo mismo que la oposición contraria formal y perfecta supone la imperfecta y material. La audacia y la esperanza se relacionan en el movimiento de aproximación, como el temor y la desesperación en el

[1] *De verborum significatione* p.19 l.37, etc. (París 1574).
[2] 2-2 q.129 a.7; cf. 1-2 q.45 a.1 ad 3.

de alejamiento. El objeto de la esperanza es el bien, que tiene razón de fin ; atrae *per se* al apetito, siendo por ello causa directa de su movimiento de tendencia. El objeto de la audacia, por el contrario, que es el mal arduo o difícil, sólo mueve *per accidens* y a modo de medio, mirando más bien a la posesión del bien que impide y se espera ; no se busca por sí el mal arduo, caminando como hacia un fin hacia su posesión. La audacia participa, por tanto, de la esperanza, que la motiva y causa. La esperanza firme y vehemente de alcanzar el fin mueve al apetito a acometer el mal que lo impide. No ocurre así si la esperanza es imperfecta y remisa, porque entonces puede darse juntamente con el temor, con el que no puede coexistir la audacia como a ella directa y positivamente contraria. Efecto de la esperanza, es por ello la audacia necesariamente una pasión secundaria.

El objeto de la audacia así considerado, *cum requisitis ad ipsum*, según la expresión de Cayetano [3], es un compuesto de bien y de mal, como dice Santo Tomás [4]. Y aunque la audacia, por tener razón de medio, sea posterior en la intención a la esperanza—que es en sí misma intención—, en el orden de generación o ejecución es primera.

Un paralelismo similar puede hacerse entre la desesperación y el temor, las dos pasiones del irascible que implican movimiento de retracción al bien y al mal respectivamente. La desesperación se retrae del fin —el bien—, mientras el temor, de los medios ; y, por lo mismo, no se puede hablar entre ellas de un orden de intención—que siempre es de tendencia, nunca de alejamiento—, sino de un orden de ejecución o generación, en el que primero es lo imperfecto de lo perfecto, los medios que el fin. De ahí que el movimiento de temor sea naturalmente anterior al de desesperación, tanto por referirse a los medios como por ser más propiamente movimiento de alejamiento, al tener por objeto un mal. La esperanza, en cambio, es sólo *per accidens* movimiento de retracción, pues el bien de que se aleja, en cuanto tal, es siempre apetecible y tiene carácter de fin. Por eso, en este orden de ejecución y alejamiento, el temor es causa de la desesperación ; no un temor imperfecto y moderado —que puede darse con la esperanza—, sino el temor perfecto y consumado hasta el pavor y la agonía, porque entonces aparecen los medios como irremediables e insuperables y, por consiguiente, el fin esperado imposible de alcanzar, de lo que inmediatamente se sigue un movimiento de desesperación. Su objeto, como el de la audacia, pero desde el lado opuesto, es también un complejo de bien y de mal, de fin bueno a que se tiende y de medio que por su razón de mal arduo o difícil impide la consecución de aquél. Cuando la esperanza es firme, incita a superar y destruir este impedimento, y entonces surge el movimiento de audacia ; en cambio, cuando la esperanza es débil y excesiva la perturbación del temor, se provoca un movimiento de retracción respecto del bien o fin, es decir, la desesperación. Pues del mismo modo que el movimiento vehemente respecto del fin excita el movimiento respecto de los medios, así también la tensión vehemente y el proceso de abandono de los medios provoca el abandono del fin.

Podemos concluir, por tanto, que la audacia es una pasión del apetito irascible que acomete el mal difícil o arduo inminente para superarlo o destruirlo, movido por la esperanza de la victoria y de alcanzar el fin esperado.

[3] CAIET., *In 1-2* q.45 a.1.
[4] 1-2 q.45 a.4 ad 2.

2. Ahora bien, si la audacia se opone al temor y es causado por la esperanza, evidentemente todo lo que produzca o acreciente ésta, tanto en el orden psicológico como en el fisiológico, será causa directa de la audacia—*causa causae est directe causa causati*—; y todo lo que disminuye o aniquila el temor es causa indirecta de la audacia, pues la destrucción de un contrario causa el contrario a él opuesto o le aumenta en el género de causa formal, como la corrupción de un contrario es la generación del otro.

Causa de la esperanza y de su aumento, y, por lo tanto, causa también directa de la audacia, es el poder o *potencia* propia—física, intelectual, moral—o apropiada, sobre todo, en este último caso, si se trata del auxilio de Dios [5] ; y en el orden fisiológico, el vigor corporal y la salud, la juventud, la embriaguez...

3. Hay doble audacia : una meramente pasional, otra racional y deliberada. La primera es intensa y vehemente en el agredir, pero débil y remisa en resistir. Siguiendo a la sola aprehensión de la cogitativa, facultad imperfecta como sensitiva, al surgir dificultades no imaginadas o mayores de las previstas, el ánimo se deprime, y en ocasiones, con la misma vehemencia con que en un principio surgió la audacia, se provoca ahora un violento sentimiento de temor. Y nada se diga a este efecto de los audaces sólo en palabras y gestos, presuntuosos por soberbia y vanagloria.

Por el contrario, en la audacia racional, que sigue a una deliberación de la inteligencia en que se consideraron todos los peligros dentro de las más diversas situaciones hipotéticas posibles, se siente por lo mismo al principio un temor natural, y se mueve remisa a agredir ; pero, caldeado el ánimo al ritmo de la pelea, más fuertemente se resiste y ataca, y no se retrocede ante las dificultades nuevas, anteriormente previstas, sino que más crece la audacia cuanto más dura se hace la contienda [6].

CUESTION 45

(In quatuor articulos divisa)

De audacia

De la audacia

Deinde considerandum est de audacia (cf. q.41 introd.).
Et circa hoc quaeruntur quatuor.
Primo: utrum audacia sit contraria timori.
Secundo: quomodo audacia se habeat ad spem.
Tertio: de causa audaciae.
Quarto: de effectus ipsius.

Corresponde tratar ahora de la audacia, y acerca de ella se han de averiguar cuatro cosas.
Primera: si la audacia es contraria al temor.
Segunda: cómo la audacia se relaciona con la esperanza.
Tercera: de la causa de la audacia.
Cuarta: de sus efectos.

[5] Cf. Rom. 8,31 ; Io. 16,33 ; ARIST., *Rhet.* 2 c.5 n.21.
[6] Cf. *In Ethic.* 3 lect.15 n.552 y 556.

ARTICULO 1

Utrum audacia sit contraria timori [a]

Si la audacia es contraria al temor

Dificultades. Parece que la audacia no es contraria al temor.

1. Dice San Agustín que "la audacia es un vicio". Ahora bien, el vicio es contrario a la virtud. Por tanto, como el temor no es virtud, sino pasión, parece que la audacia no es contraria al temor.

2. Una cosa única es contraria a sólo otra. Pero la esperanza es contraria al temor. Luego la audacia no lo es.

3. Toda pasión excluye la pasión opuesta. Pero lo que se excluye por el temor es la seguridad, pues dice San Agustín que "el temor es una precaución contra la seguridad". Luego la seguridad, y no la audacia, es contraria al temor.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la audacia es contraria al temor".

Respuesta. Es propio de los contrarios el que se dé entre ellos la máxima distancia, como dice el Filósofo. Ahora bien, lo que más dista del temor es la audacia, pues el temor rehuye el daño futuro a causa de la victoria que éste ha de lograr sobre el que teme, mientras que la audacia afronta el peligro inminente en razón de la victoria que se ha de lograr sobre el peligro mismo. Luego manifiestamente la audacia es contraria al temor.

Soluciones. La ira y la audacia, y el nombre de cada una de las pasiones, pueden tomarse en dos sentidos. Uno, en cuanto implican absolutamente el movimiento del apetito sensitivo hacia algún objeto bueno o malo, y así son nombres de pasiones. Otro, en cuanto incluyen, junto con este movimiento, la separación del orden de la razón; y en este caso son nombres de vicios, en cuyo sentido habla San Agustín de la audacia, mientras nosotros tratamos de la audacia considerada en el primer sentido.

2. Respecto de una misma cosa y desde el mismo punto de vista, no se dan varios contrarios; pero bajo distintos aspectos nada impide que se den. Y así quedó antes dicho que las pasiones del irascible tienen dos clases de contrariedad: una, en cuanto a la oposición del bien y del mal, y en este concepto el temor es contrario a la esperanza; y la otra, en cuanto a la oposición por aproximación o separación, y en este concepto la audacia es contraria al temor, y la desesperación a la esperanza.

3. La seguridad no significa cosa alguna contraria al temor, sino sólo la exclusión del temor, pues se dice seguro el que no teme. Por consiguiente, la seguridad se opone al temor como privación, mientras la audacia como contrario; y, así como lo contrario encierra en sí la privación, así la audacia incluye la seguridad.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod audacia non contrarietur timori.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest." [1], quod "audacia vitium est". Vitium autem virtuti contrariatur. Cum ergo timor non sit virtus, sed passio, videtur quod timori non contrarietur audacia.

2. Praeterea, uni unum est contrarium. Sed timori contrariatur spes. Non ergo contrariatur ei audacia.

3. Praeterea, unaquaeque passio excludit passionem oppositam. Sed id quod excluditur per timorem, est securitas: dicit enim Augustinus, II "Confess." [2], quod "timor securitati praecavet". Ergo securitas contrariatur timori. Non ergo audacia.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [3], quod "audacia est timori contraria".

Respondeo dicendum quod de ratione contrariorum est quod "maxime a se distent", ut dicitur in X "Metaphys." [4]. Illud autem quod maxime distat a timore, est audacia: timor enim refugit nocumentum futurum, propter eius victoriam super ipsum timentem; sed audacia aggreditur periculum imminens, propter victoriam sui supra ipsum periculum. Unde manifeste timori contrariatur audacia.

Ad primum ergo dicendum quod ira et audacia, et omnium passionum nomina, dupliciter accipi possunt. Uno modo, secundum quod important absolute motus appetitus sensitivi in aliquod obiectum bonum vel malum: et sic sunt nomina passionum. Alio modo, secundum quod simul cum huiusmodi motu important recessum ab ordine rationis: et sic sunt nomina vitiorum. Et hoc modo loquitur Augustinus de audacia: sed nos loquimur nunc de audacia secundum primum modum.

Ad secundum dicendum quod uni secundum idem, non sunt plura contraria: sed secundum diversa, nihil prohibet uni plura contrariari. Et sic dictum est supra (q.23 a.2; q.40 a.4) quod passiones irascibilis habent duplicem contrarietatem: unam secundum oppositionem boni et mali, et sic timor contrariatur spei; aliam secundum oppositionem accessus et recessus, et sic timori contrariatur audacia, spei vero desperatio.

Ad tertium dicendum quod securitas non significat aliquid contrarium timori, sed solam timoris exclusionem: ille enim dicitur esse securus, qui non timet. Unde securitas opponitur timori sicut privatio: audacia autem sicut contrarium. Et sicut contrarium includit in se privationem, ita audacia securitatem.

ARTICULO 2

Utrum audacia consequatur spem [a]

Si la audacia sigue a la esperanza

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod audacia non consequatur spem.

1. Audacia enim est respectu malorum et terribilium, ut dicitur in III "Ethic." [5]. Spes autem respicit bonum, ut supra dictum est (q.40 a.1). Ergo habent diversa obiecta, et non sunt unius ordinis. Non ergo audacia consequitur spem.

Dificultades. Parece que la audacia no sigue a la esperanza.

1. La audacia se da respecto de los males y cosas terribles, como dice el Filósofo, al paso que la esperanza se refiere al bien, según anteriormente se dijo. Luego tienen diversos objetos y no son de un mismo orden, y, por consiguiente, la audacia no sigue a la esperanza.

---

[a] Supra q.23 a.2.

[1] Q.31,34: ML 40,21.23.
[2] C.6: ML 32,681.
[3] C.5 n.16 (BK 1383a16).
[4] L.9 c.4 n.1 (BK 1055a9); S.TH., l.10 lect.5.

[a] Supra q.25 a.3; *De verit.* q.26 a.5 ad 2; *Ethic.* 3 lect.15.

[5] C.7 n.7 (BK 1115b28); S.TH., lect.15.

2. Como la audacia es contraria al temor, así la desesperación lo es a la esperanza. Pero el temor no sigue a la desesperación, antes bien la desesperación lo excluye, como dice el Filósofo. Luego la audacia no sigue a la esperanza.

3. La audacia se dirige a un bien, cual es la victoria. Pero el dirigirse al bien arduo es propio de la esperanza. Luego la audacia es lo mismo que la esperanza, y no, por tanto, una consecuencia de ella.

Por otra parte, dice el Filósofo que "quienes tienen buena esperanza son audaces". Luego parece que la audacia sigue a la esperanza.

Respuesta. Como ya se ha dicho repetidas veces, todas estas pasiones del alma pertenecen a la potencia apetitiva; y todo movimiento de la potencia apetitiva se reduce a una aproximación o a una huída, las cuales pueden tener lugar o directa o incidentalmente: directamente, la aproximación es hacia el bien, y la huída, del mal; incidentalmente, la aproximación puede ser hacia el mal, por razón de algún bien adjunto, y la huída, del bien, por razón de un mal anejo. Pero lo que es incidental sigue a lo que es esencial y directo; y, por lo tanto, el acercamiento al mal sigue a la aproximación al bien, como la huída del bien sigue a la huída del mal. Ahora bien, estas cuatro cosas son propias de cuatro pasiones: el acercamiento al bien, de la esperanza; la fuga del mal, del temor; la aproximación al mal terrible, de la audacia; y la huída del bien, de la desesperación. De aquí, pues, resulta que la audacia sigue a la esperanza, pues por lo mismo que uno espera superar una cosa terrible inminente, se lanza audaz contra ella. La desesperación, por el contrario, sigue al temor, pues desespera uno porque teme la dificultad de lograr el bien que esperaría.

2. Praeterea, sicut audacia contrariatur timori, ita desperatio spei. Sed timor non sequitur desperationem: quinimmo desperatio excludit timorem, ut Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [6]. Ergo audacia non consequitur spem.

3. Praeterea, audacia intendit quoddam bonum, scilicet victoriam. Sed tendere in bonum arduum pertinet ad spem. Ergo audacia est idem spei. Non ergo consequitur ad spem.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic." [7], quod "illi qui sunt bonae spei, sunt audaces". Videtur ergo audacia consequi spem.

Respondeo dicendum quod, sicut iam pluries dictum est, omnes huiusmodi passiones animae ad appetitivam potentiam pertinent. Omnis autem motus appetitivae potentiae reducitur ad prosecutionem vel fugam. Prosecutio autem vel fuga est alicuius et per se, et per accidens: per se quidem est prosecutio boni, fuga vero mali; per accidens autem potest prosecutio esse mali, propter aliquod bonum adiunctum, et fuga boni, propter aliquod malum adiunctum. Quod autem est per accidens, sequitur ad id quod est per se. Et ideo prosecutio mali sequitur prosecutionem boni: sicut et fuga boni sequitur fugam mali. Haec autem quatuor pertinent ad quatuor passiones: nam prosecutio boni pertinet ad spem, fuga mali ad timorem, insecutio mali terribilis pertinet ad audaciam, fuga vero boni pertinet ad desperationem. Unde sequitur quod audacia consequitur ad spem: ex hoc enim quod aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum. Ad timorem vero sequitur desperatio: ideo enim aliquis desperat, quia timet difficultatem quae est circa bonum sperandum.

[6] C.5 n.14 (BK 1383a3)
[7] C.8 n.13 (BK 1117a9); S.Th., lect.17.

[8] Q.22 a.2; q.35 a.1; q.41 a.1.

Ad primum ergo dicendum quod ratio sequeretur, si bonum et malum essent obiecta non habentia ordinem ad invicem. Sed quia malum habet aliquem ordinem ad bonum, est enim posterius bono, sicut privatio habitu; ideo audacia, quae insequitur malum, est post spem, quae insequitur bonum.

Ad secundum dicendum quod, etsi bonum simpliciter sit prius quam malum, tamen fuga per prius debetur malo quam bono: sicut insecutio per prius debetur bono quam malo. Et ideo sicut spes est prior quam audacia, ita timor est prior quam desperatio. Et sicut ex timore non semper sequitur desperatio, sed quando fuerit intensus; ita ex spe non semper sequitur audacia, sed quando fuerit vehemens.

Ad tertium dicendum quod audacia, licet sit circa malum cui coniunctum est bonum victoriae secundum aestimationem audacis, tamen respicit malum: bonum vero adiunctum respicit spes. Et similiter desperatio respicit bonum directe, quod refugit: malum vero adiunctum respicit timor. Unde, proprie loquendo, audacia non est pars spei, sed eius effectus: sicut nec desperatio est pars timoris, sed eius effectus. Et propter hoc etiam audacia principalis passio esse non potest (cf. q.25 a.4 ad 2.3).

Dificultades. El razonamiento sería concluyente si el bien y el mal fueran objetos no relacionados entre sí. Pero como el mal tiene alguna relación con el bien, puesto que es posterior a él, como la privación al hábito, por eso la audacia, que afronta el mal, sigue a la esperanza, la cual se dirige al bien.

2. Aunque en absoluto el bien sea anterior al mal, sin embargo, la huída se refiere al mal con prioridad respecto del bien, como la aproximación atañe antes al bien que al mal. Y, por lo tanto, así como la esperanza es anterior a la audacia, así el temor lo es a la desesperación; y de igual modo que no siempre del temor se sigue la desesperación, sino cuando fuere intenso, tampoco de la esperanza se sigue siempre la audacia, sino cuando fuere vehemente.

3. La audacia, aunque tenga por objeto un mal al cual está unido el bien de la victoria en la apreciación del audaz, se refiere, sin embargo, al mal, mientras que la esperanza mira al bien adjunto. Y de igual modo, la desesperación se refiere directamente al bien que rehuye, en tanto que el temor mira al mal adjunto. De ahí que, propiamente hablando, la audacia no sea una parte de la esperanza, sino su efecto; como tampoco la desesperación es parte del temor, sino su efecto. Y por esta misma razón la audacia no puede ser pasión principal.

ARTICULO 3

Utrum defectus aliquis sit causa audaciae

Si algún defecto es la causa de la audacia

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod defectus aliquis sit causa audaciae.

1. Dicit enim Philosophus, in libro "De problematibus" [9], quod "amatores vini sunt fortes et audaces". Sed ex vino sequitur de-

Dificultades. Parece que algún defecto es la causa de la audacia.

1. Dice el Filósofo que "los amadores del vino son fuertes y audaces". Pero del vino se origina el de-

[9] Sect.27 probl.4 (BK 948a13).

fecto de la embriaguez. Luego la audacia es causada por un defecto.

2. Dice el Filósofo que "los inexpertos son audaces en los peligros". Pero la inexperiencia es un defecto. Luego la audacia es causada por un defecto.

3. Los que sufren injusticias suelen ser más audaces, "como también los animales cuando están heridos", según dice el Filósofo. Pero sufrir injusticia es un defecto. Luego la audacia es causada por un defecto.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la causa de la audacia tiene lugar cuando se produce en la imaginación la esperanza de cosas saludables como próximamente existentes, y de las temibles, o como no siendo, o dándose lejanas". Pero lo que constituye defecto pertenece o a la privación de lo saludable o a la inminencia de lo temible. Luego nada de lo perteneciente al defecto es causa de la audacia.

Respuesta. Según antes se ha dicho, la audacia sigue a la esperanza y es contraria al temor; y, por consiguiente, todo lo que naturalmente está ordenado a producir la esperanza o excluir el temor, es causa de la audacia. Mas, como el temor y la esperanza y aun la audacia, por ser pasiones, consisten en un movimiento del apetito y en una cierta alteración corporal, la causa de la audacia, bien en cuanto a provocar la esperanza o en cuanto a excluir el temor, puede tomarse de dos modos: uno, por parte del movimiento apetitivo; otro, por parte de la transmutación corporal.

Por parte del movimiento apetitivo que sigue a la aprehensión, la esperanza, causa de la audacia, es provocada por todo aquello que nos hace estimar como posible el conseguir la victoria, ya sea en virtud de la propia potencia, como la fortaleza del cuerpo, la experiencia en los peligros, la abundancia de riquezas y otras cosas similares; ya en virtud de un poder ajeno, como la multitud de amigos o de cualesquiera otros auxiliares, y principalmente si el hombre confía en el auxilio divino; por lo cual, "quienes están en buenas disposiciones con la divinidad son más audaces", como dice también el Filósofo.—Y el temor es desechado por el alejamiento de lo temible; por ejemplo, no teniendo el hombre enemigos porque a nadie ha perjudicado, ya que no ve que le amenace mal alguno, pues a quienes causaron daño a otros es a quienes principalmente parece les amenazan los peligros.

Por parte de la alteración corporal, la audacia es causada, mediante la provocación de la esperanza y la exclusión del temor, por aquellos elementos que producen calor en derredor del corazón. Por esto dice el Filósofo que "quienes tienen el corazón pequeño cuantitativamente, son más audaces; y los animales que le tienen voluminoso son tímidos, por cuanto el calor natural no puede calentar un corazón grande tanto como uno pequeño; a la manera que el fuego no puede calentar tanto una casa grande como una pequeña". Dice también que "quienes tienen pulmón sanguíneo son más audaces á causa de la calidez del corazón que de ello se sigue". E igualmente, que "los aficionados al vino son más audaces, por el calor que éste tiene"; por lo cual anteriormente se dijo que la embriaguez contribuye al aumento de la esperanza, a consecuencia de la extensión y amplitud del corazón.

Soluciones. 1. La embriaguez causa la audacia no en cuanto es un defecto, sino en cuanto produce dilatación del corazón, y porque, además, crea la imagen de una cierta grandeza.

2. Los que no tienen experiencia

fectus ebrietatis. Ergo audacia causatur ex aliquo defectu.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [10], quod "inexperti periculorum sunt audaces". Sed inexperientia defectus quidam est. Ergo audacia ex defectu causatur.

3. Praeterea, iniusta passi audaciores esse solent; "sicut etiam bestiae cum percutiuntur", ut dicitur in III "Ethic." [11]. Sed iniustum pati ad defectum pertinet. Ergo audacia ex aliquo defectu causatur.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [12], quod causa audaciae est, "cum in phantasia spes fuerit salutarium ut prope existentium, timendorum autem aut non entium, aut longe entium". Sed id quod pertinet ad defectum, vel pertinet ad salutarium remotionem, vel ad terribilium propinquitatem. Ergo nihil quod ad defectum pertinet, est causa audaciae.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.1.2), audacia consequitur spem, et contrariatur timori: unde quaecumque nata sunt causare spem, vel excludere timorem, sunt causa audaciae. Quia vero timor et spes et etiam audacia, cum sint passiones quaedam, consistunt in motu appetitus et in quadam transmutatione corporali; dupliciter potest accipi causa audaciae, sive quantum ad provocationem spei, sive quantum ad exclusionem timoris: uno modo quidem ex parte appetitivi motus; alio vero modo, ex parte transmutationis corporalis.

Ex parte quidem appetitivi motus, qui sequitur apprehensionem, provocatur spes causans audaciam, per ea quae faciunt nos aestimare quod possibile sit adipisci victoriam; vel secundum propriam potentiam, sicut fortitudo corporis, experientia in periculis, multitudo pecuniarum, et alia huiusmodi; sive per potentiam aliorum, sicut multitudo amicorum vel quorumcumque auxiliantium, et praecipue si homo confidat de auxilio divino; unde "illi qui se bene habent ad divina, audaciores sunt", ut etiam Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [13].—Timor autem excluditur, secundum istum modum, per remotionem terribilium appropinquantium: puta quia homo non habet inimicos, quia nulli nocuit, quia non videt aliquod periculum imminere; illis enim videntur maxime pericula imminere, qui aliis nocuerunt.

Ex parte vero transmutationis corporalis, causatur audacia per provocationem spei et exclusionem timoris, ex his quae faciunt caliditatem circa cor. Unde Philosophus dicit, in libro "De partibus animalium" [14], quod "illi qui habent parvum cor secundum quantitatem, sunt magis audaces; et animalia habentia magnum cor secundum quantitatem, sunt timida: quia calor naturalis non tantum potest calefacere magnum cor, sicut parvum; sicut ignis non tantum potest calefacere magnam domum, sicut parvam". Et in libro "De problematibus" (l.c. nt.9) dicit quod "habentes pulmonem sanguineum, sunt audaciores, propter caliditatem cordis exinde consequentem". Et ibidem dicit quod "vini amatores sunt magis audaces, propter caliditatem vini": unde et supra (q.40 a.6) dictum est quod ebrietas facit ad bonitatem spei: caliditas enim cordis repellit timorem, et causat spem, propter cordis extensionem et amplificationem.

Ad primum ergo dicendum quod ebrietas causat audaciam, non inquantum est defectus, sed inquantum facit cordis dilatationem: et inquantum etiam facit aestimationem cuiusdam magnitudinis.

Ad secundum dicendum quod

[10] C.5 n.16 (BK 1383a28).
[11] C.6 n.11 (BK 1116b32); S.TH., lect.17.
[12] C.5 n.16 (BK 1383a17).
[13] C.5 n.21 (BK 1383b5).
[14] L.3 c.4 (BK 667a15).

de los peligros, son más audaces, no por este defecto, sino incidentalmente, en cuanto que por su inexperiencia ni conocen su debilidad ni la presencia de los peligros; y así, por la eliminación de la causa del temor, resulta la audacia.

3. Como dice el Filósofo, "los que sufren injustamente se hacen más audaces, porque creen que Dios auxilia a los que padecen injusticia".

Por tanto, es evidente que ningún defecto causa la audacia, a no ser incidentalmente, esto es, en cuanto lleva unida alguna excelencia, verdadera o ilusoria, ya por parte de él mismo o por parte de otro.

illi qui sunt inexperti periculorum, sunt audaciores, non propter defectum, sed per accidens: inquantum scilicet, propter inexperientiam, neque debilitatem suam cognoscunt, neque praesentiam periculorum. Et ita, per substractionem causae timoris, sequitur audacia.

Ad tertium dicendum quod sicut Philosophus dicit in II "Rhetoric." (l.c. nt.13), "iniustum passi reddantur audaciores, quia aestimant quod Deus iniustum passis auxilium ferat".

Et sic patet quod nullus defectus causat audaciam nisi per accidens: inquantum scilicet habet adiunctam aliquam excellentiam, vel veram vel aestimatam, vel ex parte sui vel ex parte alterius.

ARTICULO 4

Utrum audaces sint promptiores in principio quam in ipsis periculis [a]

Si los audaces son más valerosos al principio que en el momento mismo de los peligros

Dificultades. Parece que los audaces no son más vehementes al principio que en el momento mismo de los peligros.

1. El temblor es producido por el temor, el cual es contrario a la audacia, como consta de lo dicho. Pero algunas veces los audaces tiemblan al principio, como dice el Filósofo. Luego no son más vehementes al principio que cuando están en medio del peligro.

2. Por el aumento del objeto se aumenta la pasión, de manera que, si lo bueno es amable, lo mejor lo es más. Pero lo arduo es el objeto de la audacia. Luego, aumentando lo arduo, se aumenta la audacia. Es sabido que se hace más arduo y difícil el peligro cuando está presente. Luego debe entonces crecer más la audacia.

3. Las heridas recibidas provocan la ira. Pero la ira causa la audacia.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod audaces non sint promptiores in principio quam in ipsis periculis.

1. Tremor enim ex timore causatur, qui contrariatur audaciae, ut ex dictis patet (a.1; q.44 a.3). Sed audaces quandoque in principio tremunt, ut Philosophus dicit, in libro "De problematibus" [15]. Ergo non sunt promptiores in principio quam in ipsis periculis existentes.

2. Praeterea, per augmentum obiecti augetur passio: sicut si bonum est amabile, et magis bonum est magis amabile. Sed arduum est obiectum audaciae. Augmentato ergo arduo, augmentatur audacia. Sed magis fit arduum et difficile periculum, quando est praesens. Ergo debet tunc magis crescere audacia.

3. Praeterea, ex vulneribus inflictis provocatur ira. Sed ira

[a] *Ethic.* 3 lect.15.

[15] Sect.27 probl.3 (Bk. 948a8).

causat audaciam: dicit enim Philosophus, in II "Rhetoric." [16], quod "ira est ausivum". Ergo quando iam sunt in ipsis periculis, et percutiuntur, videtur quod magis audaces reddantur.

Sed contra est quod dicitur in III "Ethic." [17], quod "audaces praevolantes sunt et volentes ante pericula, in ipsis autem discedunt".

Respondeo dicendum quod audacia, cum sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem sensitivae virtutis. Virtus autem sensitiva non est collativa nec inquisitiva singulorum quae circumstant rem, sed subitum habet iudicium. Contingit autem quandoque quod secundum subitam apprehensionem non possunt cognosci omnia quae difficultatem in aliquo negotio afferunt: unde surgit audaciae motus ad aggrediendum periculum. Unde quando iam experiuntur ipsum periculum, sentiunt maiorem difficultatem quam aestimaverunt. Et ideo deficiunt.

Sed ratio est discursiva omnium quae afferunt difficultatem negotio. Et ideo fortes, qui ex iudicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remissi: quia non passi, sed cum deliberatione debita aggrediuntur. Quando autem sunt in ipsis periculis, non experiuntur aliquid improvisum; sed quandoque minora illis quae praecogitaverunt. Et ideo magis persistunt.—Vel etiam quia propter bonum virtutis pericula aggrediuntur, cuius boni voluntas in eis perseverat, quantacumque sint pericula. Audaces autem, propter solam aestimationem facientem spem et excludentem timorem, sicut dictum est (a.3).

Ad primum ergo dicendum quod etiam in audacibus accidit tremor, propter revocationem caloris ab exterioribus ad interiora, sicut etiam in timentibus. Sed in

[16] C.5 n.21 (Bk 1383b7).

[17] C.7 n.12 (Bk 1116a7); S.Th., lect.15.

pues dice el Filósofo que "la ira es audaz". Luego, cuando ya están dentro del peligro y son heridos, parece que se hacen más audaces.

Por otra parte, dice el Filósofo que "los audaces son precipitados y animosos antes de los peligros, pero ya en ellos se retiran".

Respuesta. La audacia, siendo un movimiento del apetito sensitivo, sigue a la aprehensión de la potencia sensitiva. Pero ésta no compara ni examina cada una de las circunstancias del objeto, sino que emite un juicio inmediato. Sucede, sin embargo, algunas veces que por la aprehensión inmediata no pueden conocerse todas las dificultades que se presentan en determinado asunto, y de ahí el que brote el movimiento de audacia para acometer el peligro, y que, cuando le experimentan, sientan una mayor dificultad de la que se imaginaron, y, por tanto, desmayen.

La razón, al contrario, discurre sobre todo lo que presenta dificultad en el asunto; y, por tanto, los fuertes, que por dictamen de la razón acometen los peligros, al principio parecen remisos, porque los afrontan no por pasión, sino con la deliberación debida; y, una vez en ellos, no experimentan cosa alguna imprevista, y a veces hasta los encuentran menores de lo que creían, por cuya razón son más constantes. O también porque los arrostran por el bien de la virtud, y su voluntad del bien persevera en ellos por grandes que sean los peligros; mientras que los audaces se mueven por sola la apreciación que produce en ellos la esperanza y excluye el temor, como se ha dicho.

Soluciones. 1. También en los audaces se produce el temblor, a causa de la concentración del calor desde las partes exteriores a las interiores, como en los que temen. Pero en los

audaces se reconcentra el calor en el corazón, mientras que en los que temen afluye a las partes inferiores.

2. El objeto del amor es el bien en absoluto, y por eso el aumento del bien bajo este concepto aumenta el amor. Pero el objeto de la audacia es un compuesto de bien y mal; y el movimiento de la audacia hacia el mal presupone el movimiento de la esperanza hacia el bien. Por lo tanto, si se añade tanta dificultad al peligro que llegue a sobrepujar a la esperanza, no se aumentará la audacia, sino se disminuirá.—En cambio, si el movimiento es de audacia, cuanto mayor es el peligro, tanto mayor se reputa ésta.

3. De la lesión no surge la ira, a no suponerse alguna esperanza, como se dirá más adelante; y, por lo tanto, si el peligro fuere tan grande que sobrepuje la esperanza de la victoria, no se seguirá la ira.—Pero sí es verdad que, si se suscita la ira, se aumentará la audacia.

audacibus revocatur calor ad cor: in timentibus autem, ad inferiora.

Ad secundum dicendum quod obiectum amoris est simpliciter bonum: unde augmentatum simpliciter augmentat amorem. Sed obiectum audaciae est compositum ex bono et malo; et motus audaciae in malum, praesupponit motum spei in bonum. Et ideo si tantum addatur de arduitate ad periculum quod excedat spem, non sequetur motus audaciae, sed diminuetur.—Si tamen sit motus audaciae, quanto maius est periculum, tanto maior audacia reputatur.

Ad tertium dicendum quod ex laesione non causatur ira, nisi supposita aliqua spe, ut infra dicetur (q.46 a.1). Et ideo si fuerit tantum periculum quod excedat spem victoriae, non sequetur ira.—Sed verum est quod, si ira sequatur, audacia augebitur.

INTRODUCCION A LA CUESTION 46

DE LA IRA EN SI MISMA CONSIDERADA

Santo Tomás considera, finalmente, la última pasión del apetito irascible, que es la ira, la más tratada por los filósofos antiguos y por los Padres de la Iglesia, principalmente bajo el aspecto moral. El santo Doctor considera aquí tres puntos en la ira: en la cuestión 46 estudia la ira en sí misma considerada; en la cuestión 47, su causa, y en la cuestión 48, sus efectos. Más adelante [1] estudiará la ira en su aspecto moral, en cuanto vicio capital. Sobre la ira en sí misma examina: su naturaleza o definición (a.1-3); sus propiedades o condiciones, con las cuales se explica o ilustra su noción (a.4-7) y su división (a.8). Acerca de su naturaleza, Santo Tomás investiga la definición de la ira, preguntando tanto por su género próximo (a.1) como por su última diferencia, que se determina o por su propio objeto (a.2) o por su propio sujeto (a.3), ya que la pasión, siendo un movimiento o acto, consiste esencialmente en el medio entre el objeto por el cual se especifica y el sujeto por el cual es producido elícitamente y en el cual se recibe.

Sus propiedades las estudia también, tanto por comparación al sujeto, pues está bajo otras pasiones, de las cuales la ira tiene especial necesidad—respecto de la concupiscencia (a.4-5) y del odio (a.6)—, como por comparación a su objeto *in quod* o terminativo (a.7). La comparación de la ira con la concupiscencia se hace por doble capítulo: por parte de la racionalidad (a.4) y por parte de la naturalidad (a.5), para que así aparezca mejor la diferencia del apetito concupiscible—que se denomina así por la concupiscencia—y del irascible, que se denomina por la ira. La comparación con el odio estaba precisada por una razón histórica, ya que todos los filósofos y Padres que trataron de la ira lo hicieron así, y por tener el odio especial parentesco con la ira en el lenguaje vulgar.

El nombre de ira es de origen incierto. La palabra griega que vierte su concepto—ὀργήν, del sánscrito *urga*—no es su antecedente. Sea de esto lo que se quiera, la ira difiere de la *iracundia* en que aquélla es a modo de acto o pasión, mientras ésta es a modo de hábito o disposición.

1. Como la ira da nombre al apetito irascible, surge la pregunta de si es una pasión general o universal que contenga bajo sí las demás pasiones del irascible, como el género sus especies; o si es general al menos, como el gozo y la tristeza, el temor y la esperanza. La ira—responde Santo Tomás—no es universal en el primer sentido, pues no indica la facultad o potencia irascible, ni siquiera el hábito o disposición de *iracundia*, sino que es esencialmente un movimiento o pasión. Tampoco es universal a modo de causa *eficiente* ni a modo de causa *final*. Lo primero, porque la ira es la última pasión del apetito irascible en el or-

[1] 1-2 q.84 a.4; 2-2 q.158.

den de ejecución, y siempre la causa en este orden es anterior al efecto. En el apetito irascible, esta universalidad le corresponde a la esperanza, y al amor respecto de todas las pasiones del alma. Lo segundo, porque de este modo solamente mueve universalmente la pasión que implica quietud en el bien, que es la delectación, mientras que la ira no implica quietud, sino movimiento, y además no surge respecto del bien, sino del mal.

Finalmente, la ira tampoco es un universal—universalidad *in essendo vel praedicando*—que contenga bajo sí conceptualmente las demás pasiones del irascible, como no hay ninguna pasión del concupiscible que contenga bajo sí las otras pasiones del concupiscible; ni se predica tampoco de muchas especies psicológicas de ira pasional, como prueba Santo Tomás en el artículo 7.

2. La ira, sin embargo, es una pasión general en un sentido analógico, es decir, *in patiendo vel recipiendo*, o como cierto *efecto común* de varias pasiones, a saber: la tristeza, la esperanza y la concupiscencia, y, en algún modo, de la delectación y la audacia y aun del amor. Causa por la que no es pasión simple, sino, como la audacia, compuesta de varias en alguna manera contrarias. Es, entre todas, la pasión más compleja.

El acto del apetito, de modo similar al acto del entendimiento, puede ser llevado a su propio objeto de dos modos: uno, a modo de movimiento *simple* o *incomplejo*, y otro, a modo de movimiento *compuesto* o *complejo*. El primero puede realizarse a manera de afirmación, en el impulso de tendencia o acceso—como en la concupiscencia y la deleitación—, y a manera de negación o retroceso, como en la aversión y la tristeza. El movimiento *compuesto* o *complejo* se realiza cuando el apetito se refiere juntamente a dos o varios objetos materiales, que pueden ser buenos o malos, o uno bueno y otro malo, en cuyo caso el movimiento apetitivo presenta mayor complejidad, a la manera de la complejidad del juicio mediato, en un impulso al mismo tiempo, aunque según razones diversas—*secundum diversa*—, de tendencia y de alejamiento.

Complejidad de movimiento pasional encontramos en el amor de amistad, en el odio de enemistad y en la ira, que miran al mismo tiempo a varios objetos materiales: la cosa y la persona. Por el amor de amistad queremos el bien para el amigo; por el odio de enemistad queremos el mal para el enemigo, y por la ira deseamos la venganza de la persona que nos ha injuriado. En el amor de amistad y el odio de enemistad, los términos *qui* y *cui* son de la misma razón: el bien en el primero y el mal en el segundo, «pues el que ama quiere para la persona amada el bien que les es conveniente» [2]; y «el que odia quiere para aquel a quien odia el mal como algo que le es perjudicial» [3]. En cambio, respecto de la ira, el término *qui* y *cui* son de diversa y aun opuesta razón, en cuanto que la cosa es buena—la venganza—, pero la persona de la cual busca vengarse es mala. Esto implica evidentemente la máxima complejidad, un movimiento mediato del apetito, en razón de que el movimiento de ira surge mediante la composición de otras pasiones. Tenemos que la tristeza que provoca la ira es causada por el odio de abominación de la injuria recibida y de la persona del injuriante y por la presencia y actualidad de tal mal; igualmente, el apetito positivo de venganza es causado por el amor del propio honor y bien y por el deseo y esperanza de

[2] 1-2 q.46 a.2.
[3] Ibid.

recuperarle, y al mismo tiempo por el placer de la recuperación esperada y por la audacia para repeler la injuria recibida. De aquí, por tanto, que la ira sea la más compleja en cuanto «compuesta en algún modo —como dice Santo Tomás—de pasiones contrarias» [4].

Estos dos términos de la ira, evidentemente, no se tienen por igual, pues de lo contrario no determinarían una pasión *simpliciter*, una composición *per se*, como es la pasión de la ira. El apetito se mueve a ellos *secundum prius et posterius* o con subordinación de uno a otro: de la persona injuriante a la venganza, del mal al bien. La ira, por lo mismo, mira directamente, *per se*, a la cosa buena, y sólo *per accidens* y de *connotado* a la persona mala, dañosa. Lo que así explica Santo Tomás: «La ira importa el apetito de un mal, esto es, del daño que busca inferir al prójimo; sin embargo, no se mueve a ello en cuanto mal, sino en cuanto el bien de la justa vindicación. Pues por ello busca el irritado dañar a otro, para vengar la injuria que se le ha hecho. Y como los movimientos apetitivos se determinan más por aquello que es formal en el objeto que por lo que es material, se ha de decir que la ira es prosecución de un bien, mejor que decir que es búsqueda de un mal; porque lo que se busca es el mal *materialmente*, pero el bien *formalmente*» [5].

3. La ira es pasión propia del apetito irascible, de la cual éste recibe nombre. Su objeto propio cae dentro del objeto del apetito irascible. El objeto de la ira, en efecto, es doble: la cosa buena o venganza que se desea y la persona mala o nociva que hizo la injuria, y de la cual quiere el airado tomar venganza castigándole; doble objeto que se presenta a la aprehensión sensible como arduo o difícil. La ira no es provocada por una injuria mínima o pequeña molestia, que menospreciamos, sino por una injuria grande, real o estimada. Y también la venganza o pena que se ha de imponer a la persona que daña, debe ser grande, respondiendo a la injuria. Estamos, pues, ante una pasión del apetito irascible que surge contra la injuria o molestia recibida para vengarla o repelerla. O, como define Santo Tomás, ante «una pasión del apetito irascible que brota de la tendencia del apetito sensitivo en orden a la destrucción de una cosa que es aprehendida como contraria a lo que se quiere o desea» [6]; es decir, más brevemente, ante un *apetito de venganza*.

En la ira se encuentra también el doble elemento *cuasi formal y cuasi material* de la pasión. «Lo formal en la ira—dice Santo Tomás—le viene por parte del alma apetitiva, y consiste en que la ira sea apetito de venganza; y lo material es aquello que pertenece a la conmoción corporal, es decir, que la ira sea ardor de la sangre alrededor y en el corazón» [7]. Si este segundo elemento esencial queremos incluirle en la definición, habremos de decir que la ira es *apetito de venganza con incandescencia del cuerpo*.

4. Santo Tomás explica después (a.4-7) esta definición de la ira, distinguiendo este apetito o *libido* de la *libido* concupiscencia (a.4-5), y la *vindicta* de la ira del odio de enemistad (a.6).

La ira es más racional que la concupiscencia, que de ningún modo es racional. La concupiscencia, pues, no implica comparación alguna, al ser pasión simple; y con gran vehemencia es llevada a su objeto nublando casi la razón, a la que arrastra consigo, principalmente la concupiscencia

[4] 1-2 q.48 a.2.
[5] *De malo* q.12 a.2.
[6] *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.2 q.ª2 n.103; cf. 3 q.15 a.9.
[7] *De malo* q.12 a.1; cf. ibid., a.2 ad 7; q.8 a.3 ad 7; *In Sent.* 1 d.40 q.1 a.2; 1 q.20 a.1 ad 2; *De anima* lect.2 n.24.

más vívida, como es la concupiscencia sexual. La ira, en cambio, es racional *secundum partem*, es decir, antecedentemente—no consiguientemente—, porque presupone cierta comparación de la injuria recibida con la venganza a tomar del injuriante. Por lo mismo que es pasión en grado máximo compuesta, es entre todas las pasiones la más racional, como *silogizante*. Lo que así muy bien muestra Santo Tomás: «Se le manifiesta al hombre que se le ha hecho injuria o daño, o por la razón, como cuando es verdad; o por la fantasía a veces, cuando al hombre así le parece, aunque no sea verdad. Y el hombre irritado cuasi silogiza el que conviene castigar al injuriante y determina el modo debido; y al punto se irrita moviéndose a la venganza antes de que sea determinado por la razón el modo. Pero la concupiscencia, al instante que le pone delante la razón o el sentido una cosa deleitable, se mueve a gozarlo sin silogismo alguno de la razón. Y la causa de esta diferencia está en que lo deleitable tiene carácter de fin *per se* apetible, que es como principio no silogizado; y el daño a inferir a otro no es *per se* apetible como fin que tiene razón de principio, sino como útil al fin, que tiene razón de conclusión en las realidades a obrar. Y, por lo mismo, la concupiscencia no mueve silogizando, y sí la ira. De ahí que ésta siga algunas veces a la razón, y no la concupiscencia, que sigue sólo el ímpetu propio [8].

Ahora bien, también se ha de tener en cuenta que el movimiento de la ira es más súbito y vehemente que el de la concupiscencia; por eso, concomitante y consiguientemente, es tan irracional como la misma concupiscencia.

Si comparamos la ira y la concupiscencia en cuanto a su raíz o *naturalidad* por parte del *objeto propio*, es más natural la concupiscencia que la ira, porque es de objeto más natural, ya que el objeto propio de la concupiscencia *máxima*—la de la comida, de la bebida y sexual—es el más natural, como versando directamente sobre lo necesario para la conservación de la naturaleza individua o específica; mientras que, por el contrario, el objeto propio de la *ira máxima* es la injuria hecha al honor, que es algo adventicio y exterior a la naturaleza. Lo que no impide que, en un orden que no sea el de la concupiscencia y la ira en su grado más elevado, se dé cierta ira más natural que otras concupiscencias, como la ira natural contra las cosas que impiden la concupiscencia natural es más natural que la concupiscencia no natural.

Por parte del *sujeto*, «de algún modo la ira es más natural y en algún otro la concupiscencia» [9]. En cuanto a la naturaleza *genérica* del hombre, es decir, como animal, la concupiscencia es más natural que la ira. Pues consta de hecho que todos los animales desean el alimento y la bebida y los placeres sexuales, pero no todos se irritan, como sucede en las esferas inferiores de la vida sensitiva. Además, en el hombre mismo antes aparece la concupiscencia que la ira, pues primero empieza a comer y vivir que se irrita, y más tarde deja de comer y vivir que de irritarse. La concupiscencia responde al ser, que es siempre y naturalmente antes que la irritación. El movimiento de concupiscencia surge directamente y *per se* de las cosas intrínsecas a la naturaleza, mientras la ira surge cuasi *per accidens*, a causa de los impedimentos extrínsecos o nocivos a la naturaleza, y, más en concreto, del impedimento que se ejerce sobre la concupiscencia natural, suponiéndola por tanto.

En cuanto a la naturaleza específica del hombre, como ser *racional*,

[8] *In Ethic.* 7 lect.6 n.1388-1389.
[9] 1-2 q.46 a.5.

es más natural la ira que la concupiscencia, porque, según dijimos, la ira es de *algún* modo racional, mientras la concupiscencia de *ningún* modo lo es, y porque el honor herido, que es la causa principalísima de la ira, es un bien racional u honesto y espiritual, mientras el bien concupiscible es sólo un bien deleitable y corporal.

Finalmente, en cuanto a la *naturaleza* individua del hombre, que se toma originariamente del cuerpo—principio individualizador del alma—, la mayor o menor naturalidad de la concupiscencia y la ira depende de los diferentes temperamentos individuales. Más natural le es a un temperamento manso y lujurioso la concupiscencia que la ira, y viceversa. Y en una comparación de estos dos temperamentos opuestos, es entonces la ira la más natural, tanto porque el temperamento irascible es transmitido más fácilmente por herencia como por brotar, en igualdad de condiciones, el movimiento de ira más pronta y vehementemente—y por lo común más frecuentemente—que el movimiento de concupiscencia en el lujurioso.

5. Las diferencias entre la ira y el odio son también múltiples. Difieren en sí mismas, intrínsecamente; difieren por parte del objeto y por parte del modo como se dan. Psicológicamente, la ira es a modo de pasión transeúnte y, por tanto, temporal, mientras que el odio, aunque actual, responde a una disposición permanente según la cual el hombre juzga contrario y nocivo para él aquello a que tiene odio; es de por sí perpetuo o sin tiempo. Los antiguos le definían: Ira *inveterada*. Y mientras la ira se estructura, en unión con la tristeza, como pasión compuesta, el odio surge, sin tristeza, como una pasión simple o, al menos, no tan compuesta como la ira. El odio persigue el mal puro, como mal de aquel a quien odia, mediante la aplicación del mal al mal; mientras que la ira persigue un mal que se halla compuesto con un bien, es decir, en cuanto justa venganza; busca la aplicación del bien al mal: del bien de la venganza a la persona mala injuriante.

Difieren también por parte del *objeto*, tanto motivo como terminativo. Por parte del objeto *motivo*, por cuanto el motivo de la ira es la injuria o molestia causada a nosotros o a los nuestros, mientras el motivo del odio es cualquier mal o cosa inconveniente, real o estimada; por parte del objeto *terminativo*, por cuanto que, mientras la ira es acerca de una persona singular determinada que nos hizo la injuria, el odio es universal para todas y cada una de las cosas que se estimen malas y desagradables.

Finalmente, difieren por razón del modo. La ira se da aplicando la pena al injuriante con una cierta medida, y por lo mismo sufre consigo a la misericordia, mientras que el odio desea vivamente un mal al prójimo sin medida apreciable, hasta la muerte o el no ser del enemigo, y no lleva consigo, por tanto, ninguna misericordia. En un plano más exterior, mientras la ira procede abiertamente, el odio lo hace de modo oculto y sin consideración alguna para la persona enemiga o para su dignidad.

6. Después de esto resulta fácil determinar el objeto *terminativo o in quod* de la ira. Pero antes conviene distinguir una doble ira: una meramente sensitiva o pasional, que es el apetito irascible en sí; otra racional o voluntaria—elicitiva o imperativamente—, que es de la misma voluntad o también del apetito sensitivo en cuanto está bajo la voluntad.

Si hablamos de la ira racional o voluntaria, ésta se da sólo hacia personas, no hacia cosas, y, propiamente hablando, hacia una persona ajena, no hacia la propia persona. Hacia personas y no hacia cosas, guardando

proporción con su propio objeto motivo, la injuria o injusticia sufrida, que sólo la persona—naturaleza individua racional—es capaz de infligirla y sólo ella capaz de padecerla y de tomar venganza. Además, la injuria y la venganza, al ser actos de injusticia y de justicia respectivamente, no se encuentran sino en el sujeto propio de ellas. Es decir, no se dan, propiamente hablando, sino respecto de otros, no respecto de uno mismo. Sin embargo, de algún modo puede el hombre, en un sentido impropio, hacerse injuria a sí mismo obrando el mal, máxime cuando sus operaciones, palabras o modos de comportarse prestan ocasión a otros para que le injurien o hieran, y entonces la ira, que propiamente se dirige a otros, se extiende así a uno mismo.

La ira meramente pasional alcanza no sólo a las personas, sino también a los animales y las cosas que nos causan de algún modo molestia; incluso con ella podemos airarnos propiamente contra nosotros mismos. Y la razón consiste en que la ira meramente pasional es una simple reacción del apetito irascible para quitar o destruir un mal presente contristativo; y un mal de este género puede proceder o ser causado no sólo por personas, sino también por los animales y por cosas inanimadas.

7. En último lugar, considera Santo Tomás la división de la ira, que, como en las otras pasiones, puede hacerse de dos modos: uno, psicológicamente, y otro, moralmente.

Psicológicamente considerada, la ira se divide en *puramente pasional, puramente espiritual* o voluntaria y *mixta* de pasional y voluntaria, ya sea que la pasión disponga al movimiento similar de la voluntad, ya le siga y redunde de él. Esta es la ira más propiamente humana, pues la ira meramente pasional puede encontrarse en los animales, y la puramente voluntaria, en los ángeles y almas separadas y en el mismo Dios.

La ira meramente pasional es pasión del apetito irascible, que proviene de su tendencia a la destrucción de algo que es aprehendido como contrario a lo que se quiere o desea [10].

La ira meramente espiritual o voluntaria es «la voluntad de vengar algún mal» [11] o «apetito de venganza a causa de una contristación precedente» [12].

Finalmente, la ira humana o mixta es el apetito de venganza con incandescencia corporal, como más arriba se dijo, que, si tiene más de pasión que de voluntad, se dice incandescencia corporal con apetito de venganza. Esta ira plenamente humana o mixta es la que dividen Nemesio y el Damasceno en las tres especies, o más bien modos, que recoge Santo Tomás en el artículo octavo.

Moralmente la ira se divide en buena u ordenada por la recta razón, que también se llama *ira per zelum*, y en ira mala o desordenada, antecedente a la recta razón, que se llama también *ira per vitium* [13].

[10] *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.2 q.ª2 n.102.
[11] Ibid., n.101.
[12] *De verit.* q.25 a.2 ad 9.
[13] Cf. *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.2 q.ª2; *In Eph* c.4 lect. 8, 2-2 q.158 a.1-2.

CUESTION 46

(In octo artículos divisa)

De ira secundum se

De la ira en sí misma considerada

Deinde considerandum est de ira (cf. q.40 introd.). Et primo, de ira secundum se; secundo, de causa factiva irae, et remedio eius (q.47); tertio, de effectu eius (q.48).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum ira sit passio specialis.

Secundo: utrum obiectum irae sit bonum, an malum.

Tertio: utrum ira sit in concupiscibili.

Quarto: utrum ira sit cum ratione.

Quinto: utrum ira sit naturalior quam concupiscentia.

Sexto: utrum ira sit gravior quam odium.

Septimo: utrum ira solum sit ad illos ad quos est iustitia.

Octavo: de speciebus irae.

Corresponde tratar ahora de la ira. Y en primer lugar de la ira considerada en sí misma; en segundo lugar, de la causa que produce la ira, y, por último, de su efecto.

En la primera consideración se han de averiguar ocho cosas.

Primera: si la ira es una pasión especial.

Segunda: si el objeto de la ira es el bien o el mal.

Tercera: si la ira reside en el concupiscible.

Cuarta: si la ira se da con la razón.

Quinta: si la ira es más natural que la concupiscencia.

Sexta: si la ira es más grave que el odio.

Séptima: si la ira se refiere solamente a los mismos a quienes se refiere la justicia.

Octava: de las especies de la ira.

ARTICULO 1

Utrum ira sit specialis passio [a]

Si la ira es una pasión especial

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ira non sit passio specialis.

1. Ab ira enim denominatur potentia irascibilis. Sed huius potentiae non est una tantum passio, sed multae. Ergo ira non est una passio specialis.

2. Praeterea, quilibet passioni speciali est aliquid contrarium; ut patet inducenti per singula. Sed irae non est aliqua passio contraria, ut supra dictum est (q.23 a.3). Ergo ira non est passio specialis.

Dificultades. Parece que la ira no es una pasión especial.

1. La ira toma su nombre de la potencia irascible. Pero esta potencia no tiene solamente una pasión, sino muchas. Luego la ira no es una pasión especial.

2. Toda pasión especial tiene su contrario, como se ve recorriéndolas una por una. Pero no hay pasión alguna contraria a la ira, según anteriormente se ha dicho. Luego la ira no es una pasión especial.

[a] Supra q.23 a.4; *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3.

3. Una pasión especial no incluye a otra. Pero la ira incluye muchas pasiones, pues se da con la tristeza, con la esperanza y con la delectación, segun demuestra el Filósofo. Luego la ira no es una pasión especial.

Por otra parte, el Damasceno considera la ira como pasión especial, e igualmente Tulio.

Respuesta. Una cosa se dice general de dos maneras: una por vía de predicado, como "animal" es común a todos los animales; otra, a modo de causa, como el sol. según Dionisio, es la causa general de todo lo que es engendrado en el mundo inferior; porque, así como el género encierra virtualmente muchas diferencias en cuanto a la semejanza de materia, así la causa agente contiene muchos efectos en cuanto a su virtud activa. Mas hay efectos que son producidos mediante el concurso de diversas causas, y, puesto que toda causa permanece de algún modo en el efecto, puede también decirse, de un tercer modo, que el efecto procedente de una multitud de causas es también general, en cuanto que contiene de cierto modo en acto muchas causas.

Del primer modo, pues, la ira no es una pasión general, sino miembro, con otras pasiones, de una división, según anteriormente se dijo.—Tampoco del segundo modo, pues no es causa de otras pasiones. Del amor sí se puede decir que es una pasión general en este sentido, como consta por San Agustín, toda vez que el amor es la raíz primera de todas las pasiones, según anteriormente se dijo.—Pero del tercer modo la ira puede decirse pasión general, en cuanto es causada por el concurso de varias pasiones; pues no brota el movimiento de ira sino a causa de alguna tris-

3. Praeterea, una specialis passio non includit aliam. Sed ira includit multas passiones, est enim cum tristitia, et cum delectatione, et cum spe, ut patet per Philosophum, in II "Rhetoric." [1]. Ergo ira non est passio specialis.

Sed contra est quod Damascenus [2] ponit iram specialem passionem. Et similiter Tullius, IV "De Tusculanis quaest." (c.7.9).

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur generale dupliciter. Uno modo, per praedicationem: sicut "animal" est generale ad omnia animalia. Alio modo, per causam: sicut sol est causa generalis omnium quae generantur in his inferioribus, secundum Dionysium, in 4 cap. "De div. nom." [3]. Sicut enim genus continet multas differentias potestate, secundum similitudinem materiae; ita causa agens continet multos effectus secundum virtutem activam. Contingit autem aliquem effectum ex concursu diversarum causarum produci: et quia omnis causa aliquo modo in effectu manet, potest etiam dici, tertio modo, quod effectus ex congregatione multarum causarum productus, habet quandam generalitatem, inquantum continet multas causas quodammodo in actu.

Primo ergo modo, ira non est passio generalis, sed condivisa aliis passionibus, ut supra dictum est (q.23 a.4).—Similiter autem nec secundo modo. Non est enim causa aliarum passionum: sed per hunc modum potest dici generalis passio amor, ut patet per Augustinum, in XIV libro "De civ. Dei" [4]; amor enim est prima radix omnium passionum, ut supra [5] dictum est.—Sed tertio modo potest ira dici passio generalis, inquantum ex concursu multarum passionu[m] c[on]tur. Non enim insurgit motus irae nisi propter aliquam tristitiam illatam, et nisi adsit desi-

[1] C.2 n.1.2 (BK 1378a31; b1).
[2] *De fide orth.* l.2 c.16: MG 94,932.
[3] § 4: MG 3,697; S.Th., lect.3.
[4] C.7: ML 41,410.
[5] Q.27 a.4; q.28 a.6 ad 2; q.41 a.2 ad 1.

derium et spes ulciscendi: quia, ut Philosophus dicit in II "Rhetoric." (l.c. nt.1), "iratus habet spem puniendi; appetit enim vindictam ut sibi possibilem". Unde si fuerit multum excellens persona quae nocumentum intulit, non sequitur ira, sed solum tristitia, ut Avicenna dicit, in libro "De anima" (l.4 c.6).

Ad primum ergo dicendum quod vis irascibilis denominatur ab ira, non quia omnis motus huius potentiae sit ira: sed quia ad iram terminantur omnes motus huius potentiae; et inter alios eius motus, iste est manifestior.

Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod ira causatur ex contrariis passionibus, scilicet a spe, quae est boni, et a tristitia, quae est mali, includit in seipsa contrarietatem: et ideo non habet contrarium extra se. Sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi quae est simplicium colorum, ex quibus causantur.

Ad tertium dicendum quod ira includit multas passiones, non quidem sicut genus species: sed magis secundum continentiam causae et effectus.

teza inferida y supuestos el deseo y la esperanza de vengarse, ya que, como dice el Filósofo, "el irritado tiene esperanza de castigar, dado que apetece la venganza como posible". Por eso, si la persona que infirió el daño es muy poderosa, no se sigue ira, sino tristeza, como dice Avicena.

Soluciones. 1. La potencia irascible recibe su nombre de la ira, no porque todo movimiento de esta potencia sea ira, sino porque en ella terminan todos y es entre todos ellos el más manifiesto.

2. Por lo mismo que la ira es causada por pasiones contrarias, como la esperanza, que se refiere al bien, y la tristeza, que se refiere al mal, incluye en sí misma la contrariedad, y por eso no tiene contrario fuera de ella. Como tampoco en los colores medios se encuentra otra contrariedad que la propia de los colores simples que los producen.

3. La ira incluye muchas pasiones no como el género las especies, sino más bien como la causa se incluye en el efecto.

ARTICULO 2

Utrum obiectum irae sit bonum, vel malum [6]

Si el objeto de la ira es el bien o el mal

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod obiectum irae sit malum.

1. Dicit enim Gregorius Nyssenus [6] quod ira est quasi "armigera concupiscentiae": inquantum scilicet impugnat id quod concupiscentiam impedit. Sed omne impedimentum habet rationem mali. Ergo ira respicit malum tanquam obiectum.

2. Praeterea, ira et odium conveniunt in effectu: utrinsque enim est inferre nocumentum al-

Dificultades. Parece que el objeto de la ira es el mal.

1. Dice San Gregorio Niseno que la ira es como "el escudero de la concupiscencia", en cuanto combate lo que la impide. Pero todo impedimento tiene carácter de mal. Luego la ira se refiere al mal como a su objeto.

2. La ira y el odio convienen en el efecto, pues ambas tienden a inferir un daño a otro. Pero el odio tiene

[6] Infra a.6; *De malo* q.12 a.2.4.
[6] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.21: MG 40,693.

por objeto el mal, según quedó dicho. Luego también la ira.

3. La ira es causada por la tristeza, por lo cual dice el Filósofo que "la ira obra con tristeza". Pero el objeto de la tristeza es el mal. Luego también el de la ira.

Por otra parte, dice San Agustín que "la ira desea la venganza". Pero el apetito de venganza es apetito del bien, puesto que la venganza pertenece a la justicia. Luego el objeto de la ira es el bien.

2. La ira está siempre acompañada de la esperanza; por cuya razón causa también delectación, como dice el Filósofo. Pero el objeto de la esperanza y de la delectación es el bien. Luego también el de la ira.

Respuesta. El movimiento de la potencia apetitiva sigue al acto de la potencia aprehensiva. Y ésta percibe las cosas de dos maneras: una, a modo de algo simple, como cuando entendemos qué es el hombre; otra, a modo de algo complejo, como cuando percibimos que lo blanco se halla en el hombre. Por consiguiente, de una y otra manera la potencia apetitiva puede dirigirse al bien y al mal. Como a cosa simple e incomplexa, cuando el apetito sigue o se adhiere al bien en absoluto o rehuye el mal; y tales movimientos son el deseo y la esperanza, la delectación y la tristeza y otros similares.—A modo de algo complejo, como cuando el apetito aspira a que algo bueno o malo esté o se realice en otro, ya tendiendo a esto, ya evitando aquello, como se ve claramente en el amor y el odio; pues amamos a alguien en cuanto queremos un bien para él, y le odiamos deseándole un mal. Lo propio sucede en la ira, pues todo el que se irrita pretende vengarse de alguien. Y así, el movimiento de la ira tiende a dos

teri. Sed odium respicit malum tanquam obiectum, ut supra dictum est (q.29 a.1). Ergo etiam et ira.

3. Praeterea, ira causatur ex tristitia: unde Philosophus dicit, in VII "Ethic." [7], quod "ira operatur cum tristitia". Sed tristitiae obiectum est malum. Ergo et irae.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II "Confess." [8], quod "ira appetit vindictam". Sed appetitus vindictae est appetitus boni: cum vindicta ad iustitiam pertineat. Ergo obiectum irae est bonum.

2. Praeterea, ira semper est cum spe: unde et delectationem causat, ut dicit Philosophus, in II "Rhetoric." [9]. Sed spei et delectationis obiectum est bonum. Ergo et irae.

Respondeo dicendum quod motus appetitivae virtutis sequitur actum virtutis apprehensivae. Vis autem apprehensiva dupliciter aliquid apprehendit: uno modo, per modum incomplexi, sicut cum intelligimus quid est homo; alio modo, per modum complexi, sicut cum intelligimus album inesse homini. Unde utroque modo vis appetitiva potest tendere in bonum et malum. Per modum quidem simplicis et incomplexi, cum appetitus simpliciter sequitur vel inhaeret bono, vel refugit malum. Et tales motus sunt desiderium et spes, delectatio et tristitia, et alia huiusmodi.—Per modum autem complexi, sicut cum appetitus fertur in hoc quod aliquod bonum vel malum insit vel fiat circa alterum, vel tendendo in hoc, vel refugiendo ab hoc. Sicut manifeste apparet in amore et odio: amamus enim aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod bonum; odimus autem aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod malum. Et similiter est in ira: quicumque enim irascitur, quaerit vindicari de aliquo. Et sic motus irae tendit in

[7] C. 6: BK 1149b30; S. TH., lect.6
[8] C.1: ML 32,661.
[9] C. 2: BK 1378b1

duo: scilicet in ipsam vindictam, quam appetit et sperat sicut quoddam bonum, unde et de ipsa delectatur: tendit etiam in illum de quo quaerit vindictam, sicut in contrarium et nocivum, quod pertinet ad rationem mali.

Est tamen duplex differentia attendenda circa hoc, irae ad odium et ad amorem. Quarum prima est, quod ira semper respicit duo obiecta: amor vero et odium quandoque respiciunt unum obiectum tantum, sicut cum dicitur aliquis amare vinum vel aliquid huiusmodi, aut etiam odire.—Secunda est, quia utrumque obiectorum quod respicit amor, est bonum: vult enim amans bonum alicui, tanquam sibi convenienti. Utrumque vero eorum quae respicit odium, habet rationem mali: vult enim odiens malum alicui, tamquam cuidam inconvenienti. Sed ira respicit unum obiectum secundum rationem boni, scilicet vindictam, quam appetit: et aliud secundum rationem mali, scilicet hominem nocivum, de quo vult vindicari. Et ideo est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

objetos, a saber: a la venganza misma, que desea y espera como un bien, por lo que se deleita en ella; y hacia aquel de quien pretende vengarse, como hacia algo contrario y nocivo, lo cual es propio de la razón de mal.

Sin embargo, debe notarse una doble diferencia en esta relación de la ira con el odio y el amor. La primera de las cuales estriba en que la ira siempre se refiere a dos objetos, mientras que el amor y el odio a veces miran a uno solo, como cuando se dice de alguien que ama u odia el vino, o cosa parecida.—La segunda, en que los dos objetos a que el amor se refiere son buenos, pues el que ama quiere el bien para otro como conveniente para sí mismo; y los dos objetos a que se refiere el odio tienen razón de mal, pues el que odia quiere para otro el mal como cosa que le es inconveniente. En cambio, la ira se refiere a uno de los objetos bajo la razón de bien, cual es la venganza que apetece; y a otro, bajo la razón de mal, que es el hombre dañino, de quien desea vengarse. Y, por tanto, es en cierto modo una pasión compuesta de pasiones contrarias.

Y así quedan también resueltas las dificultades.

ARTICULO 3

Utrum ira sit in concupiscibili [a]

Si la ira reside en el concupiscible

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ira sit in concupiscibili.

1. Dicit enim Tullius, in IV "De Tusculanis quaest." (c.9), quod ira est "libido" quaedam. Sed libido est in concupiscibili. Ergo et ira.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in "Regula" [10], quod "ira crescit in odium". Et Tullius dicit, in eodem libro (c.9), quod "odium est

Dificultades. Parece que la ira reside en el concupiscible.

1. Dice Tulio que la ira es una especie de "libido". Pero la libido reside en el concupiscible. Luego también la ira.

2. Dice San Agustín que "la ira crece hasta el odio"; y Tulio, que "el odio es ira inveterada". Pero el odio

[a] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.2.
[10] Epist. 211: ML 33,964.

reside en el concupiscible, como el amor. Luego la ira reside en el concupiscible.

3. El Damasceno y San Gregorio Niseno dicen que "la ira se compone de tristeza y de deseo". Pero una y otro están en el concupiscible. Luego la ira reside en el concupiscible.

Por otra parte, la potencia concupiscible es distinta de la irascible. Por tanto, si la ira se diese en el concupiscible, no tomaría de ella su nombre la potencia irascible.

Respuesta. Como anteriormente se ha dicho, las pasiones del irascible difieren de las del concupiscible en que el objeto de las primeras son el bien y el mal, considerados en absoluto, mientras que el objeto de las pasiones del irascible es el bien y el mal con una cierta grandeza y dificultad. Y quedó dicho que la ira se refiere a dos objetos, que son la venganza apetecida y aquel de quien se busca vengarse; y en ambos se requiere cierta dificultad, pues no surge el movimiento de la ira sino en razón de la magnitud que se dé en ambos, ya que "lo que es nada o muy pequeño lo consideramos indigno de toda estima", como dice el Filósofo. De lo cual resulta evidente que la ira no reside en el concupiscible, sino en el irascible.

Soluciones. 1. Tulio llama libido al apetito de cualquier bien futuro, sin distinción de arduo o no arduo; y, según esto, coloca la ira bajo la libido, por cuanto es apetito de venganza. Así considerada, la libido es común al irascible y al concupiscible.

2. Se dice que "la ira crece hasta el odio" no porque la misma pasión que primero fué ira se haga después odio como por cierto arraigo, sino a modo de causalidad, por cuanto la ira causa con el tiempo el odio.

ira inveterata". Sed odium est in concupiscibili, sicut amor. Ergo ira est in concupiscibili.

3. Praeterea, Damascenus [11] et Gregorius Nyssenus [12] dicunt quod "ira componitur ex tristitia et desiderio". Sed utrumque horum est in concupiscibili. Ergo ira est in concupiscibili.

Sed contra, vis concupiscibilis est alia ab irascibili. Si igitur ira esset in concupiscibili, non denominaretur ab ea vis irascibilis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.23 a.1) dictum est, passiones irascibilis in hoc differunt a passionibus concupiscibilis, quod obiecta passionum concupiscibilis sunt bonum et malum absolute; obiecta autem passionum cum quadam elevatione vel arduitate. Dictum est autem (a.2) quod ira respicit duo obiecta: scilicet vindictam, quam appetit; et eum de quo vindictam quaerit. Et circa utrumque quandam arduitatem ira requirit: non enim insurgit motus irae, nisi aliqua magnitudine circa utrumque existente: "quaecumque" enim "nihil sunt, aut modica valde, nullo digna aestimamus", ut dicit Philosophus, in II "Rhetoric." [13]. Unde manifestum est quod ira non est in concupiscibili, sed in irascibili.

Ad primum ergo dicendum quod Tullius [14] libidinem nominat appetitum cuiuscumque boni futuri, non habita discretione ardui vel non ardui. Et secundum hoc, ponit iram sub libidine, inquantum est appetitus vindictae. Sic autem libido communis est ad irascibilem et concupiscibilem.

Ad secundum dicendum quod ira dicitur crescere in odium, non quod eadem numero passio quae prius fuit ira, postmodum fiat odium per quandam inveterationem: sed per quandam causalitatem. Ira enim, per diuturnitatem, causat odium.

[11] *De fide orth.* l.2 c.16: MG 94,933.
[12] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.21: MG 40,692.
[13] C.2 n.3 (BK 1378b12).
[14] *Tuscul.* l.4 c.6.7.

Ad tertium dicendum quod ira dicitur componi tristitia et desiderio, non sicut ex partibus, sed sicut ex causis. Dictum est autem supra (q.25 a.7) quod passiones concupiscibilis sunt causae passionum irascibilis.

3. Se dice que la ira está compuesta de tristeza y deseo, no como de partes, sino como de causas; y ya quedó dicho que las pasiones del concupiscible son causa de las pasiones del irascible.

ARTICULO 4

Utrum ira sit cum ratione *

Si la ira se da con la razón

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ira non sit cum ratione.

1. Ira enim, cum sit passio quaedam, est in appetitu sensitivo. Sed appetitus sensitivus non sequitur rationis apprehensionem, sed sensitivae partis. Ergo ira non est cum ratione.

2. Praeterea, animalia bruta carent ratione. Et tamen in eis invenitur ira. Ergo ira non est cum ratione.

3. Praeterea, ebrietas ligat rationem. Adiuvat autem ad iram. Ergo ira non est cum ratione.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VII "Ethic." [15], quod "ira consequitur rationem aliqualiter".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2) dictum est, ira est appetitus vindictae. Haec autem collationem importat poenae infligendae ad nocumentum sibi illatum: unde, in VII "Ethic." (l.c.), dicit Philosophus quod "syllogizans quoniam oportet talem oppugnare, irascitur confestim". Conferre autem et syllogizare est rationis. Et ideo ira est quodammodo cum ratione.

Ad primum ergo dicendum quod motus appetitivae virtutis potest esse cum ratione dupliciter. Uno modo, cum ratione praecipiente: et sic voluntas est cum ratione;

Dificultades. Parece que la ira no se da con la razón.

1. La ira, al ser una pasión, se da en el apetito sensitivo. Pero el apetito sensitivo no sigue a la aprehensión de la razón, sino a la de la parte sensitiva. Luego la ira no se da con la razón.

2. Los animales carecen de razón y, sin embargo, en ellos se encuentra la ira. Luego la ira no se da con la razón.

3. La embriaguez liga la razón y, sin embargo, contribuye a la ira. Luego la ira no se da con la razón.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la ira sigue en algún modo a la razón".

Respuesta. Como antes se ha dicho, la ira es apetito de venganza, y ésta implica una comparación de la pena que ha de aplicarse y el daño recibido; por lo cual dice el Filósofo que "quien silogiza porque tiene que argüir a alguien, se irrita". Ahora bien, comparar y silogizar es propio de la razón. Luego también la ira se da en algún modo con la razón.

Soluciones. 1. El movimiento de la potencia apetitiva puede darse con el ejercicio de la razón de dos maneras: una, con la razón imperando, y

[*] 2-2 q.156 a.4; *Ethic.* 7 lect.6.
[15] C.6 n.1 (BK 1149b1); S.TH., lect.6.
[16] Sect.28 probl.3 (BK 949b17).

de este modo está la voluntad con la razón, por lo que se dice apetito racional; otra, con la razón denunciando, y así la ira se da con la razón; pues dice el Filósofo que "la ira se da con la razón, no como siendo imperada por la razón, sino como siéndole manifestada la injuria", ya que el apetito sensitivo no obedece inmediatamente a la razón, sino a través de la voluntad.

2. Los animales tienen instinto natural, recibido de la razón divina, mediante el cual ejecutan movimientos interiores y exteriores semejantes a los movimientos de la razón, según anteriormente se dijo.

3. Como dice el Filósofo, "la ira escucha de algún modo a la razón", que le anuncia que se ha sufrido injuria; "pero no la atiende del todo", porque no observa la regla de la razón en contrapesar la venganza. Para la ira, por tanto, se requiere algún acto de la razón y algún impedimento de ella. Por esto dice el Filósofo que los que están muy ebrios, como nada razonan, no se airan; pero, cuando están poco ebrios, se irritan al conservar el juicio de la razón, aunque impedido.

unde et dicitur appetitus rationalis. Alio modo, cum ratione denuntiante: et sic ira est cum ratione. Dicit enim Philosophus, in libro "De problemat." [16], quod "ira est cum ratione, non sicut praecipiente ratione, sed ut manifestante iniuriam. Appetitus enim sensitivus immediate rationi non obedit, sed mediante voluntate.

Ad secundum dicendum quod bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores et exteriores similes motibus rationis, sicut supra dictum est (q.40 a.3).

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in VII "Ethic." (l.c. nt.15), "ira audit aliqualiter rationem", sicut nuntiantem quod iniuriatum est ei: "sed non perfecte audit", quia non observat regulam rationis in rependendo vindictam. Ad iram ergo requiritur aliquis actus rationis: et additur impedimentum rationis. Unde Philosophus dicit, in libro "De problemat." [17], quod illi qui sunt multum ebrii, tanquam nihil habentes de iudicio rationis, non irascuntur: sed quando sunt parum ebrii, irascuntur, tanquam habentes iudicium rationis, sed impeditum.

ARTICULO 5

Utrum ira sit naturalior quam concupiscentia *

Si la ira es más natural que la concupiscencia

Dificultades. Parece que la ira no es más natural que la concupiscencia.

1. Se dice que es propio del hombre ser un animal manso por naturaleza. Pero "la mansedumbre se opone a la ira", como dice el Filósofo. Luego la ira no es más natural que

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ira non sit naturalior quam concupiscentia.

1. Proprium enim hominis dicitur quod sit animal mansuetum natura. Sed "mansuetudo opponitur irae", ut dicit Philosophus, in II "Rhetoric." [18]. Ergo ira non est naturalior quam concupiscentia, sed omnino videtur esse contra hominis naturam.

2. Praeterea, ratio contra naturam dividitur: ea enim quae secundum rationem agunt, non dicimus secundum naturam agere. Sed "ira est cum ratione, concupiscentia autem sine ratione", ut dicitur in VII "Ethic." [19]. Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

3. Praeterea, ira est appetitus vindictae: concupiscentia autem maxime est appetitus delectabilium secundum tactum, scilicet ciborum et venereorum. Haec autem sunt magis naturalia homini quam vindicta. Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VII "Ethic." [20], quod "ira est naturalior quam concupiscentia".

Respondeo dicendum quod naturale dicitur illud quod causatur a natura, ut patet in II "Physic." [21]. Unde utrum aliqua passio sit magis vel minus naturalis, considerari non potest nisi ex causa sua. Causa autem passionis, ut supra (q.36 a.2) dictum est, dupliciter accipi potest: uno modo, ex parte obiecti; alio modo, ex parte subiecti. Si ergo consideretur causa irae et concupiscentiae ex parte obiecti, sic concupiscentia, et maxime ciborum et venereorum, naturalior est quam ira: inquantum ista sunt magis naturalia quam vindicta.

Si autem consideretur causa irae ex parte subiecti, sic quodammodo ira est naturalior, et quodammodo concupiscentia. Potest enim natura alicuius hominis considerari vel secundum naturam generis, vel secundum naturam speciei, vel secundum complexionem propriam individui. Si igitur consideretur natura generis, quae est natura huius hominis inquantum est animal; sic

* 2-2 q.156 a.4; *De verit.* q.25 a.6 ad 4; *Ethic.* 7 lect.6.

[17] Sect.3 probl.2.27 (BK 871a8; 975a29).

[18] C.3 n.1 (BK 1380a6).

la concupiscencia, sino que parece ser absolutamente contraria a la naturaleza del hombre.

2. La razón se divide por oposición a la naturaleza, pues los seres que obran conforme a la razón, no decimos que obran según la naturaleza. Pero "la ira se da con la razón, y la concupiscencia sin ella", como dice el Filósofo. Luego la concupiscencia es más natural que la ira.

3. La ira es apetito de venganza, mientras la concupiscencia es principalmente apetito de cuanto deleita al tacto, a saber, de la comida y de lo venéreo, que son más naturales al hombre que la venganza. Luego la concupiscencia es más natural que la ira.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la ira es más natural que la concupiscencia".

Respuesta. Se dice natural lo que es causado por la naturaleza, como prueba el Filósofo. Por consiguiente, para saber si alguna pasión es más o menos natural, no hay otro recurso que estudiar su causa. Ahora bien, la causa de la pasión, como anteriormente se ha dicho, puede tomarse en dos sentidos: uno, por parte del objeto; otro, por parte del sujeto. Si, pues, se considera la causa de la ira y la concupiscencia por parte del objeto, así la concupiscencia, principalmente de la comida y lo venéreo, es más natural que la ira, en cuanto son éstos más naturales que la venganza.

En cambio, considerada la causa de la ira por parte del sujeto, en algún aspecto es más natural la ira y en algún otro lo es la concupiscencia. Pues la naturaleza de un hombre puede ser considerada, o según la naturaleza del género, o según la naturaleza de la especie, o según la complexión propia del individuo. Si, pues, se considera la naturaleza del géne-

[19] C.6 n.1 (BK 1149b1); S.TH., lect.6.

[20] Ibid. n.2 (BK 1149b6); S.TH., lect.6.

[21] C.1 n.5.11 (BK 192b35; 193a32); S.TH., lect.1.

ro, o sea la naturaleza de este hombre en cuanto animal, entonces la concupiscencia es más natural que la ira, puesto que por su misma naturaleza común tiene el hombre cierta inclinación a apetecer las cosas que le conservan la vida, tanto en lo que se refiere a la especie como al individuo.—Mas, si consideramos la naturaleza del hombre por parte de la especie, esto es, en cuanto racional, así la ira es más natural al hombre que la concupiscencia; por cuanto la ira se da más con la razón que la concupiscencia; por lo cual dice el Filósofo que "es más humano castigar—lo que pertenece a la ira—que ser apacible", pues todos se alzan naturalmente contra las cosas contrarias y nocivas.—Y si se considera la naturaleza de un individuo concreto según su propia complexión, entonces la ira es más natural que la concupiscencia, puesto que a la inclinación natural a enojarse, que procede de la complexión, sigue con mayor facilidad la ira que la concupiscencia o cualquier otra pasión. Está el hombre dispuesto a irritarse en cuanto que tiene una complexión colérica, y la cólera es entre los demás humores el que se mueve con más viveza, pues se asemeja al fuego. Por eso con más prontitud se irrita aquel que se halla dispuesto a la ira según su temperamento, que se entrega a la concupiscencia el que está predispuesto a la misma. Por esta causa dice el Filósofo que la ira se transmite de padres a hijos más que la concupiscencia.

Soluciones. 1. En el hombre puede considerarse, o la natural complexión del cuerpo, que es atemperada, o la razón misma. Por parte, pues, de la complexión corporal, el hombre naturalmente no tiene, según su especie, pasión ninguna predominante, ni de ira ni de otra alguna, por el equilibrio de su complexión. En cambio, los otros animales, en cuanto que se

naturalior est concupiscentia quam ira: quia ex ipsa natura communi habet homo quandam inclinationem ad appetendum ea quae sunt conservativa vitae, vel secundum speciem vel secundum individuum.—Si autem consideremus naturam hominis ex parte speciei, scilicet inquantum est rationalis; sic ira est magis naturalis homini quam concupiscentia: inquantum ira est cum ratione magis quam concupiscentia. Unde Philosophus dicit, in IV "Ethic."[22], quod "humanius est punire", quod pertinet ad iram, "quam mansuetum esse": unumquodque enim naturaliter insurgit contra contraria et nociva.—Si vero consideretur natura huius individui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est quam concupiscentia: quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quae est ex complexione, magis de facili sequitur ira, quam concupiscentia vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum, secundum quod habet cholericam complexionem: cholera autem, inter alios humores, citius movetur; assimilatur enim igni. Et ideo magis est in promptu ut ille qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, irascatur; quam de eo qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat. Et propter hoc Philosophus dicit in VII "Ethic."[23], quod ira magis traducitur a parentibus in filios, quam concupiscentia.

Ad primum ergo dicendum quod in homine considerari potest et naturalis complexio ex parte corporis, quae est temperata: et ipsa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis, naturaliter homo, secundum suam speciem, est non habens superexcellentiam neque irae neque alicuius alterius passionis, propter temperamentum suae complexionis. Alia ve-

[22] C.5 n.12 (BK 1125a30); S.TH., lect.13.
[23] C.6 n.2 (BK 1149b6); S.TH., lect.6.

ro animalia, secundum quod recedunt ab hac qualitate complexionis ad dispositionem alicuius complexionis extremae, secundum hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicuius passionis: ut leo ad audaciam, canis ad iram, lepus ad timorem, et sic de aliis.—Ex parte vero rationis, est naturale homini et irasci et mansuetum esse: secundum quod ratio quodammodo causat iram, inquantum nuntiat causam irae; et quodammodo sedat iram, inquantum iratus "non totaliter audit imperium rationis", ut supra dictum est (a.4 ad 3).

Ad secundum dicendum quod ipsa ratio pertinet ad naturam hominis. Unde ex hoc ipso quod ira est cum ratione, sequitur quod secundum aliquem modum sit homini naturalis.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de ira et concupiscentia, ex parte obiecti.

apartan de esta regularidad de complexión hacia una disposición de complexión extrema, también se disponen naturalmente al exceso en determinada pasión, como el león a la audacia, el perro a la ira, la liebre al temor, etcétera.—A su vez, por parte de la razón, le es natural al hombre irritarse y amansarse, en cuanto que la razón, de un lado, causa la ira, indicando su causa, y de otro, la calma, por lo mismo que el airado "no atiende totalmente al imperio de la razón", como hemos dicho.

2. La razón pertenece a la naturaleza del hombre, y por lo mismo, al darse la ira con la razón, se sigue que en algún modo le es natural al hombre.

3. Este razonamiento se basa en la consideración de la ira y de la concupiscencia por parte del objeto.

ARTICULO 6

Utrum ira sit gravior quam odium [a]

Si la ira es más grave que el odio

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ira sit gravior quam odium.

1. Dicitur enim Prov. 27,4, quod "ira non habet misericordiam, nec erumpens furor". Odium autem quandoque habet misericordiam. Ergo ira est gravior quam odium.

2. Praeterea, maius est pati malum et de malo dolere, quam simpliciter pati. Sed illi qui habet aliquem odio, sufficit quod ille quem odit, patiatur malum: irato autem non sufficit, sed quaerit quod cognoscat illud et de illo doleat, ut dicit Philosophus, in II "Rhetoric."[24]. Ergo ira est gravior quam odium.

3. Praeterea, quanto ad constitutionem alicuius plura concurrunt: tanto videtur esse stabi-

Dificultades. Parece que la ira es más grave que el odio.

1. Se dice en los Proverbios que "la ira no tiene misericordia, ni el furor que brota con violencia". Mas el odio a veces tiene misericordia. Luego la ira es más grave que el odio.

2. Peor es padecer un mal y dolerse de él que sufrirlo simplemente. Pero el que guarda odio se conforma con que aquel a quien odia sufra un mal, mientras que al airado no le basta, sino que pretende que lo conozca y se duela de él, como dice el Filósofo. Luego la ira es más grave que el odio.

3. Cuantas más cosas concurren a la constitución de algo, tanto más estable parece ser; a la manera que

[a] 2-2 q.158 a.4; *De malo* q.12 a.4.
[24] C.4 n.31 (BK 1382a8).

es más permanente el hábito causado por muchos actos. Pero la ira es causada por el concurso de muchas pasiones, conforme se ha dicho, y no así el odio. Luego la ira es más estable y más grave que el odio.

Por otra parte, San Agustín compara el odio a una viga, y la ira a una paja.

Respuesta. La especie de una pasión y su concepto se aprecian por el objeto. Ahora bien, el de la ira y del odio es el mismo en cuanto al sujeto; porque, así como el que aborrece desea el mal a aquel a quien aborrece, así el airado a aquel contra quien se enoja. Aunque no por la misma razón, pues el que odia desea el mal del enemigo como mal, mientras que el airado quiere el mal de aquel contra quien se irrita, no como un mal, sino en cuanto este mal tiene algo de bien, esto es, por cuanto le estima justo al ser vindicativo. Por eso antes se dijo también que el odio tiene lugar por la aplicación de un mal al malo, mientras la ira por la aplicación de un bien al malo. Pero es evidente que desear el mal bajo la razón de justo tiene menos carácter de mal que querer en absoluto el mal de uno, pues querer el mal de alguien como justo puede ser aún conforme a la virtud de la justicia, si se obedece el precepto de la razón; y en esto la ira sólo es culpable por no obedecer al precepto de la razón al vengarse. Por lo tanto, es evidente que el odio es mucho peor y más grave que la ira.

Soluciones. 1. En la ira y el odio pueden considerarse dos cosas, a saber: la cosa misma que se desea y la intensidad de este deseo. En cuanto a la cosa que se desea, la ira lleva consigo más misericordia que el odio; porque, deseando el odio el mal como tal para otro, con ninguna medida del mal se sacia, por cuanto las co-

lius: sicut habitus permanentior est qui ex pluribus actibus causatur. Sed ira causatur ex concursu plurium passionum, ut supra (a.1) dictum est: non autem odium. Ergo ira est stabilior et gravior quam odium.

Sed contra est quod Augustinus, in "Regula" [25], **odium comparat "trabi", iram vero "festucae".**

Respondeo dicendum quod species passionis, et ratio ipsius, ex obiecto pensatur. Est autem obiectum irae et odii idem subiecto: nam sicut odiens appetit malum ei quem odit, ita iratus ei contra quem irascitur. Sed non eadem ratione: sed odiens appetit malum inimici, inquantum est malum; iratus autem appetit malum eius contra quem irascitur, non inquantum est malum, sed inquantum habet quandam rationem boni, scilicet prout aestimat illud esse iustum, inquantum est vindicativum. Unde etiam supra (a.2) dictum est quod odium est per applicationem mali ad malum; ira autem per applicationem boni ad malum.—Manifestum est autem quod appetere malum sub ratione iusti, minus habet de ratione mali quam velle malum alicuius simpliciter. Velle enim malum alicuius sub ratione iusti, potest esse etiam secundum virtutem iustitiae, si praecepto rationis obtemperetur: sed ira in hoc solum deficit, quod non obedit rationis praecepto in ulciscendo. Unde manifestum est quod odium est multo deterius et gravius quam ira.

Ad primum ergo dicendum quod in ira et odio duo possunt considerari: scilicet ipsum quod desideratur, et intensio desiderii. Quantum igitur ad id quod desideratur, ira habet magis misericordiam quam odium. Quia enim odium appetit malum alterius secundum se, nulla mensura mali satiatur: ea enim quae secun-

[25] Epist. 211: ML 33,964.

dum se appetuntur, sine mensura appetuntur, ut Philosophus dicit I "Politic." [26], **sicut avarus divitias. Unde dicitur Eccli. 12,16: "Inimicus si invenerit tempus, non satiabitur sanguine." — Sed ira non appetit malum nisi sub ratione iusti vindicativi. Unde quando malum illatum excedit mensuram iustitiae, secundum aestimationem irascentis, tunc miseretur. Unde Philosophus dicit, in II "Rhetoric." (l.c nt.24), quod "iratus, si fiant multa, miserebitur: odiens autem pro nullo".**

Quantum vero ad intensionem desiderii, ira magis excludit misericordiam quam odium: quia motus irae est impetuosior, propter cholerae inflammationem. Unde statim subditur (Prov. 27,4): "Impetum concitati spiritus ferre quis poterit?"

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est (in c), iratus appetit malum alicuius, inquantum habet rationem iusti vindicativi. Vindicta autem fit per illationem poenae. Est autem de ratione poenae quod sit contraria voluntati, et quod sit aflictiva, et quod pro aliqua culpa inferatur. Et ideo iratus hoc appetit, ut ille cui nocumentum infert, percipiat, et doleat, et quod cognoscat propter iniuriam illatam sibi hoc provenire. Sed odiens de hoc nihil curat: quia appetit malum alterius inquantum huiusmodi.— Non est autem verum quod id de quo quis tristatur, sit pejus: "iniustitia" enim "et imprudentia, cum sint mala", quia tamen sunt voluntaria, "non contristant eos quibus insunt", ut dicit Philosophus, in II "Rhetoric." (l.c. nt.24).

Ad tertium dicendum quod id quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilius, quando causae accipiuntur unius rationis: sed una causa potest praevalere multis aliis. Odium autem provenit ex permanentiori causa quam ira. Nam ira provenit ex

sas que se desean en sí mismas se desean sin medida, como dice el Filósofo, al modo que el avaro desea las riquezas. Por lo que se dice en el Eclesiástico: "Si el enemigo halla ocasión, no se hartará de sangre".— La ira, en cambio, no desea el mal sino en razón de justa venganza. Por consiguiente, cuando el mal inferido excede la medida de la justicia según la opinión del que se irrita, entonces se compadece. Por lo cual dice el Filósofo que "el airado, si ocurren muchas desgracias, se compadecerá; mientras el que odia, por nada".

En cuanto a la intensidad del deseo, la ira excluye la misericordia más que el odio, puesto que el movimiento de la ira es más impetuoso a causa de la inflamación de la cólera. Por lo cual se añade inmediatamente en los Proverbios: "¿Quién podrá resistir el ímpetu de un espíritu alborotado?"

2. Como queda dicho, el airado desea el mal de alguien en cuanto tiene razón de justa venganza, y la venganza se efectúa por la aplicación de la pena. Mas la razón de la pena es el ser contraria a la voluntad, el ser aflictiva y aplicada a causa de alguna culpa. Por eso el iracundo desea que aquel a quien causa daño lo sienta y se duela y conozca que este mal le ha venido en castigo de su ultraje. El que odia, en cambio, de nada de esto se cuida, pues desea para otro el mal como tal.— Mas no es cierto que aquello de que uno se entristece sea peor; pues la "injusticia y la imprudencia, siendo malas", al ser, sin embargo, voluntarias, "no contristan a aquellos a quienes afectan", como dice el Filósofo.

3. Lo producido por muchas causas es más estable cuando las causas obran dentro de una misma línea; no obstante, una causa puede preponderar sobre otras muchas. Ahora bien, el odio proviene de una causa más permanente que la ira, pues la ira

[26] C.3 n.17 (Bk 1257b25); S.Th., lect.8.

brota de una conmoción del ánimo a causa de un ultraje, mientras que el odio procede de una disposición del hombre según la cual cree serle contrario y nocivo lo que odia. Por tanto, así como la pasión es más transitoria que la disposición o el hábito, así la ira pasa más pronto que el odio; aunque también el odio sea una pasión que proviene de tal disposición. Y por eso dice el Filósofo que "el odio es más incurable que la ira".

aliqua commotione animi propter laesionem illatam: sed odium procedit ex aliqua dispositione hominis, secundum quam reputat sibi contrarium et nocivum id quod odit. Et ideo sicut passio citius transit quam dispositio vel habitus, ita ira citius transit quam odium; quamvis etiam odium sit passio ex tali dispositione proveniens. Et propter hoc Philosophus dicit, in II "Rhetoric." (Ibid.), quod "odium est magis insanabile quam ira".

ARTICULO 7

Utrum ira sit ad illos solum ad quos est iustitia

Si la ira se refiere solamente a los mismos a quienes se refiere la justicia

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ira non solum sit ad illos ad quos est iustitia.

Dificultades. Parece que la ira no se refiere únicamente a aquellos a quienes se refiere la justicia.

1. La justicia del hombre no se aplica a las cosas irracionales. Sin embargo, algunas veces el hombre se enoja con los seres irracionales, por ejemplo, cuando un escritor tira la pluma irritado o un jinete castiga al caballo. Luego la ira no se refiere solamente a aquello a que se refiere la justicia.

1. Non enim est iustitia hominis ad res irrationales. Sed tamen homo quandoque irascitur rebus irrationalibus: puta cum scriptor ex ira proiicit pennam, vel equos percutit equum. Ergo ira non solum est ad illos ad quos est iustitia.

2. La justicia del hombre no recae sobre sí mismo ni sobre sus cosas propias, según dice el Filósofo. Pero el hombre algunas veces se irrita consigo mismo, como el penitente a causa de su pecado, por lo que se dice en el Salmo: "Enojaos y no queráis pecar". Luego la ira no se refiere solamente a lo mismo que la justicia.

2. Praeterea, "non est iustitia hominis ad seipsum, nec ad ea quae sui ipsius sunt", ut dicitur in V "Ethic." [27]. Sed homo quandoque sibi ipsi irascitur, sicut poenitens propter peccatum: unde dicitur in Psalmo 4,5: "Irascimini, et nolite peccare." Ergo ira non solum est ad quos est iustitia.

3. La justicia y la injusticia pueden ser de uno solo con respecto a todo un género o a toda una comunidad, por ejemplo, cuando una ciudad ofende a un ciudadano. Pero la ira no se da con respecto a ningún género, sino solamente a alguna cosa

3. Praeterea, iustitia et iniustitia potest esse alicuius ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem: puta cum civitas aliquem laesit. Sed ira non est ad aliquod genus, sed solum "ad aliquod singularium", ut dicit Philosophus, in II "Rhetoric." [28]. Ergo ira non proprie est ad quos est iustitia et iniustitia.

[27] C.6 n.5 (Bk 1134b12); S.Th., lect.11.

singular, como dice el Filósofo. Luego la ira no se refiere propiamente a lo mismo a que se refieren la justicia y la injusticia.

Sed contrarium accipi potest a Philosopho in II "Rethoric." [29].

Por otra parte, el Filósofo lo afirma.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.6) dictum est, ira appetit malum, inquantum habet rationem iusti vindicativi. Et ideo ad eosdem est ira, ad quos est iustitia et iniustitia. Nam inferre vindictam ad iustitiam pertinet: laedere autem aliquem pertinet ad iniustitiam. Unde tam ex parte causae, quae est laesio illata ab altero; quam etiam ex parte vindictae, quam appetit iratus; manifestum est quod ad eosdem pertinet ira, ad quos iustitia et iniustitia.

Respuesta. Como anteriormente se ha dicho, la ira desea el mal en cuanto tiene razón de justa venganza, y por eso se refiere a lo mismo a que se refieren la justicia y la injusticia, pues inferir la venganza o castigo pertenece a la justicia. Por consiguiente, tanto por parte de la causa, que es la lesión inferida por otro, como por parte de la venganza que desea el irritado, es evidente que la ira pertenece a los mismos a quienes pertenecen la justicia y la injusticia.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra (a.4 ad 2) dictum est, ira, quamvis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus, quae ratione carent, inquantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur, cum in homine sit et ratio et imaginatio, dupliciter in homine potest motus irae insurgere. Uno modo, ex sola imaginatione nuntiante laesionem. Et sic insurgit aliquis motus irae etiam ad res irrationales et inanimatas, secundum similitudinem illius motus qui est in animalibus contra quodlibet nocivum.—Alio modo, ex ratione nuntiante laesionem. Et sic, ut Philosophus dicit II "Rethoric." [30], "nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos". Tum quia non dolent: quod maxime quaerunt irati in eis quibus irascuntur. Tum etiam quia non est ad eos vindicta: cum eorum non sit iniuriam facere.

Soluciones. 1. Como anteriormente se ha dicho, la ira, aunque se da con la razón, puede, sin embargo, darse también en los animales, que carecen de ella, en cuanto que por instinto natural son movidas mediante la imaginación hacia cosas semejantes a las operaciones de la razón. Así, pues, existiendo en el hombre la razón y la imaginación, de dos maneras puede surgir en él el movimiento de la ira. Una, por sola la imaginación, que acusa la lesión; y de este modo brota un movimiento de ira contra seres irracionales e inanimados, similar al de los animales contra cualquier objeto nocivo.—La segunda, por la razón que denuncia la lesión; y de este modo, como dice el Filósofo, "en manera alguna puede darse la ira con respecto a cosas insensibles ni con respecto a los muertos", ya porque no sienten dolor, que es lo que ante todo buscan los airados en aquellos contra quienes se irritan, ya también porque no cabe venganza contra ellos, puesto que no pueden injuriar.

[28] C.4 n.31 (Bk 1382a4).
[29] C.2 (Bk 1378a31); c.3 (Bk 1380a5).
[30] C.3 n.16 (Bk 1380b24).
[31] C.11 n.9 (Bk 1138b5); S.Th., lect 17.

2. Como dice el Filósofo, "se da una cierta justicia e injusticia metafórica del hombre con respecto a sí mismo", en cuanto la razón rige el irascible y el concupiscible; y en este sentido se dice que el hombre se venga de sí mismo y se irrita, por consiguiente, contra sí. Pero propiamente y en sentido estricto, no puede darse que uno se irrite consigo mismo.

3. El Filósofo señala una diferencia entre el odio y la ira, que consiste en que "el odio puede referirse a un género cualquiera, y así odiamos a todos los ladrones en general; mientras que la ira no se dirige sino a algo singular". La razón es porque el odio proviene de que la cualidad de una cosa se aprehende como opuesta a nuestra disposición, y esto puede darse lo mismo en lo universal que en lo particular; en cambio, la ira se origina de que alguno nos ha ofendido con su acción, y las acciones son todas propias de seres singulares. Por lo cual la ira siempre versa sobre alguna cosa singular. Y cuando una ciudad entera nos ha ofendido, toda la ciudad se computa como un ser individual.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in V "Ethic." [31], "quaedam metaphorica iustitia et iniustitia est hominis ad seipsum", inquantum scilicet ratio regit irascibilem et concupiscibilem. Et secundum hoc etiam homo dicitur de seipso vindictam facere, et per consequens sibi ipsi irasci. Proprie autem et per se, non contingit aliquem sibi ipsi irasci.

Ad tertium dicendum quod Philosophus, in II "Rhetoric." (Lc. nt.28), assignat unam differentiam inter odium et iram, quod "odium potest esse ad aliquod genus, sicut habemus odio omne latronum genus; sed ira non est nisi ad aliquod singulare". Cuius ratio est, quia odium causatur ex hoc quod qualitas alicuius rei apprehenditur ut dissonans nostrae dispositioni: et hoc potest esse vel in universali, vel in particulari. Sed ira causatur ex hoc quod aliquis nos laesit per suum actum. Actus autem omnes sunt singularium. Et ideo ira semper est circa aliquod singulare.—Cum autem tota civitas nos laeserit, tota civitas computatur sicut unum singulare.

ARTICULO 8

Utrum convenienter assignentur species irae

Si se asignan convenientemente las especies de la ira

Dificultades. Parece que el Damasceno asigna impropiamente tres especies a la ira, a saber: cólera, manía y furor.

1. Las especies de un género nunca se diversifican por un accidente; pues bien, "al principio del movimiento de ira se le llama cólera; a la ira permanente, manía, y el furor es la ira que busca el tiempo para la venganza". Luego no son diversas especies de ira.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Damascenus [32] inconvenienter assignet tres species irae: scilicet fel, maniam et furorem.

1. Nullius enim generis species diversificantur secundum aliquod accidens. Sed ista tria diversificantur secundum aliquod accidens: "principium" enim motus irae fel vocatur: ira autem permanens dicitur mania; furor autem est ira observans tempus in vindictam". Ergo non sunt diversae species irae.

[32] *De fide orth.* l.2 c.16: MG 94,933.

2. Praeterea, Tullius, in IV "De Tusculanis quaest." (c.9), dicit quod "excandescentia graece dicitur thymosis; et est ira modo nascens et modo desistens." Thymosis autem, secundum Damascenum (l.c. nt.32), est idem quod "furor". Non ergo furor tempus quaerit ad vindictam, sed tempore deficit.

3. Praeterea, Gregorius, XXI "Moral." [33], ponit tres gradus irae, scilicet "iram sine voce", et "iram cum voce", et "iram cum verbo expresso": secundum illa tria quae Dominus ponit Mt. 5,22: "Qui irascitur fratri suo", ubi tangitur "ira sine voce"; et postea subdit: "Qui dixerit fratri suo, Raca", ubi tangitur "ira cum voce", sed necdum pleno verbo formata; et postea dicit: "Qui autem dixerit fratri suo, Fatue", ubi "expletur vox perfectione sermonis". Ergo insufficienter divisit Damascenus iram, nihil ponens ex parte vocis.

2. Tulio dice que el "encendimiento en ira se dice en griego "thymosis", y es la ira pronta para brotar y pronta para cesar". Pero "thymosis", según el Damasceno, es lo mismo que "furor". Luego el furor no busca tiempo para la venganza, sino que cede con él.

3. San Gregorio distingue tres grados de ira, a saber: "ira sin voz", "ira con voz" e "ira con palabra expresa", según las tres cosas que pone el Señor: "Todo el que se irrita contra su hermano", donde se establece la ira sin voz; y después añade: "El que dijere a su hermano "raca", donde se alude a "la ira acompañada de la voz, pero no con palabra entera"; y, por último, dice: "Y el que dijere a su hermano "fatuo"", donde se "completa la voz con la perfección de la palabra". Luego la división que el Damasceno hace de la ira es insuficiente al no establecer distinción alguna por parte de la voz.

Sed contra est auctoritas Damasceni (l.c. nt.32) et Gregori Nysseni [34].

Por otra parte, está la autoridad del Damasceno y de San Gregorio Niseno.

Respondeo dicendum quod tres species irae quas Damascenus ponit, et etiam Gregorius Nyssenus, sumuntur secundum ea quae dant irae aliquod augmentum. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo, ex facilitate ipsius motus: et talem iram vocat fel, quia cito accenditur. Alio modo, ex parte tristitiae causantis iram, quae diu in memoria manet: et haec pertinet ad "maniam", quae a "manendo" dicitur. Tertio, ex parte eius quod iratus appetit, scilicet vindictae: et haec pertinet ad "furorem", qui nunquam quiescit donec puniat. Unde Philosophus, in IV "Ethic." [35], quosdam irascentium vocat "acutos", quia cito irascuntur; quosdam "amaros", quia diu retinent iram; quosdam

Respuesta. Las tres especies de ira asignadas por el Damasceno y también por San Gregorio Niseno, se toman de aquello que establece en la ira algún aumento, lo cual se verifica de tres maneras. Una, por la facilidad del movimiento mismo, y a tal ira la llama "cólera", porque se inflama rápidamente. Otra, por parte de la tristeza que causa la ira, la cual permanece mucho tiempo en la memoria; y ésta es propia de la "manía", que toma su nombre de "manere" (permanecer). Y la tercera, por parte de lo que apetece al irritado, que es la venganza; y ésta es propia del "furor", que no descansa hasta que castigue. De ahí que el Filósofo llame "agudos" a algunos de los que

[33] C.5: ML 76,194.
[34] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.21: MG 40,692.
[35] C.5 n.9.10.11 (BK 1126a18; a19; a26); S.TH., lect 13.

se irritan, porque se enojan rápidamente; a otros, "amargos", porque retienen mucho tiempo la ira; y a otros, "difíciles", porque jamás descansan si no castigan.

"difficiles", quia nunquam quiescunt nisi puniant.

Soluciones. 1. Todas aquellas cosas por las que la ira recibe alguna perfeción, no se refieren a ella de un modo meramente accidental; y, por lo tanto, nada impide que con arreglo a ellas se señalen las especies de la ira.

Ad primum ergo dicendum quod omnia illa per quae ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habent ad iram. Et ideo nihil prohibet secundum ea species irae assignari.

2. El "encendimiento en la ira", que pone Tulio, más parece pertenecer a la primera especie de ira—que se establece por la rapidez en ella—que al furor; aunque nada impide que la palabra griega "thymosis", que los latinos traducen por "furor", implique tanto la prontitud en irritarse como su obstinación en el propósito de castigar.

Ad secundum dicendum quod "excandescentia", quam Tullius ponit, magis videtur pertinere ad primam speciem irae, quae perficitur secundum velocitatem irae, quam ad furorem. Nihil autem prohibet ut "thymosis" graece, quod latine "furor" dicitur, utrumque importet, et velocitatem ad irascendum et firmitatem propositi ad puniendum.

3. Esos grados de ira se distinguen por el efecto de la ira, y no según la diversa perfección del movimiento mismo de la ira.

Ad tertium dicendum quod gradus illi irae distinguuntur secundum effectum irae: non autem secundum diversam perfectionem ipsius motus irae.

INTRODUCCION A LA CUESTION 47

DE LA CAUSA EFECTIVA DE LA IRA Y DE SUS REMEDIOS

En esta cuestión, Santo Tomás considera las causas de la ira, mirando sobre todo a la ira humana o racional, y sus remedios. Pregunta primero por las causas generales y objetivas (a.1-2); luego, por las causas especiales, tanto por parte del airado (a.3) como por parte de la persona que provoca la ira (a.4). La causa de la ira en general es la injuria recibida (a.1) bajo la forma de menosprecio (a.2).

En contra de lo que pudiera dar a entender el título de la cuestión, no trata ex profeso de los remedios de la ira, aunque sí se mencionen incidentalmente.

1. Las causas de la ira *pasional* son de doble género: unas, objetivas, o por parte del motivo que provoca la ira; otras, subjetivas y psicológicas, o por parte del sujeto que padece el movimiento de ira.

Por parte del *objeto*, la causa de la ira pasional es cualquier daño corporal que contrista o hiere el apetito animal, ya dañando positiva y actualmente, ya impidiendo o retardando la ejecución o satisfacción plena de su delectación.

Por parte del *sujeto*, la causa dispositiva de la ira puede ser tanto natural como adventicia. *Natural o congénita* es el propio temperamento fácilmente irritable o colérico, que, aunque pronto a la ira, fácilmente también descansa de ella, al contrario que el temperamento melancólico. La *adventicia y temporal* es cualquier dolor corporal o disposición al dolor, o simplemente molestia; por eso los dolientes y enfermos, sobre todo del sistema nervioso, se irritan con facilidad. Los antiguos también veían en las molestias provocadas por el calor una especial causa de irritación.

La causa de la *ira humana* puede considerarse de dos modos: uno, en sí misma y en una cierta abstracción o generalidad; otro, más en particular, por parte del que padece la ira y por parte del que la provoca.

El motivo formal de la ira humana es el mismo que el de la venganza, esto es, la injuria o daño injustamente recibido, pues uno mismo es el motivo formal del acto o movimiento y del hábito o potencia. La venganza es esencialmente un acto de justicia vindicativa, por el cual uno rechaza con pena proporcionada la injuria que le han hecho a él o a los suyos. Es una parte potencial de la justicia, que consiste en el medio entre la crueldad o sevicia y la lenidad. La injuria provocativa de la ira humana es, propiamente hablando, un *desprecio o vilipendio* por el cual la persona en sí o en sus cosas se estima en nada o como no digna [1]. Y por lo mismo que afecta a la persona—siempre en la propia consideración digna de honor y consideración—, el desprecio es lo más injurioso

[1] Rether, 2 c.2 n.3.

e hiriente para el hombre en cuanto hombre, es decir, como naturaleza racional, y, por consiguiente, es lo que más provoca la ira.

Hay tres especies de desprecio: *contemptus, incommodatio* y *contumelia*. *Contemptus* es un desprecio o inconsideración absoluta; las cosas o personas no se estiman dignas de ninguna atención ni consideración. A veces el desprecio es formal, explícito, positiva y directamente intentado; otras veces, material, implícito, meramente interpretativo, por el cual las cosas o personas del prójimo de hecho no se estiman, ya sea por inadvertencia, por ignorancia o pasión, sin que directamente se intente la lesión de su dignidad.

El *contemptus* formal y explícito puede hacerse indirectamente, con hechos más bien que con palabras; lo que en griego se llamaría propiamente ἐπηρεασμὸς y en latín *incommodatio*. De una manera más directa, *in recto*, este desprecio se dirige a las cosas, cuya posesión por la persona que los desea se impide, no precisamente para adquirirlos, sino para que el otro no los alcance y se cumplan sus deseos; connotativamente se dirige, por tanto, a la persona.

El *contemptus* formal directo y del todo explícito se perpetra con palabras y abiertamente, y entonces se llama *contumelia*. No se busca conseguir ningún bien ni vengar ninguna injuria, sino sólo se desea la deshonra y el daño del prójimo [2].

Las causas *especiales y concretas* de la ira humana son de doble género: unas, por parte de la persona injuriada o irascente; otras, por parte de la persona injuriante. Por parte del hombre que se irrita, la causa de la ira es doble: una, cuasi formal y *perfectiva*, y otra, *dispositiva*. Causa cuasi formal es la propia excelencia o superioridad—real o imaginada—del que se irrita, con la que establece una desigualdad el menosprecio que le hacen. El menosprecio se hace así injusto e injurioso *ex parte sui*, a causa de su falta de proporción para con él en razón de la excelencia del injuriado. La razón y causa de la ira por parte del que se irrita, como penetrando la razón formal de la injuria o desigualdad de la estimación por parte del otro y su valor, es, por tanto, la propia superioridad o excelencia. Pues nada hay más desigual e injusto que lo grande y lo pequeño, lo supremo y lo ínfimo. Por eso, «cuanto uno es más excelente, tanto más injustamente es menospreciado en aquello en que sobresale» [3], porque tanto mayor es la desigualdad.

Esta excelencia o superioridad en el bien puede ser de triple género, según el triple género del bien humano: bien del alma (ingenio, honestidad, ciencia, arte...), bien del cuerpo (vigor, belleza...) y bienes exteriores, como la riqueza y el poder.

El que sobresale o piensa que sobresale en alguno de estos bienes, fácilmente se irrita no sólo contra quien le niega esta cualidad, sino contra los que menosprecian de cualquier modo estos bienes en general, como el pintor contra los que menosprecian la pintura, etc. Pero cuando la excelencia de uno es verdadera y totalmente manifiesta a todos, el menospreciado e injuriado no se irrita contra el menospreciador, sino más bien le desprecia, pues su sola presencia y sus hechos deshacen la injuria y borran la calumnia. Sí, en cambio, se irrita si es despreciada la cualidad misma en que sobresale [4].

Causa a su vez *dispositiva* de la ira por parte del irascente es la

[2] Ibid., n.5.
[3] 1-2 q.47 a.3 c; cf. 2-2 q.72 a.4 ad 1.
[4] Cf. 1-2 q.47 a.3 ad 2.

tristeza y cualquier clase de defecto de alma o de cuerpo, por cuanto tanto éstos como la tristeza son de por sí molestos y contristativos, y, por lo mismo, fácilmente provocan la ira. Cuanto más imperfecto o débil es alguien, tanto más fácilmente padece y se altera y, por consiguiente, se entristece y duele. Y ya dijimos que la tristeza es causa de ira. De ahí que, según vemos por experiencia, molestias mínimas para sanos y fuertes son agudísimas e insoportables y mueven a ira a los enfermos y débiles. Esta debilidad, además, los afecta vivamente en el orden psicológico y los hace más susceptibles a la injuria, por lo mismo que los sitúa desventajosamente para contrarrestarla y vengarla. Cuanto más débil e impotente es uno, tanto menos eficazmente se puede repeler la injuria o daño recibido, y al dolor o tristeza por la injuria se suma la impotencia de repelerla.

En la persona injuriante se ha de considerar su cualidad (superior, igual o inferior a la nuestra), y también la cualidad de las personas ante las cuales nos infiere la injuria. La injuria por parte de persona superior o poderosa provoca la ira no tanto por razón de sí cuanto por razón de la dificultad o impotencia en que su altura deja para vengarla eficazmente. Y cuanta mayor sea la esperanza de venganza por uno mismo, solo o juntamente con otros injuriados, tanto más se enciende la ira, que se vuelca contra los tiranos en tiempos de sedición. Pero si no brillase ninguna esperanza, dada la omnipotencia del injuriante, su injuria no causaría ira, sino tristeza, como nota Santo Tomás siguiendo a Avicena [5]. Así, la injuria de la persona superior es causa de la ira por doble razón: por el propio defecto o impotencia que connota y por la esperanza de venganza eficaz, ya la realice uno mismo sólo o juntamente con otros.

Si, por el contrario, las personas injuriantes son inferiores, sus injurias resultan mayores, «en cuanto que crece lo indigno del desprecio; pues de igual modo que cuanto uno es mayor tanto más indignamente es despreciado, así cuanto uno es menor, tanto más indignamente desprecia; y por eso los nobles se irritan si son despreciados por los rústicos, o los sabios por los ignorantes, o los señores por los siervos» [6].

Si nos menosprecian los amigos, nos excitan a ira en grado máximo, por lo mismo que su desprecio es el más indigno, al estar obligados por la ley de la amistad a estimarnos como a ellos mismos. Con los conciudadanos, condiscípulos o hermanos ocurre cosa similar.

Especialmente contrista e incita a la ira la injuria que nos hacen ante aquellos con quienes estamos o queremos estar en grande honor o fama, como nuestros superiores, rivales o émulos, o ante los familiares, con quienes debemos vivir de continuo, o ante quienes nos son inferiores, y principalmente ante los súbditos, de los cuales esperamos honor y reverencia.

2. Siguiendo el ejemplo de los filósofos y los Padres, y al igual que se hiciera al tratar de la tristeza, conviene determinar los *remedios de la ira*, en razón de los graves trastornos orgánicos, psíquicos y también morales que ocasiona. En general, estos remedios consistirán en quitar las causas que producen la ira o al menos debilitar al máximo posible su influjo. Frente al movimiento de ira antecedente a todo juicio de la razón se procurará eliminar su causa física, evitando el dolor, sobre todo los más agudos, o molestia del cuerpo, y cuando esto no sea posible y siempre, tratando de prever las reacciones emocionales que a ellos o a

[5] 1-2 q.46 a.1 c.
[6] 1-2 q.47 a.4 c; cf. *In Iob* c.30 lect.1.

cualquier otro modo de estímulo emocional han de suceder, para tratar de ordenarlos racionalmente. En este último orden de remedio psicológico, y ahora «*reflejamente*», vale la consideración de la indignidad a que puede rebajarse el que se irrita, sobre todo cuando lo hace contra los animales o seres inanimados. Y todo ello encuentra una nueva ayuda si consideramos que en el orden *moral* la ira en sí misma, al margen de la ordenación racional, es, por razón de la imperfección del acto, pecado venial, que como tal dispone al pecado mortal, tanto por razón del consentimiento al movimiento de ira y de venganza como por razón de la disposición que crea para la ira voluntaria y plenamente pecaminosa.

Para la ira «*estrictamente humana*» aun podemos determinar otros nuevos remedios, en razón de su particular carácter y sus causas especiales. Así el despojar al acto que padecemos de su sentido de menosprecio, evitando el juzgarle temerariamente bajo el ímpetu de la pasión, teniendo en cuenta que la dilación y la espera es el mejor remedio para mitigar la ira. Pues quizás lo que a primera vista lo parece, no sea en realidad injuria o menosprecio. No dejarse llevar de la demasiada curiosidad ni dar entrada fácilmente a la sospecha, pensando—como aconseja Santo Tomás [7]—que incluso en la injuria real y evidente el motivo no fué la malicia o desprecio verdadero, sino la ignorancia o la pasión, lo que «disminuye la razón de injuria, y es de algún modo provocativo de misericordia y perdón» [8]. Remedio también de eficacia grande para la ira humana es destruir o disminuir la estimación de la propia excelencia o superioridad, pensando que ningún hombre, mientras está en esta vida mortal, es totalmente perfecto, sino que todos tienen algún defecto en el cuerpo y en el alma, en el entendimiento y en la voluntad. Lo que, una vez admitido, hará que el desprecio que nos hagan no nos parezca tan injusto. «Contra la ira—escribe Santo Tomás—, el mejor remedio es el reconocimiento de la propia fragilidad» [9].

Un tercer remedio es apartar del ánimo la tristeza que dispone a la ira. Por lo cual, como rectamente advirtió Aristóteles y la experiencia confirma, los hombres, durante el juego, en las fiestas, en la prosperidad, en el éxito de sus obras y negocios, en los deleites honestos, en la esperanza corroborada con la confianza, no se airan fácilmente, sino son mansos e indulgentes [10]; porque «todas esas cosas impiden la ira en cuanto impiden la tristeza» [11], que es causa de la ira.

La persona que ha encendido la ira en otro puede apagarla satisfaciendo o reparando la injuria que le hizo. «Y de este modo, aquellos que se arrepienten de las injurias hechas, y confiesan haber obrado mal, y se humillan y piden perdón, mitigan la ira» [12]. Y caso de que ninguna injuria le hubieran hecho ni dado ocasión a su ira, pueden aplacarla, o callando en absoluto o respondiendo con suavidad, por cuanto, según la sentencia de la Escritura, «la respuesta suave deshace la ira, el hablar duro suscita el furor» [13].

Y por encima de todos estos remedios, sublimándolos y vitalizándolos con una nueva savia sobrenatural, está la contemplación e imitación del ejemplo que nos da Cristo paciente, el Dios de la mansedumbre y la

[7] 1-2 q.47 a.2 c.
[8] Ibid.; cf. SÉNECA, *De ira* l.2 c.30.
[9] *In epist. ad Tit.* c.3 lect.1.
[10] *Rhet.* 2 c.3 n.2.
[11] 1-2 q.47 a.3 ad 3.
[12] Ibid., a.4 c.
[13] Prov. 15,1.

humildad, y su recepción en el sacramento de la Eucaristía, donde Cristo consumó su humildad, en cuanto que no solamente se anodadó a sí mismo recibiendo forma de hombre, sino también ocultándose bajo las especies de pan y vino, y donde, entregándose a todos y dondequiera hasta la consumación de los siglos, consumó su caridad para con los hombres. Ahora bien, la humildad es la raíz de la paciencia, porque quien se reputa en nada, no se ofende por el menosprecio; y si en algo se ofendiese, perdonaría por caridad, que es paciente y benigna y no se irrita, sino todo lo sobrelleva [14].

CUESTION 47

(In quatuor articulos divisa)

De causa effectiva irae, et de remediis eius

De la causa efectiva de la ira y de sus remedios

Deinde considerandum est de causa effectiva irae, et de remediis eius (cf. q.46 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum semper motivum irae sit aliquid factum contra eum qui irascitur.

Secundo: utrum sola parvipensio vel despectio sit motivum irae.

Tertio: de causa irae ex parte irascentis.

Quarto: de causa irae ex parte eius contra quem aliquis irascitur.

Corresponde tratar ahora de la causa efectiva de la ira y de sus remedios, acerca de lo cual se han de averiguar cuatro cosas:

Primera: si el motivo de la ira es siempre una acción contra el que se irrita.

Segunda: si sólo el desdén o desprecio es el motivo de la ira.

Tercera: de la causa de la ira por parte del que se irrita.

Cuarta: de la causa de la ira por parte de aquel contra quien uno se irrita.

ARTICULO 1

Utrum semper motivum irae sit aliquid factum contra eum qui irascitur

Si el motivo de la ira es siempre alguna acción contra el que se irrita

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non semper aliquis irascatur propter aliquid contra se factum.

1. Homo enim, peccando, nihil contra Deum facere potest: dicitur enim Iob 35,6: "Si multiplicatae fuerint iniquitates tuae, quid facies contra illum?" Dici-

Dificultades. Parece que no siempre uno se irrita por algo ejecutado contra él.

1. El hombre pecando nada puede hacer contra Dios, y así se leé en la Escritura: "Si multiplicares tus delitos, ¿qué habrás hecho contra El?";

[14] 1 Cor. 13,4-7.

y, sin embargo, Dios se enoja contra los hombres a causa de sus pecados, conforme dice el Salmo: "Se encendió en ira el Señor contra su pueblo". Luego no siempre se irrita uno por algo hecho contra él.

2. La ira es apetito de venganza. Pero algunos desean vengarse también de lo que contra otros se hace. Luego no siempre el motivo de la ira es algo que han hecho contra nosotros.

3. Como dice el Filósofo, los hombres se irritan principalmente contra aquellos "que desprecian las cosas que ellos más estiman; a la manera que los estudiosos de la filosofía se irritan contra los que la desprecian"; e igualmente en las demás cosas. Pero despreciar la filosofía no es perjudicar al que la estudia. Luego no siempre nos enojamos a causa de lo que contra nosotros se hace.

4. El que guarda silencio ante el que le ultraja, le provoca más a ira, como dice el Crisóstomo. Pero el que calla, ningún daño hace. Luego no siempre la ira de uno es provocada por algo que se hace contra él.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la ira brota siempre por cosas que se refieren a uno mismo; la enemistad, en cambio, incluso sin ellas; basta que juzguemos a alguien de una manera determinada para que le odiemos".

Respuesta. Como antes se ha dicho, la ira es el apetito de causar daño a otro por razón de justa venganza; y la venganza no tiene lugar sino cuando ha precedido injuria. Pero no toda injuria provoca a venganza, sino solamente la que afecta a quien desea la venganza; pues, así como cada ser desea naturalmente su bien propio, así también naturalmente rechaza el mal propio. Ahora bien, la injuria sólo afecta a aquel contra quien de algún modo se hace algo. Luego el motivo de la ira es siempre algo que se ha hecho contra uno.

tur tamen Deus irasci contra homines propter peccata; secundum illud Ps. 105,40: "Iratus est furore Dominus in populum suum". Ergo non semper aliquid irascitur propter aliquid contra se factum.

2. Praeterea, ira est appetitus vindictae. Sed aliquis appetit vindictam facere etiam de his quae contra alios fiunt. Ergo non semper motivum irae est aliquid contra nos factum.

3. Praeterea, sicut Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [1], homines irascuntur praecipue contra eos "qui despiciunt ea circa quae ipsi maxime student: sicut qui student in philosophia, irascuntur contra eos qui philosophiam despiciunt", et simile est in aliis. Sed despicere philosophiam non est nocere ipsi studenti. Non ergo semper irascimur propter id quod contra nos fit.

4. Praeterea, ille qui tacet contra contumeliantem, magis ipsum ad iram provocat, ut dicit Chrysostomus [2]. Sed in hoc contra ipsum nihil agit, quod tacet. Ergo non semper ira alicuius provocatur propter aliquid quod contra ipsum fit.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Rethoric." [3], quod "ira fit semper ex his quae ad seipsum. Inimicitia autem et sine his quae ad ipsum: si enim putemus talem esse, odimus".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.46 a.6) dictum est, ira est appetitus nocendi alteri sub ratione iusti vindicativi. Vindicta autem locum non habet nisi ubi praecessit iniuria. Nec iniuria omnis ad vindictam provocat, sed illa sola quae ad eum pertinet qui appetit vindictam: sicut enim unumquodque naturaliter appetit proprium bonum, ita etiam naturaliter repellit proprium malum. Iniuria autem ab aliquo facta non pertinet ad alium quem, nisi aliquid fecerit quod aliquo modo sit contra ipsum. Unde sequitur quod motivum irae alicuius semper sit aliquid contra ipsum factum.

Ad primum ergo dicendum quod ira non dicitur in Deo secundum passionem animi: sed secundum iudicium iustitiae, prout vult vindictam facere de peccato. Peccator enim, peccando, Deo nihil nocere effective potest: tamen ex parte sua dupliciter contra Deum agit. Primo quidem, inquantum eum in suis mandatis contemnit. Secundo, inquantum nocumentum aliquod infert alicui, vel sibi vel alteri: quod ad Deum pertinet, prout ille cui nocumentum infertur, sub Dei providentia et tutela continetur.

Ad secundum dicendum quod irascimur contra illos qui aliis nocent, et vindictam appetimus, inquantum illi quibus nocetur, aliquo modo ad nos pertinent: vel per aliquam affinitatem, vel per amicitiam, vel saltem per communionem naturae.

Ad tertium dicendum quod id in quo maxime studemus, reputamus esse bonum nostrum. Et ideo, cum illud despicitur, reputamus nos quoque despici, et arbitramur nos laesos.

Ad quartum dicendum quod tunc aliquis tacens ad iram provocat iniuriantem, quando videtur ex contemptu tacere, quasi parvipendat alterius iram. Ipsa autem parvipensio quidam actus est.

[1] C.2 n.13 (Bk 1379a33).
[2] *In Rom.* homil. 22: MG 60,609.
[3] C.4 n.31 (Bk 1382a2).

Soluciones. 1. La ira no se considera en Dios como pasión del alma, sino como juicio de su justicia, en cuanto que quiere tomar venganza del pecado; pues el pecador en nada puede realmente perjudicar a Dios pecando; aunque, por su parte, obra contra Dios en dos conceptos: Primero, en cuanto que le desprecia en sus mandatos; segundo, en cuanto que infiere un daño—sea a sí mismo, sea a otro—a cosa que pertenece a Dios; porque aquel a quien se daña está bajo la providencia y protección de Dios.

2. Nos irritamos contra aquellos que perjudican a otros y deseamos la venganza, en cuanto que aquellos a quienes se perjudica nos pertenecen de algún modo, sea por afinidad, o por amistad, o por la igualdad de naturaleza al menos.

3. Lo que nos inspira gran interés lo conceptuamos como un bien propio; por eso, cuando lo desprecian, nos juzgamos despreciados nosotros mismos y nos damos por ofendidos.

4. El que guarda silencio irrita al que le injuria cuando parece que calla por desprecio, como desdeñando su ira; y ese desdén es un acto.

ARTICULO 2

Utrum sola parvipensio vel despectio sit motivum irae

Si sólo el desdén o menosprecio es el motivo de la ira

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sola parvipensio vel despectio sit motivum irae.

1. Dicit enim Damascenus [4] quod "iniuriam passi, vel aesti-

Dificultades. Parece que no sólo el desdén o menosprecio es motivo de ira.

1. Dice el Damasceno que "el sufrir una injuria o el creer que la su-

[4] *De fide orth.* l.2 c.16: MG 94,932.

trimos nos irrita". Pero el hombre puede sufrir una injuria sin que sea por menosprecio o desdén. Luego no sólo el menosprecio es motivo de ira.

2. Es propio del que desea el honor contristarse por el menosprecio. Pero los animales no desean el honor. Luego no se contristan por el menosprecio. Sin embargo, "al maltratarlos se les provoca la ira", como dice el Filósofo. Luego el menosprecio no parece ser el solo motivo de la ira.

3. El Filósofo distingue otras muchas causas de la ira, como "el olvido, alegrarse por las desgracias, anunciar infortunios, impedir que consigamos lo que queremos". Luego no solamente el menosprecio provoca a ira.

Por otra parte, el Filósofo dice que la ira es "apetito de castigo con tristeza, a causa de un menosprecio que aparece como injusto".

Respuesta. Todas las causas de la ira se reducen al menosprecio. Tres son, en efecto, las clases de menosprecio, como dice el Filósofo, a saber: "desdén", "oposición", o impedimento para cumplir nuestra voluntad, y "contumelia", y a ellas se reducen todos los motivos de ira. La razón de lo cual es doble. La primera, porque la ira desea el daño de otro como justa venganza, y, por consiguiente, la busca en cuanto que le parece ser justa. Ahora bien, justa venganza no se toma sino de lo sufrido injustamente; por eso lo que provoca a ira es siempre algo que se considera injusto. He aquí por qué dice el Filósofo que, "si los hombres juzgan merecido lo que sufren de parte de quien les hiere, no se irritan, porque la ira no se dirige contra lo justo". De tres modos se puede causar un daño, a saber: por ignorancia, por pasión y premeditadamente. Se comete mayor injusticia cuando se perjudica a otro premeditadamente, con astucia o malicia cierta, como dice el Filósofo. Por eso nos irritamos principalmente contra aquellos que creemos nos han perjudicado de propósito; porque, si pensamos que nos han injuriado o por ignorancia o por pasión, o no nos enojamos contra ellos, o nuestra irritación es mucho menor; pues el hacer algo por ignorancia o por pasión disminuye la razón de injuria, y en cierto modo mueve a misericordia y a perdón. En cambio, los que deliberadamente causan daño, parece que pecan por desprecio; y por eso nos irritamos grandemente contra ellos. Por esta razón dice el Filósofo que "contra aquellos que, movidos por la ira, nos han hecho algo, o no nos irritamos, o nos irritamos poco, pues no parece que lo hicieron por menosprecio".

La segunda razón consiste en que el menosprecio es contrario a la dignidad del hombre, pues "los hombres desprecian lo que no les parece digno en ningún concepto", como dice el Filósofo; y nosotros buscamos en todos nuestros bienes alguna dignidad. Por tanto, cualquier daño que nos causen, por lo mismo que rebaja nuestra dignidad, parece implicar un menosprecio.

Soluciones. 1. Cualquier otra causa en la injuria que no sea el menosprecio, disminuye su gravedad; sólo el desprecio o desdén aumenta la ira, siendo por eso considerado como la causa directa de enojarse.

2. Aunque un animal no busca el honor en cuanto tal, desea sin embargo, naturalmente, una cierta excelencia y se irrita contra los que se la impiden.

mantes pati, irascimur". Sed homo potest iniuriam pati etiam absque despectu vel parvipensione. Ergo non sola parvipensio est irae motivum.

2. Praeterea, eiusdem est appetere honorem, et contristari de parvipensione. Sed bruta animalia non appetunt honorem. Ergo non contristantur de parvipensione. Et tamen "in eis provocatur ira propter hoc quod vulnerantur", ut dicit Philosophus, in III "Ethic." [5]. Ergo non sola parvipensio videtur esse motivum irae.

3. Praeterea, Philosophus, in II "Rethoric." [6], ponit multas alias causas irae: puta "oblivionem, et exultationem in infortuniis, denuntiationem malorum, impedimentum consequendae propriae voluntatis". Non ergo sola parvipensio est provocativum irae.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [7], quod ira est "appetitus cum tristitia punitionis, propter apparentem parvipensionem non convenienter factam".

Respondeo dicendum quod omnes causae irae reducuntur ad parvipensionem. Sunt enim tres species parvipensionis, ut dicitur in II "Rethoric." [8], scilicet "despectus", "epireasmus", idest impedimentum voluntatis implendae, et "contumeliatio": et ad haec tria omnia motiva irae reducuntur. Cuius ratio potest accipi duplex. Prima est, quia ira appetit nocumentum alterius, inquantum habet rationem iusti vindicativi: et ideo intantum quaerit vindictam, inquantum videtur esse iusta. Iusta autem vindicta non fit nisi de eo quod est iniuste factum: et ideo provocativum ad iram semper est aliquid sub ratione iniusti. Unde dicit Philosophus, in II "Rhetoric." [9], quod "si homines putaverint eos qui laeserunt, esse iuste passos, non irascuntur: non enim fit ira ad iustum". Contigit autem tripliciter nocumentum alicui inferri: scilicet ex ignorantia, ex passione, et ex electione. Tunc autem aliquis maxime iniustum facit, quando ex electione vel industria, vel certa malitia nocumentum infert, ut dicitur in V "Ethic." [10]. Et ideo maxime irascimur contra illos quos putamus ex industria nobis nocuisse. Si enim putemus aliquos vel per ignorantiam, vel ex passione nobis intulisse iniuriam, vel non irascimur contra eos, vel multo minus: agere enim aliquid ex ignorantia vel ex passione, diminuit rationem iniuriae, et est quodammodo provocativum misericordiae et veniae. Illi autem qui ex industria nocumentum inferunt, ex contemptu peccare videntur: et ideo contra eos maxime irascimur. Unde Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [11], quod "his qui propter iram aliquid fecerunt, aut non irascimur, aut minus irascimur: non enim propter parvipensionem videntur egisse".

Secunda ratio est, quia parvipensio excellentiae hominis opponitur: "quae" enim "homines putant nullo digna esse parvipendunt", ut dicitur in II "Rhetoric." (l.c. nt.8). Ex omnibus autem bonis nostris aliquam excellentiam quaerimus. Et ideo quodcumque nocumentum nobis inferatur, inquantum excellentiae derogat, videtur ad parvipensionem pertinere.

Ad primum ergo dicendum quod ex quacumque alia causa aliquis iniuriam patiatur quam ex contemptu, illa causa minuit rationem iniuriae. Sed solus contemptus, vel parvipensio, rationem irae auget. Et ideo est per se causa irascendi.

Ad secundum dicendum quod, licet animal brutum non appetat honorem sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quandam excellentiam: et irascitur contra ea quae illi excellentiae derogant.

[4] C.8 n.10 (BK 1116b25); S.TH., lect.17.
[5] C.2 n.9.20.26 (BK 1379a9; b17; b34).
[6] C.2 n.1 (BK 1378a31).
[7] C.2 n.3 (BK 1378b13).
[8] C.3 n.15 (BK 1380b16).
[9] C.8 n.8.11 (BK 1135b24; 1136a4); S.TH., lect.13.
[10] C.3 n.11 (BK 1380a34).

3. Todas esas causas se reducen al menosprecio; pues el olvidar es un signo evidente de menosprecio, ya que las cosas que estimamos en mucho, las fijamos más en la memoria. De igual modo, por desdén no se teme el anunciar desgracias, y el que en medio de los infortunios de otro da muestras de hilaridad, parece cuidarse poco del bien o el mal de éste. E igualmente, el que le impide conseguir su propósito, no buscando la utilidad propia, parece cuidarse muy poco de su amistad. Por eso todas estas cosas, en cuanto que son signos de desprecio, provocan a ira.

Ad tertium dicendum quod omnes illae causae ad quandam parvipensionem reducuntur. Oblivio enim parvipensionis est evidens signum: ea enim quae magna aestimamus, magis memoriae infigimus. Similiter ex quadam parvipensione est quod aliquis non vereatur contristare aliquem, denuntiando sibi aliqua tristitia. Qui etiam in infortuniis alicuius hilaritatis signa ostendit, videtur parum curare de bono vel malo eius. Similiter etiam qui impedit aliquem a sui propositi assecutione, non propter aliquam utilitatem sibi inde provenientem, non videtur multum curare de amicitia eius. Et ideo omnia talia, inquantum sunt signa contemptus, sunt provocativa irae.

ARTICULO 3

Utrum excellentia irascentis sit causa irae

Si la excelencia del que se irrita es causa de ira

Dificultades. Parece que la excelencia propia no es causa de enojarse con más facilidad.

1. Dice el Filósofo que "algunos se irritan sobre todo cuando están tristes, como los enfermos, los indigentes y los que no tienen lo que desean". Pero todas estas cosas son defectos. Luego más inclina a la ira el defecto que la excelencia.

2. Dice el Filósofo que "algunos se irritan sobre todo cuando se desprecia en ellos lo que puede sospecharse que o no tienen o lo tienen escasamente; mas, cuando creen sobresalir mucho en aquello en que son despreciados, no se cuidan del desprecio". Pero esa predisposición proviene de un defecto. Luego el defecto, y no la excelencia, es causa de la ira.

3. Las cosas propias de la excelencia son las que más contentan y

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod excellentia alicuius non sit causa quod facilius irascatur.

1. Dicit enim Philosophus, in II "Rhetoric." [12], quod "maxime aliqui irascuntur cum tristantur, ut infirmi, et egentes, et qui non habent id quod concupiscunt". Sed omnia ista ad defectum pertinere videntur. Ergo magis facit pronum ad iram defectus quam excellentia.

2. Praeterea, Philosophus dicit ibidem [13] quod "tunc aliqui maxime irascuntur, quando in eis despicitur id de quo potest esse suspicio quod vel non insit eis, vel quod insit eis debiliter: sed cum putant se multum excellere in illis in quibus despiciuntur, non curant". Sed praedicta suspicio ex defectu provenit. Ergo defectus est magis causa quod aliquis irascatur, quam excellentia.

3. Praeterea, ea quae ad excellentiam pertinent, maxime faciunt homines iucundos et bonae spei esse. Sed Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [14], quod "in ludo, in risu, in festo, in prosperitate, in consummatione operum, in delectatione non turpi, et in spe optima, homines non irascuntur". Ergo excellentia non est causa irae.

Sed contra est quod Philosophus, in eodem libro [15], dicit quod homines propter excellentiam indignantur.

Respondeo dicendum quod causa irae in eo qui irascitur, dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum habitudinem ad motivum irae. Et sic excellentia est causa ut aliquis de facili irascatur. Est enim motivum irae iniusta parvipensio, ut dictum est (a.2). Constat autem quod quanto aliquis est excellentior, iniustius parvipenditur in hoc in quo excellit. Et ideo illi qui sunt in aliqua excellentia, maxime irascuntur si parvipendantur: puta si dives parvipenditur in pecunia, et rhetor in loquendo, et sic de aliis.

Allo modo potest considerari causa irae in eo qui irascitur, ex parte dispositionis quae in eo relinquitur ex tali motivo. Manifestum est autem quod nihil movet ad iram, nisi nocumentum quod contristat. Ea autem quae ad defectum pertinent, maxime sunt contristantia: quia homines defectibus subiacentes facilius laeduntur. Et ista est causa quare homines qui sunt infirmi, vel in aliis defectibus, facilius irascuntur: quia facilius contristantur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod ille qui despicitur in eo in quo manifeste multum excellit, non reputat se aliquam iacturam pati, et ideo non contristatur: et ex hac parte minus irascitur.

[12] C.2 n.9 (BK 1379a15).
[13] Ibid. n.14 (BK 1379a36).
[14] C.3 n.12 (BK 1380b3).
[15] C.9 n.1.12 (BK 1386b12; 1387b4).

esperanzan a los hombres. Pero el Filósofo dice que "en el juego, en la alegría, en las fiestas, en la prosperidad, en la culminación de las obras, en los placeres honestos y en las más bellas esperanzas no se irritan los hombres". Luego la excelencia no es causa de ira.

Por otra parte, el Filósofo dice que los hombres se indignan a causa de su excelencia.

Respuesta. La causa de la ira en el que se irrita puede entenderse en dos sentidos. Uno, por la relación al motivo de la ira, y en tal concepto la excelencia es causa de que uno se irrite con facilidad, pues es motivo de ira el injusto menosprecio, como ya hemos dicho, y consta que, cuanto más excelente es uno, más injustamente se desprecia su dignidad. Por tanto, los que tienen alguna dignidad se irritan más si son menospreciados; por ejemplo, un rico en su dinero, un retórico en su elocuencia, y así otros.

El segundo modo de entenderse la causa de la ira en el que se irrita, es por parte da la disposición producida en él por el motivo de la ira. Es evidente que nada mueve a ira sino el daño que contrista. Ahora bien, lo que implica un defecto es lo que más contrista, porque los hombres sujetos a imperfecciones más fácilmente son agraviados. Esta es la causa de por qué los hombres débiles, o que adolecen de defectos, se irritan más fácilmente; porque más prontamente se contristan.

Soluciones. 1. De lo expuesto se desprende la respuesta a la primera dificultad.

2. El que es desdeñado en lo que manifiestamente sobresale, no piensa sufrir con ello detrimento alguno, y por esta razón no se contrista ni se irrita; pero, en razón de la mayor

indignidad del desprecio, tiene mayor motivo de irritarse, a menos que no se crea envidiado o escarnecido por desprecio, sino por ignorancia o cosa parecida.

3. Impiden la ira todas aquellas cosas que impiden la tristeza; mas, por otro lado, son aptas para provocar a ira en cuanto que hacen que un hombre sea injustamente despreciado.

Sed ex alia parte, inquantum indignius despicitur, habet maiorem rationem irascendi. Nisi forte reputet se non invideri vel subsannari propter despectum; sed propter ignorantiam, vel propter aliud huiusmodi.

Ad tertium dicendum quod omnia illa impediunt iram, inquantum impediunt tristitiam. Sed ex alia parte, nata sunt provocare iram, secundum quod faciunt hominem inconvenientius despici.

ARTICULO 4

Utrum defectus alicuius sit causa ut contra eum facilius irascamur

Si el defecto de otro es causa de que nos enojemos contra él con más facilidad

Dificultades. Parece que el defecto de otra persona no es causa de que nos irritemos contra él más fácilmente.

1. Dice el Filósofo que "con los que confiesan y se arrepienten y se humillan no nos irritamos, sino más bien nos apaciguan. Por eso los perros no muerden a los que se están quietos". Pero esto es propio de la pequeñez y el defecto. Luego la pequeñez de uno es causa de que nos irritemos menos contra él.

2. Ningún defecto hay mayor que el de la muerte; y a los muertos ya no se les tiene ira. Luego el defecto de uno no es causa que provoque a ira contra él.

3. Nadie estima a otro de poca importancia por ser amigo suyo. Pero, cuando nuestros amigos nos ofenden o no nos ayudan, nos ofendemos grandemente; por lo que se lee en un salmo: "Si mi enemigo me hubiera maldecido, hubiéralo sufrido con paciencia". Luego el defecto de uno no es causa de que nos enojemos contra él con más facilidad.

Por otra parte, dice el Filósofo que "el rico se irrita contra el pobre si

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod defectus alicuius non sit causa ut contra ipsum facilius irascamur.

1. Dicit enim Philosophus, in II "Rhetoric."[16], quod "his qui confitentur et poenitent et humiliantur, non irascimur, sed magis ad eos mitescimus. Unde et canes non mordent eos qui resident". Sed haec pertinent ad parvitatem et defectum. Ergo parvitas alicuius est causa ut ei minus irascamur.

2. Praeterea, nullus est malor defectus quam mortis. Sed ad mortuos desinit ira. Ergo defectus alicuius non est causa provocativa irae contra ipsum.

3. Praeterea, nullus aestimat aliquem parvum ex hoc quod est sibi amicus. Sed ad amicos, si nos offenderint, vel si non iuverint, magis offendimur: unde dicitur in Ps. 54,13: "Si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique". Ergo defectus alicuius non est causa ut contra ipsum facilius irascamur.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Rhetoric."[17],

[16] C.3 n.5 (BK 1380a13).

quod "dives irascitur contra pauperem, si eum despiciat; et principans contra subiectum".

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.2,3), indigna despectio est maxime provocativa irae. Defectus igitur vel parvitas eius contra quem irascimur, facit ad augmentum irae, inquantum auget indignam despectionem. Sicut enim quanto aliquis est maior, tanto indignius despicitur; ita quanto aliquis est minor, tanto indignius despicit. Et ideo nobiles irascuntur si despiciantur a rusticis, vel sapientes ab insipientibus, vel domini a servis.

Si vero parvitas vel defectus diminuat despectionem indignam, talis parvitas non auget, sed diminuit iram. Et hoc modo illi qui poenitent de iniuriis factis, et confitentur se male fecisse, et humiliantur et veniam petunt, mitigant iram, secundum illud Prov. 15,1: "Responsio mollis frangit iram": inquantum scilicet tales videntur non despicere, sed magis magnipendere eos quibus se humiliant.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod duplex est causa quare ad mortuos cessat ira. Una, quia non possunt dolere et sentire: quod maxime quaerunt irati in his quibus irascuntur.—Alio modo, quia iam videntur ad ultimum malorum pervenisse. Unde etiam ad quoscumque graviter laesos cessat ira: inquantum eorum malum excedit mensuram iustae retributionis.

Ad tertium dicendum quod etiam despectio quae est ab amicis, videtur esse magis indigna. Et ideo ex simili causa magis irascimur contra eos, si despiciant, vel nocendo vel non iuvando, sicut et contra minores.

[17] C.2 n.7 (BK 1379a1)

éste le desprecia, y el príncipe contra su súbdito".

Respuesta. Como ya quedó dicho, el injusto menosprecio es grandemente provocativo de ira, y, por lo mismo, el defecto o pequeñez de aquel contra quien nos irritamos contribuye al aumento de la ira, en cuanto que aumenta la injusticia del desprecio; pues, si cuanto uno es mayor, tanto más injustamente se le desprecia, cuanto uno es menor, tanto más injustamente desprecia. Por eso los nobles se encolerizan si son despreciados por los rústicos, los sabios por los ignorantes, y los amos por sus criados.

Pero en caso de que esta pequeñez o defecto disminuya el injusto menosprecio, entonces no aumenta, sino disminuye la ira. De este modo, los que se arrepienten de las injurias hechas y confiesan haber obrado mal y se humillan y piden perdón, mitigan la ira, según aquello de la Escritura: "La respuesta suave quebranta la ira", en cuanto que parece que no desprecian, sino más bien que estiman en mucho a aquellos ante quienes se humillan.

Soluciones. 1. Y así queda también resuelta la primera dificultad.

2. Por doble causa cesa la ira contra los muertos. Una, porque no pueden dolerse y sentir, que es lo que ante todo intentan los iracundos en quienes son objeto de su ira.—La segunda, porque parece que han llegado al límite de sus males. Por eso cesa también la ira contra cualquiera que se encuentre gravemente herido, ya que su calamidad excede la medida de la justa retribución.

3. También el desprecio que proviene de los amigos resulta más injusto. Por eso, como contra los inferiores, nos irritamos grandemente contra ellos si nos desprecian, bien sea causándonos un daño o no prestándonos ayuda.

INTRODUCCION A LA CUESTION 48

DE LOS EFECTOS DE LA IRA

Es lo último que queda por considerar en la pasión de la ira. Santo Tomás estudia en primer lugar los efectos psíquico y fisiológico que se siguen positivamente de la misma naturaleza de la ira, y que son, respectivamente, el deleite (a.1) y la efervescencia de la sangre (a.2). De orden negativo, siguen a esta pasión, en el aspecto psicológico, un oscurecimiento del juicio de la razón (a.3), y en el orgánico, la taciturnidad o mutismo (a.4).

1. La ira, como sabemos, es producida por la tristeza que origina la injuria recibida. Tanto mayor es la tristeza cuanto mayor es la injuria. Por eso, al levantarse la ira en oposición a esta injuria y vengarse, consigue, al quitar su causa, hacer brotar el deleite que necesariamente sigue a la liberación de una tristeza, y tanto mayor será la alegría cuanto mayor haya sido la tristeza anterior.

Este deleite acompaña, distinto en sus diversas fases, todo el proceso de crecimiento y desarrollo de la ira, con una gradación de intensidad igual a la de la ira en sus diversos estadios. El airado se imagina primero la venganza adecuada y le da vueltas en la mente; en un segundo estadio, espera confiadamente realizarla, lo que le provoca un movimiento vehemente de audacia, para irrumpir luego contra el injuriante y humillarle de modo efectivo hasta un grado en que no sólo se realice la venganza, sino también en que se conozca abiertamente y por todos que la venganza está cumplida. Es decir, la venganza empieza en el pensamiento del irritado, sigue en la esperanza y la audacia y se consuma en la operación vindicativa por la que plenamente se repara la injuria recibida. Conforme con este proceso ejecutivo, la ira crece en intensidad: el continuo pensamiento, primero, y la confianza y la audacia después, inflaman cada vez más el ánimo en la ira. Y también, en razón de la equivalencia o proporción que siempre el efecto debe guardar con su causa, el deleite causado por la ira sigue un proceso similar de intensidad. Es incoado por la venganza imaginada, crece con la venganza esperada y audazmente deseada y se consuma con su realización completa y perfecta.

Esta oposición de la ira a la tristeza que la provoca es la causa también de la efervescencia de la sangre. La tristeza, como ya dijimos, importa la máxima pasión o perturbación del cuerpo en el padecer [1]. Luego también la ira, del lado contrario, denomina la máxima perturbación del cuerpo a modo de agitación o rebelión contra la tristeza y su causa. Y como el mal que contrista es presente, surge en un movimiento subitáneo y con vehemencia grande la reacción de la ira; pues cuanto una causa está más próxima, principalmente en el orden sensible y corporal, tanto más vehementemente mueve e imprime su movimiento en el paciente. Y esta conmoción del cuerpo es a modo de fervor o incandescencia, porque responde a la agresión y dilatación del apetente hacia la cosa apetitiva, pues propio del calor es dilatar los cuerpos. Dilatación que se encuentra, por lo mismo, en todas las pasiones de tendencia —amor, deseo y deleite y, más aún, en la esperanza y la audacia—, pero que, por alcanzar en ella su grado máximo, sólo en la ira se incorpora a su definición [2].

Hay, en efecto, mucho mayor contacto e incandescencia por razón de la diferencia y grandeza del objeto en las pasiones del irascible que en las del concupiscible, siendo por eso mayor en el que espera, en el audaz y el irritado que en el amante y concupiscente y delectante. Y mayor es la incandescencia y violencia en la audacia que en la esperanza, y en la ira mayor que en la simple audacia, por estar presente el objeto contra el que se levanta.

Esta incandescencia de la ira no consiste tampoco *in indivisibili,* sino que recibe diversos grados no sólo por el diverso grado de ira respecto de los diversos objetos, sino también respecto de un mismo objeto. Es más vehemente cuando la injuria nos llega impremeditadamente, de súbito, porque entonces nos parece mayor y más vivamente nos afecta. Se mitiga paulatinamente cuando la injuria va quedando en pasado, encomendada al recuerdo [3]. Más vehementemente se reacciona cuando la ira se concentra en un solo objeto que cuando son muchos objetos o injurias, porque «toda virtud, dividida en muchas partes, se disminuye» [4], sobre todo si la segunda es más fuerte, que hace disminuir la impresión que se guarda de la primera. Y si se ha tomado venganza plena de la primera, la ira descansa o al menos disminuye mucho.

2. El primer efecto negativo de la ira en el alma es perturbar e impedir el uso de la razón. Naturalmente, no se trata de la ira imperada o consiguiente, que se excita por la voluntad en el apetito sensitivo para más prontamente y con más fuerza ejecutar la venganza; a no ser que crezca hasta tal punto la incandescencia de la ira, que impida el uso consiguiente de la razón. Es la ira antecedente la que impide del todo o en parte, según su mayor o menor grado, el uso de la razón. Y ello por no dejar tiempo para estimar y ponderar debidamente tanto la gravedad de la injuria recibida como el modo y grado de su reparación. También por razón de la perturbación orgánica máxima que la ira trae consigo, la cual, a causa de su intensidad, distrae a la razón impidiendo su ejercicio normal, y, perturbados los órganos de la imaginación y cogitativa, como a modo de ligación, éstas no pueden servir rectamente a la inteligencia.

Por último, el santo Doctor, al modo de los Santos Padres y de los antiguos filósofos y conforme a una prueba de experiencia inmediata, habla en el artículo 4 del mutismo como efecto fisiológico negativo de la ira, tanto de la consiguiente o imperada como de la antecedente o imperante.

[1] Cf. 1-2 q.41 a.1.

[2] 1-2 q.48 a.2 ad 1.
[3] Ibid., a.2 ad 2.
[4] Ibid., ad 3.

CUESTION 48

(In quatuor articulos divisa)

De effectibus irae

De los efectos de la ira

Corresponde tratar ahora de los efectos de la ira, acerca de lo cual se han de averiguar cuatro cosas.

Primera: si la ira causa delectación.

Segunda: si produce un gran ardor en el corazón.

Tercera: si impide en gran manera el uso de la razón.

Cuarta: si provoca la taciturnidad.

Deinde considerandum est de effectibus irae (cf. q.46 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum ira causet delectationem.

Secundo: utrum maxime causet fervorem in corde.

Tertio: utrum maxime impediat rationis usum.

Quarto: utrum causet taciturnitatem.

ARTICULO 1

Utrum ira causet delectationem

Si la ira causa delectación

Dificultades. Parece que la ira no causa delectación.

1. La tristeza excluye la delectación, y la ira siempre va acompañada de tristeza, puesto que, como dice el Filósofo, "todo el que hace algo por ira, lo hace con tristeza". Luego la ira no causa delectación.

2. El Filósofo dice que "el castigo aquieta el ímpetu de la ira, deleitando en lugar de entristecer"; de donde se desprende que la delectación le viene al airado del castigo, y el castigo excluye la ira. Luego al venir la delectación se pierde la ira, y, por consiguiente, no es un efecto adjunto a la delectación.

3. Ningún efecto impide su causa, por ser conforme a ella. Pero las delectaciones impiden la ira, como dice el Filósofo. Luego la delectación no es efecto de la ira.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ira non causet delectationem.

1. Tristitia enim delectationem excludit. Sed ira est semper cum tristitia: quia, ut dicitur in VIII "Ethic." [1], "omnis qui facit aliquid per iram, facit tristatus". Ergo ira non causa delectationem.

Praeterea, Philosophus dicit, in IV "Ethic." [2], quod "punitio quietat impetum irae, delectationem pro tristitia faciens": ex quo potest accipi quod delectatio irato provenit ex punitione, punitio autem excludit iram. Ergo, adveniente delectatione, ira tollitur. Non est ergo effectus delectationi coniunctus.

3. Praeterea, nullus effectus impedit causam suam: cum sit suae causae conformis. Sed delectationes impediunt iram, ut dicitur in II "Rethoric." [3]. Ergo delectatio non est effectus irae.

Sed contra est quod Philosophus, in eodem libro [4], inducit proverbium [5], quod ira multo dulcior melle distillante in pectoribus virorum crescit".

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in VII "Ethic." [6], delectationes, maxime sensibiles et corporales, sunt medicinae quaedam contra tristitiam: et ideo quanto per delectationem contra maiorem tristitiam vel anxietatem remedium praestatur, tanto delectatio magis percipitur, sicut patet quod quando aliquis sitit, delectabilior fit ei potus. Manifestum est autem ex praedictis (q.47 a.1.3) quod motus irae insurgit ex aliqua illata iniuria contristante; cui quidem tristitiae remedium adhibetur per vindictam. Et ideo ad praesentiam vindictae delectatio sequitur: et tanto maior, quanto maior fuit tristitia.—Si igitur vindicta fuerit praesens realiter, fit perfecta delectatio, quae totaliter excludit tristitiam, et per hoc quietat motum irae.—Sed antequam vindicta sit praesens realiter, fit irascenti praesens dupliciter. Uno modo, per spem: quia nullus irascitur nisi sperans vindictam, ut supra dictum est (q.46 a.1).—Allo modo secundum continuam cogitationem. Unicuique enim concupiscenti est delectabile immorari in cogitatione eorum quae concupiscit: propter quod etiam imaginationes somniorum sunt delectabiles. Et ideo, cum iratus multum in animo suo cogitet de vindicta, ex hoc delectatur. Tamen delectatio non est perfecta, quae tollat tristitiam, et per consequens iram.

Ad primum ergo dicendum quod non do eodem iratus tristatur et gaudet: sed tristatur de illata iniuria, delectatur autem de vindicta cogitata et sperata. Unde tristitia se habet ad iram sicut principium: sed delectatio sicut effectus vel terminus.

Por otra parte, el Filósofo alega el proverbio de que "la ira crece en el pecho de los hombres con mucha mayor dulzura que el destilar de la miel".

Respuesta. Como dice el Filósofo, las delectaciones, sobre todo las sensibles y corporales, son como medicinas para la tristeza. Por eso, cuando mediante la delectación se pone remedio a una mayor tristeza o ansiedad, se percibe mejor el deleite; como cuando uno tiene sed se le hace más deleitable la bebida. Y está claro por lo dicho que el movimiento de la ira surge por un ultraje que contrista, a cuya tristeza se pone remedio mediante la venganza. Por eso, consumada la venganza, se sigue la delectación, y tanto mayor cuanto mayor fué la tristeza.—Si, pues, la venganza estuviere en realidad presente, la delectación sería perfecta, excluyendo totalmente la tristeza y aquietándose el movimiento de ira. Antes de que lo esté realmente, la venganza se hace presente al airado de dos maneras. Una, por la esperanza, puesto que nadie se irrita si no espera vengarse, como anteriormente se ha dicho.—Otra, mediante su continuo pensamiento. A todo concupiscente le agrada insistir en el pensamiento de lo que desea, por lo cual hasta sus ensueños le son deleitables. Por eso mismo, dando vueltas el airado en su ánimo al pensamiento de venganza, se deleita, aunque su delectación no sea perfecta hasta el punto de disipar su tristeza y, por consiguiente, la ira.

Soluciones. 1. El irritado no se entristece y se regocija de una misma cosa, sino que se entristece del ultraje recibido y se deleita con la meditación y la esperanza de vengarse. Por consiguiente, la tristeza viene a ser como el principio de la ira, y la delectación como su efecto o término.

---

[1] C.6 n.4 (BK 1149b20); S.TH., lect.6.
[2] C.5 n.10 (BK 1126a21); S.TH., lect.13.
[3] C.3 n.12 (BK 1380b4).
[4] C.2 n.2 (BK 1378b5).
[5] HOMER) *Iliad*. l.18 v.109.
[6] C.14 n.4 (BK 1154a27); S.TH., lect.14

2. Esa dificultad proviene de la delectación causada por la presencia real de la venganza, la cual excluye totalmente la ira.

3. Las delectaciones precedentes impiden que se siga la tristeza y, por consiguiente, también la ira. Pero la delectación de la venganza sigue a la ira.

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de delectatione quae causatur ex reali praesentia vindictae, quae totaliter tollit iram.

Ad tertium dicendum quod delectationes praecedens impediunt ne sequatur tristitia; et per consequens impediunt iram. Sed delectatio de vindicta consequitur ipsam.

ARTICULO 2

Utrum ira maxime causet fervorem in corde

Si la ira produce una gran efervescencia en el corazón

Dificultades. Parece que el fervor no es principalmente un efecto de la ira.

1. El fervor, como anteriormente se ha dicho, es propio del amor. Pero el amor, según lo también expuesto, es el principio y causa de todas las pasiones. Luego, siendo la causa mejor que el efecto, parece que la ira no produce principalmente el fervor.

2. Las cosas que por sí mismas excitan el fervor, aumentan con su duración en el tiempo, como el amor se fortalece con su permanencia. Pero la ira se debilita con el transcurso del tiempo, pues dice el Filósofo que "el tiempo aquieta la ira". Luego la ira no causa propiamente fervor.

3. El fervor añadido al fervor lo aumenta. Pero "al sobrevenir un movimiento de ira mayor, se mitiga la ira", como dice el Filósofo. Luego la ira no causa el fervor.

Por otra parte, dice el Damasceno que "la ira es la efervescencia de la sangre que hay junto al corazón, y que proviene de la evaporación de la hiel".

Respuesta. Como ya quedó dicho, la alteración corporal en las pasiones

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fervor non sit maxime effectus irae.

1. Fervor enim, sicut supra[7] dictum est, pertinet ad amorem. Sed amor, sicut supra[8] dictum est, principium est et causa omnium passionum. Cum ergo causa sit potior effectu, videtur quod ira non faciat maxime fervorem.

2. Praeterea, illa quae de se excitant fervorem, per temporis assiduitatem magis augentur: sicut amor diuturnitate convalescit. Sed ira per tractum temporis debilitatur: dicit enim Philosophus, in II "Rhetoric."[9], quod "tempus quietat iram". Ergo ira non proprie causat fervorem.

3. Praeterea, fervor additus fervori, augmentat fervorem. Sed "maior ira superveniens facit iram mitescere", ut Philosophus dicit, in II "Rhetoric."[10]. Ergo ira non causat fervorem.

Sed contra est quod Damascenus dicit[11], quod "ira est fervor eius qui circa cor est sanguinis, ex evaporatione fellis fiens".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (q.44 a.1), corporalis transmutatio quae est in passionibus animae proportionatur motui appetitus. Manifestum est autem quod quilibet appetitus, etiam naturalis, fortius tendit in id quod est sibi contrarium, si fuerit praesens: unde videmus quod aqua calefacta magis congelatur, quasi frigido vehementius in calidum agente. Motus autem appetitivus irae causatur ex aliqua iniuria illata, sicut ex quodam contrario iacente. Et ideo appetitus potissime tendit ad repellendum iniuriam per appetitum vindictae: et ex hoc sequitur magna vehementia et impetuositas in motu irae. Et quia motus irae non est per modum retractionis, cui roportionatur frigus, sed magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor; consequenter fit motus irae causativus cuiusdam fervoris sanguinis et spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animae. Et exinde est quod, propter magnam perturbationem cordis quae est in ira, maxime apparent in iratis indicia quaedam in exterioribus membris. Ut enim Gregorius dicit, in V "Moral."[12], "Irae suae stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti: ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur, ignorat".

Ad primum ergo dicendum quod "amor ipse non ita sentitur, nisi cum eum prodit indigentia", ut Augustinus dicit, in X De Trin."[13]. Et ideo quando homo patitur detrimentum amatae excellentiae propter iniuriam illatam, magis sentitur amor; et ideo ferventius cor mutatur ad removendum impedimentum rei amatae; ut sic fervor ipse amoris per iram crescat, et magis sentiatur.

Et tamen fervor qui consequi-

del alma es proporcionada al movimiento del apetito; y es evidente que todo apetito, incluso el natural, tiende con más fuerza a lo que le es contrario si está presente. Así vemos que el agua caliente se congela con mayor facilidad, como si el frío actuase más enérgicamente sobre lo caliente. Ahora bien, el movimiento apetitivo de la ira es causado por una injuria recibida, como por un contrario que le estuviera inherente; y, por lo mismo, el apetito tiende principalmente a rechazar la injuria mediante el deseo de venganza, originándose así una gran vehemencia e impetuosidad en el movimiento de la ira. Y, por cuanto el movimiento de la ira no es constrictivo, como el del frío, sino más bien expansivo, como el del calor, consiguientemente, el movimiento de ira viene a ser causa de cierta efervescencia de la sangre y de los "espíritus" alrededor del corazón, que es el instrumento de las pasiones del alma. De ahí que, a causa de la gran perturbación del corazón que se da en la ira, aparezcan principalmente en los irritados ciertas manifestaciones en los miembros exteriores. Por eso dice San Gregorio: "El corazón estimulado por la ira palpita, el cuerpo tiembla, trábase la lengua, el rostro se enciende, los ojos centellean, de modo que ni aun se reconoce a los más conocidos; la boca prorrumpe en gritos, mas el sentido ignora lo que habla".

Soluciones. 1. "El amor no se siente tanto cuando la indigencia no lo traiciona", como dice San Agustín. Por tanto, cuando el hombre sufre detrimento a causa de una injuria recibida en la dignidad que ama, siente más su amor hacia ella; y por eso con mayor ardor el corazón se altera, buscando apartar el impedimento que se opone a la cosa amada, de modo que crezca así el fervor mismo del amor por medio de la ira y se sienta más.

[7] Q.28 a.5 ad 1.2.3; q.37 a.2.
[8] Q.27 a.4; q.28 a.6 ad 2; q.49 a.2 ad 1.
[9] C.3 n.12 (BK 1380b6).
[10] C.3 n.13 (BK 1380b10).
[11] *De fide orth.* l.2 c.16: MG 94,932.
[12] C.45: ML 75,724.
[13] C.12: ML 42,984.

Sin embargo, la efervescencia que sigue al calor pertenece de distinto modo al amor y a la ira; pues el fervor del amor va acompañado de cierta dulzura y suavidad, pues se dirige al bien amado, y, por lo mismo, se asemeja al calor del aire y de la sangre. Por eso los sanguíneos son más propensos al amor, y se dice que el "hígado impone el amor", pues en él se efectúa una cierta producción de la sangre. — La efervescencia de la ira, en cambio, va acompañada de amargura, que consume, puesto que tiende al castigo del contrario; por eso se asemeja al calor del fuego y a la cólera. Razón por la cual dice el Damasceno que "procede de la evaporación de la hiel y se llama biliosa".

2. Todo aquello cuya causa disminuye con el tiempo, necesariamente debe debilitarse con el tiempo. Ahora bien, es evidente que los recuerdos disminuyen con el tiempo, pues las cosas ya viejas se olvidan con más facilidad. Y como la ira es causada por el recuerdo de una injuria recibida, por eso la causa de la ira disminuye poco a poco con el tiempo, hasta perderse totalmente.—Además, la injuria parece mayor cuando por primera vez se siente, y poco a poco disminuye su estimación conforme más se aleja la sensación presente de la injuria.—Y lo mismo sucede con el amor, si su causa subsiste sólo en el recuerdo; por lo que dice el Filósofo que, "si se prolonga la ausencia del amigo, parece que hace olvidar la amistad"; en cambio, su presencia multiplica la causa de la amistad con el tiempo, y, por lo tanto, la amistad crece. Y lo mismo sucedería con la ira si se multiplicara continuamente su causa.

Sin embargo, el hecho mismo de que la ira pase rápidamente es prueba de su vehemencia; pues, así como un fuego grande se apaga pronto faltándole la materia, así también la ira, a causa de su vehemencia, prontamente cede.

tur calorem, alia ratione pertinet ad amorem, et ad iram. Nam fervor amoris est cum quadam dulcedine et lenitate: est enim in bonum amatum. Et ideo assimilatur calori aeris et sanguinis: propter quod, sanguinei sunt magis amativi; et dicitur quod "cogit amare iecur", in quo fit quaedam generatio sanguinis.—Fervor autem irae est cum amaritudine, ad consumendum: quia tendit ad punitionem contrarii. Unde assimilatur calori ignis et cholerae: et propter hoc Damascenus dicit (l.c. nt.11) quod "procedit ex evaporatione fellis, et fellea nominatur".

Ad secundum dicendum quod omne illud cuius causa per tempus diminuitur, necesse est quod tempore debilitetur. Manifestum est autem quod memoria tempore diminuitur: quae enim antiqua sunt, a memoria de facili excidunt. Ira autem causatur ex memoria iniuriae illatae. Et ideo causa irae per tempus paulatim diminuitur, quousque totaliter tollatur.—Maior etiam videtur iniuria quando primo sentitur; et paulatim diminuitur eius aestimatio, secundum quod magis receditur a praesenti sensu iniuriae.—Et similiter etiam est de amore, si amoris causa remaneat in sola memoria: unde Philosophus dicit, in VII "Ethic." [14], quod "si diuturna fiat amici absentia, videtur amicitiae oblivionem facere". Sed in praesentia amici, semper per tempus multiplicatur causa amicitiae: et ideo amicitia crescit. Et similiter esset de ira, si continue multiplicaretur causa ipsius.

Tamen hoc ipsum quod ira cito consumitur, attestatur vehementi fervori ipsius. Sicut enim ignis magnus cito extinguitur, consumpta materia; ita etiam ira, propter suam vehementiam, cito deficit.

[14] C.5 n.1 (BK 1157b11); S.TH., lect.5.

Ad tertium dicendum quod omnis virtus divisa in plures partes, diminuitur. Et ideo quando aliquis iratus alicui, irascitur postmodum alteri, ex hoc ipso diminuitur ira ad primum. Et praecipue si ad secundum fuerit maior ira: nam iniuria quae excitavit iram ad primum, videbitur, comparatione secundae iniuriae, quae aestimatur maior, esse parva vel nulla.

3. Toda fuerza, dividida en muchas partes, se debilita; por eso, cuando se irrita sucesivamente con varios, su ira para con el primero disminuye, sobre todo si es mayor la que siente contra el segundo; porque la injuria que hizo brotar la ira contra el primero, le parecerá pequeña o nula comparada con la segunda, que juzga mayor.

ARTICULO 3

Utrum ira maxime impediat rationis usum [a]

Si la ira impide en gran manera el uso de la razón

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ira non impediat rationem.

1. Illud enim quod est cum ratione, non videtur esse rationis impedimentum. Sed "ira est cum ratione", ut dicitur in VII "Ethic." [15]. Ergo ira non impedit rationem.

2. Praeterea, quanto magis impeditur ratio, tanto diminuitur manifestatio. Sed Philosophus dicit in VII "Ethic." [16], quod "iracundus non est insidiator, sed manifestus". Ergo ira non videtur impedire usum rationis, sicut concupiscentia; quae est insidiosa, ut ibidem dicitur.

3. Praeterea, iudicium rationis evidentius fit ex adiunctione contrarii: quia contraria iuxta se posita magis elucescunt. Sed ex hoc etiam crescit ira: dicit enim Philosophus in II "Rhetoric." [17], quod "magis homines irascuntur, si contraria praeexistunt, sicut honorati si dehonorentur"; et sic de aliis. Ergo ex eodem et ira crescit, et iudicium rationis adiuvatur. Non ergo ira impedit iudicium rationis.

Dificultades. Parece que la ira no impide la razón.

1. Lo que se da con la razón no parece sea impedimento de ella. Pero "la ira se da con la razón", como dice el Filósofo. Luego la ira no impide la razón.

2. Cuanto más se impide la razón, tanto más disminuye su manifestación. Pero el Filósofo dice que "el iracundo no es insidioso, sino que obra manifiestamente". Luego la ira no parece impedir el uso de la razón, al revés de la concupiscencia, que es insidiosa, como también dice el Filósofo.

3. El juicio de la razón se hace más evidente por la unión de un contrario, puesto que los contrarios, puestos en contraste, mutuamente se esclarecen. Mas por esta causa también crece la ira, pues dice el Filósofo que "más se irritan los hombres si las cosas contrarias se dan juntas, como los nobles si son deshonrados", y otros casos similares. Luego hace crecer la ira aquello mismo que favorece el juicio de la razón, y, por consiguiente, la ira no impide el juicio de la razón.

[a] *De malo* q.12 a.1.

[15] C.6 n.1 (BK 1149a25); S.TH., lect.6; cf. *De Problemat.* sect.28 probl.3 (BK 949b17).
[16] C.6 n.3 (BK 1149b14); S.TH., lect.6
[17] C.2 n.16 (BK 1379b4).

Por otra parte, dice San Gregorio que "la ira ciega la inteligencia, turbando la mente con su agitación".

Respuesta. La mente o razón, aunque no se sirve de órgano corporal en su propio acto, sin embargo, puesto que necesita para actuar de ciertas potencias sensitivas cuyos actos son impedidos por la perturbación del cuerpo, necesariamente es impedida en su juicio por estas perturbaciones, como se ve claro en la embriaguez y en el sueño. Ya hemos dicho que la ira produce una alteración corporal alrededor del corazón, que se extiende hasta los miembros exteriores. Por esta razón la ira, entre todas las pasiones, es la que más impide el juicio de la razón, según aquello del Salmo: "Mi vista se ha conturbado con la indignación".

Soluciones. 1. De la razón proviene el principio de la ira en cuanto al movimiento apetitivo, que es su elemento formal. Pero la pasión de la ira estorba el juicio perfecto de la razón, como no escuchándole del todo a causa de la conmoción del calor que la mueve intensamente y es lo material en la ira. Y es por esto por lo que impide el juicio de la razón.

2. Se dice del iracundo que obra claramente no porque sepa él manifiestamente lo que debe hacer, sino porque obra al exterior sin pretender ocultarse. Lo que en parte sucede a causa del uso deficiente de la razón, la cual no puede ya distinguir lo que conviene ocultar y lo que se puede manifestar, ni tampoco el modo de ocultarlo; y en parte proviene de la ampliación del corazón, propio de la magnanimidad, producida por la ira, por lo que dice el Filósofo del magnánimo que es "claro aborrecedor y amante y habla y obra manifiestamente".—Y se dice que la concupiscencia es solapada e insidiosa, porque las cosas agradables que se desean tienen por lo común cierta fealdad y malicia, que el hombre quiere ocultar. En cambio, el hombre busca manifestar lo que indica virilidad y excelencia, como es la venganza.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in V "Moral." [18], **quod "ira intelligentiae lucem subtrahit, cum mentem permovendo confundit".**

Respondeo dicendum quod mens vel ratio quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu; tamen, quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quorum actus impediuntur corpore perturbato; necesse est quod perturbationes corporales etiam iudicium rationis impediant: sicut patet in ebrietate et somno. Dictum est autem (a.2) quod ira maxime facit perturbationem corporalem circa cor, ita ut etiam usque ad exteriora membra derivetur. Unde ira, inter ceteras passiones, manifestius impedit iudicium rationis, secundum illud Ps. 30,10: "Conturbatus est in ira oculus meus".

Ad primum ergo dicendum quod a ratione est principium irae, quantum ad motum appetitivum, qui est formalis in ira. Sed perfectum iudicium rationis passio irae praeoccupat, quasi non perfecte rationem audiens, propter commotionem caloris velociter impellentis, quae est materialis in ira. Et quantum ad hoc, impedit iudicium rationis.

Ad secundum dicendum quod iracundus dicitur esse manifestus, non quia manifestum sit sibi quid facere debeat: sed quia manifeste operatur, non quaerens aliquam occultationem. Quod partim contingit propter impedimentum rationis, quae non potest discernere quid sit occultandum et quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias. Partim vero est ex ampliatione cordis, quae pertinet ad magnanimitatem, quam facit ira: unde et de magnanimo Philosophus dicit, in IV "Ethic." [19], **quod "est manifestus oditor et amator, et manifeste dicit et operatur".—Concupiscentia autem dicitur esse latens et insidiosa, quia, ut plurimum, delectabilia quae concupiscuntur, habent turpitudinem quandam et mollitiem, in quibus homo vult latere. In his autem quae sunt virilitatis et excellentiae, cuiusmodi sunt vindictae, quaerit homo manifestus esse.**

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est (ad 1), motus irae a ratione incipit: et ideo secundum idem appositio contrarii ad contrarium adiuvat iudicium rationis, et auget iram. Cum enim aliquis habet honorem vel divitias, et postea incurrit alicuius detrimentum, illud detrimentum apparet malus, tum propter vicinitatem contrarii; tum quia erat inopinatum. Et ideo causat maiorem tristitiam: sicut etiam magna bona ex inopinato venientia causant maiorem delectationem. Et secundum augmentum tristitiae praecedentis, consequenter augetur et ira.

[18] C.45: ML 75,724.
[19] C.3 n.28 (Bk 1124b26).

3. Según hemos dicho, el movimiento de ira comienza por la razón, y, en este sentido, el enfrentar cosas contrarias ayuda al juicio de la razón y aumenta la ira; pues, cuando uno tiene honra o riquezas y después las pierde, esta pérdida parece mayor, tanto por la proximidad de su contrario como por ser imprevista, y, por lo mismo, causa mayor tristeza, a la manera que los grandes bienes adquiridos repentinamente causan mayor delectación. Por consiguiente, según el crecimiento de la tristeza que le precede, crece también la ira.

ARTICULO 4

Utrum ira maxime causet taciturnitatem

Si la ira causa gran taciturnidad

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ira non causet taciturnitatem.

1. Taciturnitas enim locutioni opponitur. Sed per crementum irae usque ad locutionem pervenitur: ut patet per gradus irae quos Dominus assignat, Mt. 5,22, dicens: "Qui irascitur fratri suo"; et "qui dixerit fratri suo, Raca"; et, "qui dixerit fratri suo, Fatue". Ergo ira non causa taciturnitatem.

2. Praeterea, ex hoc quod custodia rationis deficit, contingit quod homo prorumpat ad verba inordinata; unde dicitur Prov. 25,28: "Sicut urbs patens et absque murorum ambitu, ita vir qui non potest cohibere in loquendo spiritum suum." Sed ira maxime impedit iudicium rationis, ut dictum est (a.3). Ergo facit maxime profluere in verba inordinata. Non ergo causat taciturnitatem.

Dificultades. Parece que la ira no causa taciturnidad.

1. La taciturnidad se opone a la locución. Pero al incrementarse la ira se llega a la locución, como consta por los grados de la ira asignados por el Señor, al decir: "El que se irrita contra su hermano"; y "el que dijere a su hermano raca"; y "el que dijere fatuo a su hermano". Luego la ira no causa taciturnidad.

2. Cuando falta la guarda de la razón, prorrumpe el hombre en palabras desordenadas; por lo que se lee en la Escritura: "Como ciudad abierta y sin muros, tal es el hombre que no puede reprimir su verbosidad". Pero la ira impide grandemente el juicio de la razón, como hemos dicho. Luego hace prorrumpir en alto grado en palabras desordenadas, y, por consiguiente, no causa la taciturnidad.

3. Se dice en el Evangelio: "De la abundancia del corazón habla la boca". Pero con la ira se perturba mucho el corazón, como hemos dicho. Luego causa en alto grado la locución, y, en su consecuencia, no produce taciturnidad.

Por otra parte, dice San Gregorio que "la ira, reconcentrada en el silencio, hierve con más fuerza dentro del alma".

Respuesta. La ira, según dejamos dicho, por una parte se da con la razón y por otra la impide. Y por ambas partes puede causar la taciturnidad. Por parte de la razón, cuando su juicio tiene tal fuerza que, aunque no logre apartar al afecto del apetito desordenado de la venganza, refrena, sin embargo, la lengua de palabras inconvenientes. Por eso dice San Gregorio: "Algunas veces la ira, perturbado el ánimo, impone silencio como mediante un juicio".—Por parte del impedimento de la razón, porque, como quedó dicho, la perturbación de la ira llega hasta los miembros exteriores, y principalmente hasta aquellos en que se muestra más claramente la acción del corazón, como los ojos, el rostro y la lengua; y así resulta, como ya dijimos, que "la lengua se traba, el rostro se enciende y los ojos centellean". Puede, por tanto, ser tanta la perturbación de la ira, que prive absolutamente a la lengua del uso de la palabra, y entonces se sigue la taciturnidad.

Soluciones. 1. El crecimiento de la ira llega a veces hasta impedir a la razón la represión de la lengua; pero otras va más lejos, y llega a impedir el movimiento de ésta y el de otros miembros exteriores.

2. Con lo expuesto queda resuelta la segunda dificultad.

3. Praeterea, Mt. 12,34 dicitur: "Ex abundantia cordis os loquitur". Sed per iram cor maxime perturbatur, ut dictum est (a.2). Ergo maxime causat locutionem. Non ergo causat taciturnitatem.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in V "Moral." [20], quod "ira per silentium clausa, intra mentem vehementius aestuat".

Respondeo dicendum quod ira, sicut iam dictum est (a.3; q.46 a.4), et cum ratione est, et impedit rationem. Et ex utraque parte, potest taciturnitatem causare. Ex parte quidem rationis, quando iudicium rationis intantum viget quod, etsi non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictae, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione. Unde Gregorius, in V "Moral." (l. c.), dicit: "Aliquando ira perturbato animo, quasi ex iudicio, silentium indicit".—Ex parte vero impedimenti rationis, quia, sicut dictum est (a.2), perturbatio irae usque ad exteriora membra perducitur; et maxime ad illa membra in quibus expressius relucet vestigium cordis, sicut in oculis et in facie et in lingua; unde, sicut dictum est (nt.20), "lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi". Potest ergo esse tanta perturbatio irae, quod omnino impediatur lingua ab usu loquendi. Et tunc sequitur taciturnitas.

Ad primum ergo dicendum quod augmentum irae quandoque est usque ad impediendum rationem a cohibitione linguae. Quandoque autem ultra procedit, usque ad impediendum motum linguae, et aliorum membrorum exteriorum.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum.

[20] C.45: ML 75,725.

Ad tertium dicendum quod perturbatio cordis quandoque potest superabundare usque ad hoc, quod per inordinatum motum cordis impediatur motus exteriorum membrorum. Et tunc causatur taciturnitas, et immobilitas exteriorum membrorum: et quandoque etiam mors.—Si autem non fuerit tanta perturbatio, tunc ex abundantia perturbationis cordis, sequitur oris locutio.

3. La perturbación del corazón puede llegar en casos extremos a impedir con su movimiento desordenado los movimientos de los miembros exteriores, y entonces sobreviene el silencio y la inmovilidad de los miembros y, en ocasiones, incluso la muerte.—Pero si no es tanta la perturbación, aunque sea grande, entonces se sigue la locución oral.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE CUARTO VOLUMEN DE LA «SUMA TEOLÓGICA» DE SANTO TOMÁS, DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 30 DE OCTUBRE DE 1954, AÑO SANTO MARIANO, VÍSPERA DE LA FESTIVIDAD DE CRISTO REY, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A., ALFONSO XI, 4, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

VOLUMENES PUBLICADOS

1 SAGRADA BIBLIA, de NÁCAR-COLUNGA, 5.ª ed., corregida en el texto y copiosamente aumentada en las notas. Prólogo del excelentísimo y reverendísimo Sr. D. GAETANO CICOGNANI, Nuncio de Su Santidad en España. 1953. LXXVI + 1583 págs. en papel biblia, con profusión de grabados y 7 mapas.

2 SUMA POETICA, por JOSÉ MARÍA PEMÁN y M. HERRERO GARCÍA. 2.ª ed. 1950. XVI + 800 págs.

3 OBRAS COMPLETAS CASTELLANAS DE FRAY LUIS DE LEON. Edición revisada y anotada por el P. Fr. FÉLIX GARCÍA, O. S. A. 2.ª ed. 1951. XII + 1799 págs. en papel biblia.

4 SAN FRANCISCO DE ASIS: *Escritos completos*, las *Biografías* de sus contemporáneos y las *Florecillas*. Edición preparada por los PP. Fr. JUAN R. DE LEGÍSIMA y Fr. LINO GÓMEZ CANEDO, O. F. M. 2.ª ed. 1949. XL + 887 págs., con profusión de grabados.

5 HISTORIAS DE LA CONTRARREFORMA, por el P. RIBADENEYRA, S. I. *Vida de los PP. Ignacio de Loyola, Diego Laínez, Alfonso Salmerón y Francisco de Borja. Historia del Cisma de Inglaterra. Exhortación a los capitanes y soldados de la «Invencible»*. Introducciones y notas del P. EUSEBIO REY, S. I. 1945. CXXVI + 1355 págs., con grabados.

6 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. Tomo I: *Introducción. Breviloquio. Itinerario de la mente a Dios. Reducción de las ciencias a la Teología. Cristo, maestro único de todos. Excelencia del magisterio de Cristo.* Edición en latín y castellano, dirigida, anotada y con introducciones por los PP. Fr. LEÓN AMORÓS, Fr. BERNARDO APERRIBAY y Fr MIGUEL OROMÍ, O. F. M. 1945. XL + 755 págs.—Publicados los tomos II (9), III (19), IV (28), V (36) y VI (49).

7 CODIGO DE DERECHO CANONICO Y LEGISLACION COMPLEMENTARIA, por los Dres. D. LORENZO MIGUÉLEZ, Fr. SABINO ALONSO MORÁN, O. P., y P. MARCELINO CABREROS DE ANTA, C. M. F., profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca. Prólogo del Excmo. y Rvmo. Sr. Dr. Fr. José LÓPEZ ORTIZ, Obispo de Túy. 4.ª ed. Reimpresión. 1952. XLVIII + 1068 págs.

8 TRATADO DE LA VIRGEN SANTISIMA, de ALASTRUEY. Prólogo del Excmo. y Rvmo. Sr. Dr. D. ANTONIO GARCÍA Y GARCÍA, Arzobispo de Valladolid. 3.ª ed. 1952. XXXVI + 978 págs., con grabados de la *Vida de la Virgen*, de Durero.

9 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. Tomo II: *Jesucristo en su ciencia divina y humana. Jesucristo, árbol de la vida. Jesucristo en sus misterios:* 1) *En su infancia.* 2) *En la Eucaristía.* 3) *En su Pasión.* Edición en latín y castellano, dirigida, anotada y con introducciones por los PP. Fr. LEÓN AMORÓS, Fr. BERNARDO APERRIBAY y Fr. MIGUEL OROMÍ, O. F. M. 1946. XVI + 847 págs.—Publicados los tomos III (19), IV (28), V (36) y VI (49).

10 OBRAS DE SAN AGUSTIN. Tomo I: *Introducción general y bibliografía. Vida de San Agustín*, por POSIDIO. *Soliloquios. Sobre el orden. Sobre la vida feliz.* Edición en latín y castellano, preparada por el P. Fr. VICTORINO CAPÁNAGA, O R. S. A. 2.ª ed. 1950. XII + 822 págs., con grabados.—Publicados los tomos II (11), III (21), IV (30), V (39), VI (50), VII (53), VIII (69), IX (79), X (95), XI (99) y XII (121)

11 OBRAS DE SAN AGUSTIN. Tomo II: *Confesiones* (en latín y castellano). Edición crítica y anotada por el P. Fr. ANGEL CUSTODIO VEGA, O. S. A. 2.ª ed. 1951. VIII + 734 págs.—Publicados los tomos III (21), IV (30), V (39), VI (50), VII (53), VIII (69), IX (79), X (95), XI (99) y XII (121).

12-13 OBRAS COMPLETAS DE DONOSO CORTES (dos volúmenes). Recopiladas y anotadas por el Dr. D. JUAN JURETSCHKE, profesor de la Facultad de Filosofía de Madrid. 1946. Tomo I: XVI + 953 págs. Tomo II: VIII + 869 págs.

14 BIBLIA VULGATA LATINA. Edición preparada por el P. Fr. ALBERTO COLUNGA, O. P., y D. LORENZO TURRADO, profesores de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia de Salamanca. 1953. Reimpresión. XXIV + 1592 + 122* págs. en papel biblia, con profusión de grabados y 4 mapas.

15 VIDA Y OBRAS COMPLETAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ. *Biografía* por el P. CRISÓGONO DE JESÚS, O. C. D. *Subida del Monte Carmelo. Noche*